

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

GEÇMİŞİN AYAK İZLERİ: ATALAR DİNİ

Savaş MENTEŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

GEÇMİŞİN AYAK İZLERİ: ATALAR DİNİ

Savaş MENTEŞ

Danışman: Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sami KILINÇLI

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Orhan GÜVEL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2023

ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu alışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER
(Danışman)

ye: Prof. Dr. Sami KILINÇLI

ye: Dr. Öğr. Üyesi Orhan GÜVEL

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2023

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, izelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2023

Savaş MENTEŞ

ÖZET

GEÇMİŞİN AYAK İZLERİ: ATALAR DİNİ

Savaş MENTEŞ

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER

Temmuz 2023, 170 sayfa

Bu çalışma, uzun bir zaman zarfında toplum tarafından inşa edilen ve daha sonra da onun ayrılmaz bir parçası haline alan geleneğin insan üzerindeki baskın gücünü ortaya koyma amacına istinaden kaleme alınmaktadır. Nitekim din tasavvurlarında birtakım bozulmaların meydana geldiği toplumlara gönderilen peygamberlerin karşısına çıkan en ciddi problemlerden birinin geleneğin içerisinde taşınan atalar dini olduğu görülmektedir. Genel itibariyle gelenek de bir bütün olarak algılandığından, onun unsurlarının tümü sorgu ve eleştiriye tabi tutulmaksızın kabul edilebilmektedir. Böylece geleneğin bir unsuru olan atalar dininin bozulmuş tarafları da nesilden nesle intikal ederek hakikat payesi kazanabilmektedir. İşte bu çalışma zikredilen bu durumu örnekler üzerinden bahis konusu yapmaktadır.

Çalışmamız giriş, dört ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın amacı ve metoduna dair bilgiler verilmektedir. Birinci bölümde din lafzı açıklanmakta ve atalar dini kavramı gelenek, taklit ve taassup gibi kelimeler üzerinden izah edilmektedir. İkinci bölümde Hz. İbrahim'in Yahudiler ve Cahiliye Dönemi müşrik Araplarıyla soy ve inanç ilişkisinin ne'liği ve hem Hz. İbrahim'in hem de kavminin dininin mahiyeti ele alınmaktadır. Zira çalışmanın temel tezi olan atalar dini meselesi, kendilerini soy ve inanç bakımından Hz. İbrahim'e nispet eden Yahudilerin ve müşrik Arapların dinini izah etmeyi gerektirdiği gibi, Hz. İbrahim'in ve mücadele ettiği kavminin dinini de izahı zorunlu kılmaktadır. Üçüncü bölümde Hz. Yusuf'un vefatından itibaren Mısır'da ikamet eden Yahudilerin bölge halkının atalar dininden ne şekilde ve hangi yönlerden etkilendikleri, Hz. Musa'nın onları Mısır esaretinden kurtarması ve hak dine davet etmesi bağlamında ortaya koyulmaktadır. Dördüncü bölümde ise Cahiliye Dönemi müşrik Araplarının atalarından tevarüs eden dinlerinin mahiyetine değinilmekte ve bu din, kendilerini soy ve inanç bakımından nispet ettikleri Hz. İbrahim'in diniyle

kıyaslanmaktadır. Sonuç kısmında da teze dair genel ve toparlayıcı açıklamalar yapılmakta, ataları Hz. İbrahim'in yolu üzere olduklarını iddia eden Yahudi ve müşrik Arapların, atalarının dinini nasıl tahrif ettiklerine değinilerek çalışma nihayete erdirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Atalar Dini, Gelenek, Cahiliye, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed.



ABSTRACT**FOOTPRINTS OF THE PAST: ANCESTORS RELIGION****Savaş MENTEŞ****Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assoc. Prof. Ertuğrul DÖNER****June 2023, 170 pages**

This study is written for the purpose of revealing the dominant power of the tradition, which was built by the society over a long period of time and then became an inseparable part of it. As a matter of fact, it is seen that one of the most serious problems faced by the prophets sent to the societies where some deteriorations in the religious conceptions occurred is the ancestors religion carried in the tradition. Since the tradition is generally perceived as a whole, all of its elements can be accepted without being questioned and criticized. Thus, the corrupted aspects of the ancestors religion, which is an element of tradition, can be passed down from generation to generation and gain the rank of truth. In this study, this situation is mentioned through examples.

Our study consists of introduction, four main chapters and conclusion. In the introduction, information about the researcher's purpose and method is given. In the first part, the word religion is explained and the concept of the ancestors religion is explained through words such as tradition, imitation and bigotry. In the second part, the nature of Abraham's relationship of lineage and faith with Jews and Arabs and the nature of the religion of both Abraham and his people are discussed. Thus The issue of the ancestors religion, which is the main thesis of the study, requires explaining the religion of the Jews and polytheist Arabs, who attribute themselves to Abraham in terms of lineage and belief, and also makes it necessary to explain the religion of Abraham and his tribe. In the third chapter, how and in which ways the Jews residing in Egypt since the death of Joseph were influenced by the the ancestors religion of the people of the region, are revealed in the context of Moses' freeing them from Egyptian captivity and inviting them to the true religion. In the fourth chapter, the nature of the religion inherited from the ancestors of the polytheist Arabs of the Jahiliyyah Period is mentioned and this religion is compared with the religion of Abraham, to whom they attribute themselves in terms of lineage and

belief. In the conclusion part, general and summative explanations are made about the thesis, and it is briefly expressed how the Jews and polytheists Arabs in Jahiliyyah Period, who claimed that they were on the way of their ancestor Abraham, falsify the religion of their ancestors.

Keywords; Ancestors Religion, Tradition, Jahiliyya, Abraham, Moses, Mohammed.



ÖNSÖZ

Bir toplumun uzun bir süreçte yavaş yavaş inşa ettiği gelenek, onu meydana getiren kimseler tarafından doğru-yanlış süzgecinden geçmekte ve böylece kabul görmektedir. Dolayısıyla deneme yanılma sürecini başarıyla atlatan tutum, davranış ve inanç gibi unsurlar geleneğe eklemlenerek varlığı sürdürebilmektedir. Ancak bu unsurların doğru/yanlışlığını belirleyen temel paradigma, onu meydana getiren insanların anlayış ve algılayış biçimlerine dayanmaktadır. Buna istinaden geleneğin, belirli bir insan grubunun ortak kabulü üzerinden teşekkül ettiği ve tümüyle nesnel bir niteliğe sahip olamadığı anlaşılmaktadır. Dahası o, belirli bir toplum nazarında nesnel bir hakikate karşılık gelmektedir denebilir. Bundan ötürü herhangi bir toplumun nesnel addettiği geleneği eleştirmek, vaktiyle sınanmış ve doğruluğunda karar kılınmış bir hakikati tekrardan sınamaya tabi tutmak şeklinde algılanabilmektedir. Dolayısıyla toplumların geleneğini değil eleştirmek, tabiri caizse yan gözle bakmak dahi kişinin öteki olarak algılanmasına dayanak teşkil edebilmektedir. Bunun en bariz örneklerini peygamberlerin gönderildikleri kavimlerle olan mücadelelerinde görmek mümkündür. Zira kimi toplumların atalarından tevarüs eden din geleneklerinin yanlışlığını beyan etme çabasında olan muhtelif peygamberlerin karşılaştıkları en ciddi problemlerden birinin atalar dini olduğu bilinmektedir. Geleneğin içerisindeki dini unsurların toplamı olarak tesmiye edilebilecek olan atalar dini de geleneğin bir parçasını teşkil etmesi hasebiyle toplum nezdinde ciddi bir itibar görmektedir. Bu bağlamda bir toplumun atalarından miras kalan dinî geleneklerinin eleştirilmesi ve yeniden gözden geçirilmesi, hatta bunun düşünülmesi dahi yanlış bir tutum olarak kabul edilebilmektedir. Lakin peygamberlerin gönderildikleri toplumlarla yaşadıkları problemler incelendiğinde geleneğin bütünüyle kabulünün birçok sorunu beraberinde getirebileceği anlaşılmaktadır. Buna mukabil şu da ifade edilmelidir ki buraya kadar aktarılan ifadeler geleneği bütünüyle tarihe mâl etme gibi bir çabaya müstenit değildir. Aksine gelenek, doğru-yanlış süzgecine tabi tutularak meydana getirilmekte ve bu durum onu oldukça değerli kılmaktadır. Bu bağlamda gelenek bir bakıma toplumların daha ileriye gidebilmek için kullandıkları sıçrama tahtası işlevi görmektedir. Ancak geleneğin doğru-yanlış süzgecine tabi tutulması kültürünün toplum nazarında itibarını kaybetmesiyle onun toplumları ileri taşıma işlevi de ortadan kalkmaktadır. Diğer bir deyişle insanoğlunun eleştirerek, sorgulayarak oluşturduğu geleneğini, belirli bir zaman sonra eleştiriye kapatması neticesinde gelenek de ilerlemeci gücünü yitirmektedir. Böylece temeli hakikate ulaşma çabasını da barındıran geleneğin

oluşum süreci kendi öğretisiyle çalışmakta ve hakikat tekelliliği kendini gösterebilmektedir. Zira birçok toplumun hakikati kendisine temellük etme gayretinin arkasında da bu gibi durumların var olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Ancak şunu da ısrarla belirtmek gerekir ki ifade edilen bu tezi bütün geleneklere isnat etmek de haklı bir yaklaşım olarak kabul edilemez. Bu noktada küçük nitelikli farklı anlayışlar dâhil olmak üzere insan için böylesi yüksek bir öneme sahip olan gelenek hakkında genellemeci bir bakış açısıyla yaklaşmak sağlıklı olmayacaktır.

Buraya kadar aktarılanlara binaen bu çalışma, Hz. İbrahim'in soyundan geldiğini söyleyerek övünen ve onun din geleneğini idame ettirdiğini düşünen bazı Yahudi ve Cahiliye Dönemi müşrik Araplarının din tasavvurlarının mahiyetini ve Hz. İbrahim'in din geleneğiyle ne derece örtüştüklerini beyan sadedinde ele alınacaktır. Böylece atalardan tevarüs eden dinin tarihin belirli safhalarında değişime maruz kalabileceği görülecek ve bu değişimin yeni nesillere de aktarılacak hakikate karşılık geldiğinin telkin edilebileceği anlaşılabilecektir. Bu bakımdan Hz. İbrahim'in dininin, onun soyundan gelen Yahudi ve Cahiliye Araplarınca -bilerek/bilmeyerek- nasıl tahrif edildiği örnekleme, geleneği gerektiği noktalarda eleştirebilmenin önemini de ortaya koyacaktır. Keza Hz. İbrahim de içerisinde doğduğu kavminin inancını eleştirmiş, onlara akli deliller getirmiş ve atalarının yanlış yolda olduklarını vurgulamıştır. Ancak bu çabası sonuçsuz kalmış, zira kavmi atalarının yolunun hak olduğunu kabul etmekten geri durmamıştır. Dahası bu durumun tarih boyunca birçok toplumda yaşandığı, gönderilen birçok peygamberin kavmini hakka davet ederken aldıkları "Atalarımızı bu yol üzere bulduk."¹ cevabı üzerinden görülmüştür. Bu kavimlerin peygamberlerin mesajını reddederken ortaya koydukları bu yaklaşımları da geleneğin insan üzerindeki gücü bağlamında okunabilecek niteliktedir. Zira bu durum, birçok toplum nezdinde, atalardan tevarüs eden dinin, geleneğin içerisinde taşındığı ve geleneğin de içinde yaşanılan toplumun geçmiş nesilleri tarafından sınanmış bir nitelik teşkil ettiği kabulünden hareketle okunduğunda daha anlaşılır olacaktır. Netice itibarıyla buraya kadar aktarılan bilgilerin pratik hayattaki karşılığının ne'liğini ortaya koymak, çalışmanın mesajını daha net izah edebilmeyi mümkün kılacaktır. Bundan mütevellit önsözdeki atalar dini anlatımına burada nokta koyulacak, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ilgili mesele detaylarıyla beyan edilecektir.

¹ Bakara 2/170; Mâide 5/104; En'âm 6/148; A'râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zuhrûf 43/22-24; Necm 53/23.

Bu çalışmayı ilk gününden son gününe kadar her yönüyle inceleyen, içeriğinden başlıklarına, sıralamasından dipnotuna kadar her köşesinde izi ve emeği bulunan, vaktini daima cömertçe harcayarak bu çalışmanın ve benim ilerlememde sonsuz katkıları olan, gerek akademiye gerekse de hayata dair bakış açımı oluşturmam da rol model olan, teşekkürlerimin hislerimin yanında kifayetsiz kaldığı çok değerli hocam Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER'e daimi teşekkürlerimi borç bilirim. Ayrıca birçok konuda görüş ve önerilerinden istifade ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Sami KILINÇLI'ya ve Dr. Öğretim Üyesi Orhan GÜVEL'e teşekkürlerimi arz ederim.

Diğer taraftan yardımlarını bir an dahi olsun üzerimden esirgemeyen, her zaman yanımda olan, beni bu yolda daima destekleyen çok değerli annem Fatma MENTEŞ'e, babam Ahmet MENTEŞ'e, kardeşim Barış MENTEŞ'e ve ablam Tuğba MENTEŞ'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezimi yazma sürecinde birçok kez vaktinden çaldığım, bana bu süreçte her zaman yoldaş olan, güler yüz göstermede hiçbir zaman cimrilik etmeyen, çaresiz hissettiğimde elimden tutan ve bana her zaman güç veren biricik eşim Melike DAĞTEKİN MENTEŞ'e de sayısız teşekkürü borç bilirim. Son olarak bu çalışmanın okunmasında değerli vaktinden esirgemeyen başta Ali METİN, Elif TANRIVERDİ, Merve DAĞTEKİN, Sezer ÇİMEN ve Cumali İNCİ olmak üzere tüm dostlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Savaş MENTEŞ

Adana / 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
1-Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	3

BÖLÜM I DİN VE ATALAR DİNİ

1.1. Din Kavramı	6
1.2. Atalar Dini	11

BÖLÜM II HZ. İBRAHİM DİNİ

2.1. Yahudiler ve Cähiliye Müşrik Arapları Nezdinde Hz. İbrahim	24
2.2. Hz. İbrahim'in Kavminin Dini	33
2.3. Haniflik	39
2.4. Hz. İbrahim'de Allah İnancı	42
2.5. Hz. İbrahim'de Melek İnancı	45
2.6. Hz. İbrahim'de Ahiret İnancı	46
2.7. Hz. İbrahim ve Kâbe İlişkisi	48
2.8. Hz. İbrahim'de Namaz İbadeti	51
2.9. Hz. İbrahim'de Hac İbadeti	54
2.10. Hz. İbrahim'de Oruç İbadeti	56
2.11. Hz. İbrahim'de Kurban İbadeti	58

BÖLÜM III

HZ. MUSA DÖNEMİ (MISIR) İSRAİLOĞULLARI ATALAR DİNİ

3.1. İsrailoğulları'nın Hz. Yusuf Döneminde Mısır'a Yerleşme Süreci	60
3.2. Hz. Musa'nın Mısır'daki Yaşadığı Dönemin Tarihendirilmesi	62
3.3. Mısır Atalar Dinine Bağlılığın Kökeni: Hz. Yusuf, Efrayim ve Menaşşe	63
3.4. Mısır'da Firavun'un Konumu	65
3.5. Hayvan Tapımı, Boğa/İnek Örnekleme	68
3.6. Somut Tanrı Tasavvuru	70
3.7. Gökyüzünün Kutsallığı	73
3.8. Bir Güç Sembolü Olarak Asa	78
3.9. Rüya'nın Mısır'daki Yeri	80
3.10. Rahip Sınıfı	83
3.11. Ölüm ve Sonrası İnancı	85
3.12. Geleneğin İdamesi: Mısır Rahip Sınıfı ve İsrailoğulları Din Adamları Örnekleme	88

BÖLÜM IV

CÂHİLİYE ARAP TOPLUMUNUN ATALAR DİNİ

4.1. Câhiliye Kavramı	91
4.2. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Putperestlik	92
4.3. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Allah İnancı	103
4.4. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Cin ve Melek İnancı	110
4.5. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Bazı Tapınma Nesneleri	118
4.6. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Ahiret İnancı	122
4.7. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Namaz İbadeti	126
4.8. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Oruç İbadeti	129
4.9. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Hac İbadeti	135
4.10. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Kurban İbadeti	140
SONUÇ	148
KAYNAKÇA	151
ÖZGEÇMİŞ	170

KISALTMALAR

b.	: İbn oğul/oğlu
Bkz/bkz	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik Eden
trs.	: Tarihsiz
vdğr.	: Ve diğerleri
yy.	: Yayın yeri yok.

GİRİŞ

1-Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tarih boyunca insanın başta anne babası olmak üzere atalarına saygı duyduğu ve onların yolunu takip etme eğilimi gösterdiği bilinmektedir. Nitekim insan bir ailede dünyaya gelmekte ve zihin dünyası da o ailenin içerisinde şekillenmektedir. Ailenin zihin dünyası ise içerisinde yetiştiği toplumun geleneğiyle şekil almaktadır. Böylece aileler, toplumlarının geleneklerini yeni nesillere aktarmakta ve bu durum silsile halinde varlığını korumaktadır. Nesilden nesle intikal eden gelenek ise bir anda meydana gelmemekte, toplumu oluşturan insanların uzun denebilecek bir zamanda onu yavaş yavaş inşa etmeleriyle gün yüzüne çıkmaktadır. Bunun temel sebeplerinden birinin, geleneğin muhtevastaki her bir unsurun çeşitli tecrübeler vasıtasıyla sınanarak kabul görme sürecinden geçmiş olmasına dayandığı ifade edilebilir. Keza bir toplumun kendini geliştirmesi ve daha ileriye gidebilmesi, yaptığı yanlışların yerine doğrularını ikame etmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla geleneğin, birçok hatanın neticesinde doğruya ulaşma türünden bir süreç geçirmiş olması da onun toplum nazarındaki itibarına hayli yüksek bir konum kazandırmaktadır. Yeni nesillerin birçok yanlış tecrübe etmesine gerek kalmadan bilmeleri de bu yanlışların vaktiyle test edilerek doğrusunun geleneğe eklemlenmiş olmasına dayanmaktadır. İşte geleneğin topluma kılavuzluk eden bu işlevi, yeni nesillerin onu benimsemesindeki başat faktörlerden birini teşkil etmektedir. Yeni nesiller nezdinde ataların, geleneği meydana getiren ve onun unsurlarının doğruluğunu yanlışlığını sınavanlar olarak kabul gördüğü ifade edilebilir. Bu da hem atalara hem de onlardan miras kalan geleneğe sıkı sıkıya bağlanma isteğinin arka planındaki etmenlerden biridir. Geleneğin içerisindeki dinî unsurların bütünü olarak izah edilebilecek atalar dini de gelenekle beraber taşındığı için hemen hemen onunla aynı muameleyi görmekte, dolayısıyla hem korunmakta hem de yeni nesillere aktarılmaktadır. Lakin geleneğin bütünüyle sınanmış şeylerden meydana geldiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Nitekim tarih boyunca insanlar muhtelif yanlışlar yapmış ve yapmaya da devam etmektedirler. Bu yanlışlar neticesinde de gelenekleri yeniden şekillenebilmektedir. Bu durumun dine bakan tarafında ise işler biraz farklılaşabilmektedir. Nitekim geleneğin içerisinde taşınan atalar dini, tümüyle pratik hayatla ilişkili olmayıp kimi noktalarda sınamaya tabi tutulamayabilir. Bu bakımdan bir toplumun tanrı tasavvuru, ahiret inancı gibi imanla ilişkili meseleleri; hac, oruç gibi dinî ibadetleri atalardan tevarüs ettiği

şekliyle varlığını idame ettirebilmektedir. Zira bunların deneme yanılma yoluyla uygulanan ritüeller değil; iman vasıtasıyla varlığı korunan gelenekler olduğu söylenebilir. Lakin bu geleneklerin bütün unsurlarının hakikate karşılık gelemeyebileceği de vakidir. İşte Kur'ân-ı Kerîm de bu noktada peygamberlerin gönderildiğini ve onların, atalar dinindeki yanlış unsurları ortadan kaldırarak yerine doğrusunu ikame etmeye çalıştığını bildirmektedir. Bu bakımdan Kur'ân da atalar kavramını temelde olumlu atalar dini ve olumsuz atalar dini şeklinde tesmiye edilebilecek iki sınıfa ayırmakta ve bu tasnifi de onların din gelenekleri merkezinde temellendirmektedir. Olumlu atalar dini Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb gibi peygamberlerin dinine karşılık gelmekte ve bu peygamberlere uyulması gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci olarak ise İslam'ın öğretileriyle uyuşmayan inanca sahip kimselerin atalarından miras kalan dini inancı beyan mahiyetinde serdedilen olumsuz atalar dini ifadelendirmesi yer almaktadır.

Buraya kadar aktarılanlara istinaden bu çalışmanın amacının, olumsuz atalar dinini örnekleriyle izah etmek olduğu söylenebilir. Nitekim vaktiyle gönderilmiş bazı peygamberlerin davetini kabul eden toplumların zamanla çeşitli saiklerin etkisiyle inançlarında bozulmalar yaşadıkları bilinmektedir. Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dinin tarihi süreçte dönüşüm geçirmesi bunun en çarpıcı örneklerinden birini teşkil etmektedir. İşte bu çalışma Hz. İbrahim'in soyundan gelen bazı Yahudilerin ve Câhiliye müşrik Araplarının, ataları Hz. İbrahim'in dinini –bilerek-bilmeyerek- ne şekilde tahrife uğrattıklarına ve gelenek aktarımının bu durumun gerçekleşmesindeki baskın rolüne ışık tutma amacı taşımaktadır. Ayrıca bahis konusu Yahudi ve müşrik Arapların atalarının, türlü saiklerin etkisiyle dinlerinin aslını dönüşüme uğratmaları ve yeni gelen nesillere dinin aslının bu olduğunu telkin etmeleriyle olumsuz atalar dininin ne şekilde teşekkül ettiğinin izahı da ortaya koyulmaktadır. Ek olarak Hz. İbrahim'in atalara taassupla bağlanmanın yanlışlığı öğretisinin kendi soyundan gelen bazı Yahudi ve Araplar tarafından dahi yerine getirilememiş olması noktasından hareketle atalar dininin ve gelenek aktarımının insan üzerindeki gücünün mahiyeti de örneklendirilmektedir.

İfade edilmelidir ki yukarıda da dile getirildiği üzere bu çalışma olumsuz atalar dini üzerine yoğunlaşmakta, bundan ötürü atalara yönelik ifadelendirmeler genel itibarıyla olumsuz içeriklerle sunulmaktadır. Ancak bu, atalar dininin sürekli eleştirilmesi ve yanlışlarının aranması gereken bir niteliğe sahip olduğu anlamına da gelmemektedir. Zira Kur'ân'da olumlu atalar dinine karşılık gelen Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb

gibi atalar tarafından tebliğ edilen Allah'ın dininin takip edilmesi istenmektedir.² Ayrıca bir toplumun daha hızlı ilerlemesi ve gelişmesi vaktiyle türlü hataların tecrübe edilerek inşa olunduğu bir geleneğe sahip olmasıyla da ilişkilidir. Şüphe yok ki kendisinden doğru şekilde istifade edildiği takdirde atalar dini hayli büyük bir öneme sahiptir. Nitekim atalar dininin asırlar boyunca teşekkül etmiş birikiminden yararlanmak insanoğlunun, sınanmış/test edilmiş türlü yanlışlardan uzak durmasına vesile teşkil edebilir. Böylece insanın vaktiyle başarısız olunmuş veya hataya düşülmüş bir durumu tekrardan yaşamasına gerek kalmadan rahatlıkla yeni durumlara adımlayabileceği söylenebilir.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu araştırma atalar dinine körü körüne bağlanmanın, atalardan tevarüs eden dinde bozulmalar yaşanmış olabileceğini gözden kaçırmaya sebebiyet vermesini Hz. İbrahim'in dinini idame ettirdiğini düşünen bazı Yahudiler ve Câhiliye müşrik Arapları üzerinden ele almaktadır. Bu noktada öncelikle din ve atalar dini kavramları izah edilmektedir. Daha sonra Hz. İbrahim'in dininin mahiyeti açıklanmakta ve Hz. Yusuf'un vefatından sonra Mısır'da yaşamış olan İsrailoğulları'nın dinleriyle Cahiliye müşrik Araplarının dinleri ayrı başlıklar altında incelenmektedir. Böylece soy ve inanç bakımından kendilerini ataları Hz. İbrahim'e nispet eden bazı Yahudi ve müşrik Arapların dinleriyle Hz. İbrahim'in dinini kıyaslama imkânı gün yüzüne çıkmaktadır. Yine bu yöntemle ilgili Yahudi ve müşrik Arapların, Hz. İbrahim'in dininin unsurlarından hangilerini ne şekilde tahrife uğrattıkları da birçok noktada kendini göstermektedir. Ek olarak tarihin belirli bir aşamasında bozulmaya uğrayan İbrahimî dinin, yeni gelen nesiller tarafından hakikat olarak algılanması noktasında atalara bağlılığın taassup seviyesinde olmasının sonuçlarına da değinilmektedir.

Yapılan bu çalışmada "atalar dini" ifadesinin kapsamı, içerisinde bulunulan toplumun geçmiş nesillerinden - din, dil, ırk vb. ilişkileri bulunmasa dahi- tevarüs etmiş olan inanç sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan Yahudilerin ve Câhiliye dönemi müşrik Araplarının, Hz. İbrahim'in diniyle ilişkileri farklı yönlerden ele alınmaktadır. Hz. İbrahim'in Mekke'de ciddi bir tesire sahip olması sebebiyle Câhiliye Araplarının dini, Hz. İbrahim'in dinindeki birçok unsuru dejenere olmuş haliyle idame ettirdikleri noktasından hareketle izah edilmektedir. Ancak Mısır halkının büyük çoğunluğunun, Mekke'deki gibi Hz. İbrahim kökenli olmaması, bölgedeki Yahudilerin

² Bakara 2/133; Yûsuf 12/38.

Hız. İbrahim'den tevarüs eden dini idame ettirme noktasında çok ciddi problemler yaşamaları ve Mısır halkının dinini benimsemeleri üzerinden incelenmektedir.

Bu çalışmada kullanılan temel kaynaklara bakarsak atalar dini izah edilirken özellikle şu eserlerden istifade edilmiştir: *Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi* (İbrahim Yıldız), *Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi* (Mehmet Tözluyurt), *Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme* (Fevzi Yiğit), *Kur'an'ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü* (Abdülcélil Candan), *İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair* (Metin Doğan).

Hız. Yusuf'un vefatından sonraki dönemde Mısır'da yaşayan Yahudilerin dinlerine dair temelde şu kaynaklara başvurulmuştur: İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i (Kadir Albayrak), Mitlerin Kısa Tarihi (Karen Armstrong), Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism (Jan Assman), Tanrı'nın Asi Çocukları: 'Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler (Cengiz Batuk), The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology (E. A. Wallis Budge), Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti (Afet İnan), Sâmirî'nin Buzağısı (Yasin Meral), Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hız. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme (İbrahim Emre Şamlıoğlu), Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Yusuf KİSSASI (Kerim Şükrü Ünlü), The Egyptian World (Toby Wilkinson).

Câhiliye Dönemi müşrik Arapların dinlerine dair temelde başvurulmuş kaynaklar şunlardır: *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Cevad Ali), *Bulûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab* (Mahmûd Şükrî Âlûsî), *Cahiliye Araplarının İlahları* (ed. M. M. Söylemez), *Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (Ali Osman Ateş), *Cahiliye Araplarının Ahiret İnanıcı* (ed. M. M. Söylemez), *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (Mahmut Kelpetin), *Kitâbü'l-Esnâm* (İbnü'l-Kelbî), *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (Toshihiko Izitsu), *Cahiliye Döneminde Mekke* (Yaşar Çelikkol), *Hız. Muhammed Mekke'de* (W. Montgomery Watt), *Cahiliye Tarihinin Kaynağı Olarak Kur'ân* (Adnan Demircan), *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması* (Saadettin Merdin), *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye* (Murat Sarıcık), *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (İbrahim Usta), *İslâm'dan Önce Araplar'da Din* (Mustafa Çağrııcı), *Kur'ân Öncesi Arap Toplumunda Dini Düşünce ve İbadet* (Süleyman Ateş), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Tahiru'l-Mevlevi) (Tahir Olgun).

Tefsir kaynakları olarak ise temelde şu eserlerden istifade edilmiştir: *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî), *Tefsîru'l-Kebîr*

(*Mefâtihu'l-Ğayb*) (Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* (Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer Zemahşerî), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (İbn Âşûr), *Kur'an Yolu Tefsiri* (Hayrettin Karaman vdğr.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Reşîd Rızâ), *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî), *Hak Dini Kur'ân Dili* (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî), *Safvetü't-Tefâsîr* (Muhammed Ali es-Sâbûnî),

Kur'ân meali olarak Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarının Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli ve Mustafa ÖZTÜRK'ün Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli) Çeviri mealleri esas alınacaktır.

Bu çalışma konusu itibariyle oldukça geniş bir alanda literatür taraması yapmayı gerekli kılmıştır. Nitekim atalar dinini izah etme gayesiyle Hz. İbrahim ve kavminin, bazı Yahudilerin ve Câhiliye Dönemi müşrik Araplarının dinlerinin mahiyeti çeşitli eserler vasıtasıyla ele alınmıştır. Hatta Hz. Yusuf'un vefatı sonrası Mısır'da ikamet eden İsrailoğulları'nın atalar dinlerindeki değişimin örneklendirildiği kısım dışındaki bütün bölümlerin hemen hepsine dair müstakil çalışmalar yapılmıştır. Ancak önemle ifade edilmelidir ki yukarıda aktarılan eserler bu çalışmada incelenen toplumların dinlerini genellikle olduğu şekliyle açıklama yolunu tercih etmiştir. Bizim çalışmamızın, bahsedilen bu eserlerden ayrılan yönü ise mezkûr toplumların atalar dinlerinin aslî halinin nasıl bir süreç içerisinde, hangi saiklerin etkisiyle bozulmaya uğradığını göstermeye yönelik olmasıdır. Bu bakımdan yapılan bu çalışmanın konusu, içeriği ve ele alınışı itibariyle yeni olduğunu ve alana önemli bir katkı sunacağını ifade edebiliriz.

BÖLÜM I

DİN VE ATALAR DİNİ

1.1. Din Kavramı

Dil âlimlerinin büyük çoğunluğunun Arapça deyn kökünden geldiğini kabul ettikleri *din* kelimesi sözlükte “boyun eğmek”, “itaat etmek”, ibadet etmek”, borçlanmak”, “ceza, “İslam”, “adet”, “hesap” gibi anlamlara gelmektedir.³ Müslüman müellifler kelimenin Arapça kökenli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁴ Ancak Ârâmîce-İbranice de “hüküm”, Eski Farsça’da ise “din” anlamına geldiği belirtilen bu kelimenin İbranice, Habeşçe, Ermenice, Süryanice veya Farsça’dan Arapça’ya geçmiş olabileceğini vurgulayan müsteşrikler de bulunmaktadır.⁵

Din kelimesi İslam öncesi dönemde de kullanılmış olup “adet”, “huy”, “karşılık” “vermek” ve “ta’at” gibi temel anlamların yanı sıra “ameller sistemi” ve “hac” olarak da ifade edilmiştir.⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de “yedînûn”⁷, “medînûn”⁸ ve “medînîn”⁹ şeklindeki müştaklarıyla beraber doksan beş yerde geçen din kelimesi “zül”, “yönetme”, “yönetilme”, “itaat”, “hüküm”, “tapınma”, “tevhid”, “İslam”, “şeriat”, “hudûd”, “adet”, “ceza” ve “hesap” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰

İçerisinde din kelimesi geçen sûrelerden 49’u Mekkî, 46’sı da Medenî sûre grubunda yer almaktadır. Mekke devri kendi içerisinde ikiye ayrıldığında ki bu dönemi üçe ayıranlarda olmuştur, kelimenin ilk dönemde genel olarak “din günü”, “hesap”,

³ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-Lüga*, thk. Yakub Abdu’n-Nebî, Dâru’l-Mısriyye, trs., XIV, 181; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut trs., s. 175, Mustafa, İbrahim vdğr., *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Mektebetü’ş-Şurûki’d-Devliyye, 2003, s. 308.

⁴ Çalışkan, İsmail, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 38; Harman, Ömer Faruk, *Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 72.

⁵ Haddad, Yvonne Yazbeck, “Kur’an’da ‘Din’ Teriminin Anlamı”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: 9, sayı: 9, s. 631; Harman, *Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı*, s. 71; Kartopu, Ayşe, *Dinler Tarihinde Dinin Tarihiyle İlgili Farklı Görüşler*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009, s. 8; Günay, Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1987, cilt: 28, sayı: 1, s. 214.

⁶ Küçük, Abdurrahman, “Kur’an’da Din ve Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmalar-II Sempozyumu* (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya), Dinler Tarihi Derneği Yayınları/2, Ankara 2000, s. 4; Kartopu, *Dinler Tarihinde Dinin Tarihiyle İlgili Farklı Görüşler*, s. 9; Harman, *Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı*, s. 73.

⁷ Tevbe 9/29.

⁸ Sâffat 37/53.

⁹ Vâkıa 56/86.

¹⁰ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah el-Kebîr vd., Dâru’l-Maârif, Kahire trs., s. 1469-1470; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü’l-Lüga ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr ‘Âttâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1990, 2117-2119; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 175; Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 312.

“ceza-mükâfat günü” anlamlarında kullanıldığı¹¹ ve temel vurgunun kişinin amelleri ve imanı bağlamında ahirette bulacağı karşılık olduğu görülmektedir. Mekke devrinin ikinci yarısında ise din lafzının anlam alanı, “iman-amel” ve “ahiret” vurgusundan “tevhid” ve “teslimiyet”e doğru bir dönüşüm geçirmektedir.¹² Bu bakımdan din, inananların yönünü tamamen Allah’a çevirmesini ve hükmün sadece ona ait olduğunun bilinmesini ifade etmekte ve ayrıca yerde ve gökte bulunan her şeyin tek sahibinin Allah olduğunu¹³ insanlara bildirmektedir.

Medine döneminde ise kelime, “kişinin hayatını Allah’a bağlı bir şekilde idame ettirmesi”, “Müslüman çevreye karşı görevlerini yerine getirmesi” ve “gerçek güç ve hükümlerlik sahibinin Allah olduğunun kabul edilmesi”¹⁴ anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Buraya kadar aktarılanlara ek olarak Kur’ân bu kelimeyi yalnızca İslam’ı ifade edecek şekilde kullandığı gibi,¹⁶ başka inanç ve ibadet sistemlerini de din olarak ifade etmektedir. “Sizin dininiz size, benim dinim bana!”¹⁷ ve “Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O’dur.”¹⁸ ifadeleri Kur’ân’ın İslam dışındaki inanç sistemlerini de din olarak tanımladığını göstermektedir. Ancak Kur’ân, “Şüphesiz Allah katında din İslam’dır.”¹⁹ âyetiyle kelimenin kapsamına dâhil ettiği her inanç sisteminin hak olmadığını belirterek din kelimesiyle İslam’ı müradif olarak zikretmektedir. Bu bakımdan Kur’ân’a göre Allah nezdinde yeryüzündeki bütün insanlar için tek doğru din vardır ve özelde Hz. Muhammed’e gönderilen dini ifade eden İslam,²⁰ bütün peygamberlerin gönderildiği toplumlara getirmiş oldukları inanç sisteminin genel adı olmuştur.²¹

Din kelimesiyle ilişkili diğer bir kavram olan *millet* kelimesi, Kur’ân’da sekizi²² Hz. İbrahim’e (millele İbrahim) altısı da putperest nitelikli inançlar ile²³ Yahudi ve Hıristiyanların dinine²⁴ atıfla kullanılmaktadır. Bu kelime, Allah tarafından peygamberler

¹¹ Harman, *Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı* s. 82; Haddad, “Kur’an’da ‘Din’ Teriminin Anlamı”, s. 634.

¹² Harman, “Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı”, s. 82.

¹³ Nahl 16/52.

¹⁴ Bakara 2/193; Enfâl 8/39.

¹⁵ Harman, “Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı”, s. 84; Haddad, “Kur’an’da ‘Din’ Teriminin Anlamı”, s. 636.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/19.

¹⁷ Kâfirûn 109/6.

¹⁸ Fetih 48/28.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/19.

²⁰ Mâide 5/3.

²¹ Âl-i İmrân 3/85; Nisâ 4/125; Mâide 5/3; Şûrâ 42/13;

²² Bakara 2/130, 135; Âl-i İmrân 3/95; Nisâ 4/125; En’âm 6/161; Yûsuf 12/38; Nahl 16/123; Hac 22/78.

²³ A’râf 7/88, 89; Yûsuf 12/37; İbrâhîm 14/13; Kehf 18/20; Sâd 38/7.

²⁴ Bakara 2/120.

vasıtasıyla kulları için tayin ettiği hükümleri ifade etmektedir.²⁵ Ancak millet kavramı dinin sadece aslî şeklini değil, onun dejenere olmuş halini de tanımlamaktadır. Zira “Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklar.”²⁶ âyetinde millet lafzı, İslam dinince yozlaşmış olan Yahudilik ve Hristiyanlık için kullanılmaktadır.²⁷ Muhammed Abduh (ö. 1905), millet kelimesini kulların, Allah tarafından sorumlu tutuldukları mükellefiyetlerin bütününe karşılık geldiği şeklinde ifade etmektedir.²⁸ Ayrıca Abduh, çoğu müfessirin *akaid ve şeriatın esası* anlamında kullanmış oldukları *ümme* lafzını millet manasına karşılık gelecek şekilde ele aldıklarını aktarmaktadır.²⁹

Dinin aslen kişisel inancı³⁰, milletin ise dine mebni toplumsal yapıyı ifade etmekte olduğu ve bu bakımdan millet kelimesinin toplumsal düzeyde dine karşılık geldiği vurgulanmaktadır.³¹ Dolayısıyla Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed kendi milletlerine yani dinlerine tabi olmadıkça memnun olmayacaklarını dile getirdikleri bildirilen âyette³² dinin bir tür ifadesi olan kişisel inanç ve ibadetlerin zamanla toplumda bir üst yapı halini aldığı ve bireysel dinin topluma mâl olarak kolektif bilinç sistemine dönüştüğü görülmektedir.³³ Bu bağlamda yukarıda ifade edildiği üzere din kavramı Mekke’deki anlam alanından Medine’deki kullanımına geçerken, bireysellikten toplumsallığa intikal eden bir anlam çerçevesi kazanmakta ve Medine toplumunu şamil hale gelerek Millet-i Medine’yi meydana getirmektedir.

Dinin, bazı kimseler tarafından kabul edilmese de³⁴ genel uzlaşî noktasında insanlığın ilk dönemlerinden bu yana varlığını bir şekilde idame ettirdiği dile getirilmektedir.³⁵ Bu minvalde tarih boyunca varlığını bir şekilde sürdürdüğü ifade edilen

²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 175.

²⁶ Bakara 2/120.

²⁷ Karaman, Hayrettin vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, I, 199-201.

²⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947, III, 257-258; Döner, Ertuğrul, “Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ’nın Din Anlayışı (Menâr Tefsiri Örneği)”, *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Mehmet Sait Uzundağ-Yılmaz Arı, Gece Kitaplığı, 2022, s. 77.

²⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, II, 276-277.

³⁰ Harman, “Kur'an-ı Kerim’de Din Kavramı”, s. 85.

³¹ Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 14.

³² Bakara 2/120.

³³ Güler, İlhami, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler”, *İslâmiyât I*, 1998, cilt: 1, sayı: 4, s. 5; Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 215.

³⁴ Brelich, Angelo, “Dinler Tarihine Giriş”, çev. Mehmet Aydın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2001, sayı 11, s. 9.

³⁵ Birand, Kamıran, “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1961, s. 16; Anamur, Süleyman, “Din Nedir ve Ne Değildir?”, *Dini İlmi Fikri Mecmua*, İstanbul 1973, sayı: 28, s. 20; Kılıç, Cevdet, “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1999, sayı: 4, s. 109; Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 222; Yüksel, Emrullah, “Din Fenomeni”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat*

din kelimesini olabildiğince sarıh bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun genel-geçer bir ifadelendirmesinin olup olmadığını, gelenekle, kültürle ilişkisinin mahiyetinin neliğini, farklı inanç ve ibadet sistemlerinde ortak noktalarının bulunup bulunmadığını ve onun hangi şekillerde anlaşılıp aktarıldığını ele almak faydalı olacaktır.

Kamıran Birand, Albert Lang'ın (ö. 1875), din kavramına “dindar kişinin bilincinin, din olarak algıladığı şey”e tekabül ettiği şeklinde anlam yüklediğini aktarmaktadır.³⁶ William P. Alston (ö. 2009), James Martineau'nun (ö. 1900), dini “her daim hayatta olan bir Tanrı'ya, yani Lâhuti bilinç ve İstemin evrene hükmettiğine ve insanlıkla ahlaki ilişkileri muhafaza ettiğine olan inanç” bağlamında nitelediğini zikretmektedir. F. H. Bradley (ö. 1924) ise din lafızını “varlığımızı bütün cihetiyle iyiliğin hakikatini anlatma gayreti” olarak nakletmektedir.³⁷ C. P. Tiele (ö. 1902), dine başka bir yönden bakarak onu “aklın kusursuz ve saygılı düzen veya çerçevesi” olarak ele almaktadır.³⁸ Süleyman Anamur ise dini, kula Allah karşısında acizliğini öğreten, onun içgüdülerinde hâkimiyet kurmasında aracı vazifesi gören ve nereden geldim nereye gidiyorum gibi sorularına cevap veren şey olarak tanımlamaktadır.³⁹ Anamur'un işlevsel çerçevede ifadelendirdiği din kelimesine Ömer Çam da benzer bir açıdan yaklaşarak onu, medeniyetin toplumu korkutan tahripkâr gücünü önleyen, fânîlik düşüncesinin insanı huzursuz eden tarafını ortadan kaldıran ve ruh sağlığını olumlu yönde etkileyen bir tanımlamaya karşılık gelecek şekilde açıklamaktadır.⁴⁰ Bunlara ek olarak “vazifelerin ilahi emre dayandığını kabul etme” (Kant), “İnsanlık Kültü” (August Comte), “halk metafiziği” (Schopenhauer), “dini bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemi” (E. Durkeim)⁴¹ gibi muhtelif tanımlamalara konu olan din kelimesi, kişinin zihin kalıplarıyla, gelenek ve kültürüyle mecz olmuş bir mahiyettedir. Bu bağlamı daha da derinleştirmek ve din tanımını etkileyen unsurları görmek için Karl Marx (ö. 1883) ve Sigmund Freud (ö. 1939) üzerinden örneklendirme yapmak yerinde olacaktır.

Fakültesi Dergisi, İstanbul 1999, sayı 1, s. 79; Erdem, Mustafa, “Din ve Terör Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2004, cilt: 7, sayı: 20, s. 9; Çolak, Ali, “Fert ve Toplum Açısından Din”, *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2009, cilt: 45, sayı: 3, s. 10; Arslan, Hasan, “Dinle İlgili Düşünce, Tanım ve Algılar”, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 5, s. 259; Yusufiyan, Hasan, “Dinin Menşei”, *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2014, cilt: 3, sayı: 9, s. 7; Kartopu, *Dinler Tarihinde Dinin Tarifıyla İlgili Farklı Görüşler*, s. 20.

³⁶ Birand, “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında”, s. 17.

³⁷ Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 224.

³⁸ Alston, William P, “Din”, çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, cilt: 18, s. 163-164; Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 224.

³⁹ Anamur, “Din Nedir ve Ne Değildir?”, s. 20-21.

⁴⁰ Çam, Ömer, “Din, Dil, Kültür ve Eğitim”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1994, sayı: 1, s. 21,

⁴¹ Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 225, 226.

Şu da ifade edilmelidir ki konuyu izah sadedinde örneklendirme yapılacak mezkûr kişiler özel bir gerekçeye binaen değil; bütünüyle gelişigüzel olarak seçilmiştir.

Karl Marx, filozof ve ekonomist olmasının yanı sıra bilimsel sosyalizmin de⁴² kurucusudur. O yukarıda zikri geçen alanlarda etkin bir şahıs olduğu ve zihin dünyasında bu kelimelere önemli bir yer verdiği için, din kelimesine yüklediği anlam da bu zihin kodları kapsamında oluşmuştur. O, bir afyon olarak dinin, bu dünyada sıkıntı içerisinde olan insanlara gelecekte, ahirette iyi bir hayat sunma vaadiyle onları rüya içerisinde uyutmakta olduğunu ve insanın hayatında olumsuz bir etki yaptığını ifade etmektedir.⁴³ Ayrıca dinin insanları uyuşturduğu için onların nesnel gerçeklikten uzak bir şekilde mutlu olmalarını sağladığını ancak bu durumun insanların gerçek mutluluk adına savaş vermelerine engel olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴ Psikolojinin önemli alt dallarından biri olan psikanaliz biliminin⁴⁵ kurucusu olan Sigmund Freud ise din kelimesine psikolojik temelli bir doğrultuda yaklaşmış ve onu iki farklı şekilde ifade etmiştir. Birincisi; insanlığın animistik, dinsel ve bilimsel olmak üzere üç aşamadan geçtiği ve dinlere temel teşkil edecek unsurların animistik dönemde gün yüzüne çıktığı kanısıdır. Bu bakımdan Freud dinin, çocukları tarafından mağlup edilen ve onlar tarafından yenilen yaşlı babanın ilerleyen süreçte bir hayvan üzerinden totem kültürüne dönüştürülmesi olarak açığa çıktığını izah etmektedir. Freud, bu bağlamda dinin, çocukların pişmanlık ve suçluluk duyguları neticesinde yavaş yavaş neşvünema bulduğunu belirtmektedir. Freud'un dinin temeli çerçevesinde ileri sürdüğü ikinci tezi ise, bir öncekinde olduğu gibi psikolojik temellidir ve O, insanın üç temel güdüsünü (ensest, yamyamlık ve öldürme isteği) ve bunların bastırılmasını din ile ilişkilendirmektedir.⁴⁶

Buraya kadar aktarılan tanımlardan anlaşılacağı üzere “Din nedir?” sorusuna genel-geçer bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Din tanımı, onu ortaya koyan kişinin mensup olduğu dinden bağımsız objektif bir muhtevaya sahip ol(a)mamaktadır.⁴⁷ Zira din, içerisinde bulunduğu toplumun duygu ve düşüncelerini derinden etkilediği için,

⁴² Bilimsel Sosyalizm terimi Friedrich Engels tarafından kullanılan, Karl Marx'ın öncülük ettiği sosyal-politik-ekonomik teoriyi tanımlar. Ütopik sosyalizme karşı, diyalektik materyalizme dayalı, eleştiren-yargılayan bilimsel olgular çerçevesinde evrensel tezler öne sürer.

⁴³ Chevalier, Jean, “Din Fenomeni”, çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1986, cilt: 28, s. 102; Akdoğan, Ali, “Din, Kültür ve Medeniyet Etkileşimi”, *Tabula-rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, 2002, sayı: 6, s.115.

⁴⁴ https://tr.wikipedia.org/wiki/Din_halk%C4%B1n_afyonudur (11.03.2022 Saat 21:23)

⁴⁵ Hastaların zihinsel süreçlerinin bilinçdışı unsurları arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışan, psikoloji biliminin alt dallarından biridir.

⁴⁶ Detaylı bilgi için bkz. Acar, Muhammet Cevat, “S. Freud'un Din İle İlgili Görüşlerinin Analizi”, *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1*, (Sempozyum: 8-9 Mayıs 2015, Mardin), s. 178-180.

⁴⁷ Çolak, “Fert ve Toplum Açısından Din”, s. 9.

o dine mensup bireyin başkalarının sahip olduğu inançlara yaklaşımı objektiflikten uzaklaşmaktadır.⁴⁸ Geçtiğimiz yüz yıl müddetinde dahi yüzden fazla din tanımı dile getirilmiştir.⁴⁹ Önemle ifade etmek gerekir ki, yapılan tanımların bazıları dinin ahlak boyutu üzerinden beyan edilirken diğer bir kısmı ritüel veya inanç merkezinde ele alınmakta ve böylece tanımlar birbirinden belirli yönleriyle ayrıışmaktadır.⁵⁰ Buraya kadar aktarılan din tanımlarının muhteva ve nicelik bakımından epey geniş bir yer kaplamasının, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğu kabulünün yanlışlığını gösterdiği ifade edilmiş ve böylece insanlığı şamil ortak bir din tanımının mümkün olmadığı dile getirilmiştir.⁵¹ Diğer bir deyişle din söylemlerinin genellikle tarihin bir döneminden hareketle ele alınarak izah edilme çabası da dini sınırlı bir ölçek içerisinde hapsederek onun genel geçer bir tanımının yapılması önünde engel teşkil etmektedir.⁵²

Sonuç olarak din tanımı yapmak, kişinin içerisinde bulunduğu zihin dünyası çerçevesinde şekillenmektedir. Zira hemen herkes görmek istediği veyahut görebildiği yerin fotoğrafını çekmektedir.⁵³ Keza dindar bir bireyin, mutasavvıfın veya kelamcının din tanımları birbirinden farklı olabileceği gibi sosyolog, psikolog, antropolog vb. kimseler için de dinin farklı farklı anlam alanları olacaktır.⁵⁴ Nitekim her insanın hayata bakış açısı, dini algılama biçimi, büyüdüğü ortam ve aldığı eğitimin şekillendirdiği zihin dünyası birbiriyle aynı değildir. Bu da kişinin kavramlara yüklediği anlamın, mezkûr saiklerin etkisiyle şekillenebileceğini göstermektedir.

1.2. Atalar Dini

“Öncekiler, herhangi bir iş veyahut mesleğin kurucusu ve önde gelenleri” anlamlarını muhteva olan Arapça eb (baba)’in çoğulu *âbâ* kelimesi Kur’ân’da altmış üç defa zikredilmekte ve temelde “babalar silsilesini” ifade etmektedir.⁵⁵ Kur’ân bu kelimeyi esasen iki sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olumlu atalar ifadelendirmesi diyebileceğimiz Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Ya’kûb gibi peygamberlere

⁴⁸ Smart, Ninian, “Din ve İnsan Tecrübesi”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1992, s. 424-425.

⁴⁹ Brelich, “Dinler Tarihine Giriş”, s. 10.

⁵⁰ Alston, “Din”, s. 165; Brelich, “Dinler Tarihine Giriş”, s. 10.

⁵¹ İdinopolos, Thomas A., “Din Nedir”, çev. Temel Yeşilyurt, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1999, sayı: 5, s. 155.

⁵² Bardakoğlu, Ali, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2002, cilt: 4, sayı: 4, s. 65.

⁵³ Günay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, s. 223.

⁵⁴ Arslan, Hasan, “Dinle İlgili Düşünce, Tanım ve Algılar”, s. 254.

⁵⁵ Uludağ, Süleyman, “Abâ”, *DİA*, İstanbul 1998, I, 4.

karşılık gelmekte ve bu peygamberlere uyulması gerektiği vurgulanmaktadır.⁵⁶ İkinci olarak ise İslam'ın öğretileriyle uyuşmayan inanca sahip kimselerin atalarından miras kalan dini inancı beyan mahiyetinde serdedilen olumsuz atalar ifadelendirmesi yer almaktadır.⁵⁷

Atalar, insanlık tarihi boyunca toplumlar nezdinde oldukça önemli bir konum teşkil etmişlerdir. Atalara duyulan sevgi ve bağlılığın temelinde muhtelif motivasyonlar yer almıştır. Bu motivasyonların neliğine dair bir ittifakın bulunmadığını söylemekle beraber insanoğlunun anne-babası başta olmak üzere geçmişte yaşamış akrabalarının hayata ilişkin tutum ve davranışlarına epey güven duydukları bilinmektedir.⁵⁸ Keza ataların izinden ayrılmak, sonucu bilinmeyen bir yola girmek şeklinde tasavvur edilmiş ve dolayısıyla reddedilmiştir.⁵⁹ Ayrıca atalar, nesiller arası köprü işlevi gören ve kolektif bilincin devamlılığını sağlayan bir unsur olarak da idrak edilmiştir. Bu kabullerden ötürü bazı toplumlar nezdinde bir inancın doğruluğu ya da yanlışlığı o inancın kalp veya akıl merkezinde onaylanmış olmasından ziyade ataların yolu üzere bulunup bulunmamakla ölçülmüştür.⁶⁰ Şu da ifade edilmelidir ki atalarına saygı ve sevgi besleyen toplumların bu duygularını yoğun olarak hissetmeleri neticesinde onları, ölümlerinden sonra da türlü şekillerde yaşatma düşüncesi gün yüzüne çıkmıştır.⁶¹ Bu, atalar kültü olarak ifade edilen ölmüş aile üyelerinin yaşayan insanlarla ilişkilerini sürdürdükleri anlayışından dolayı onlara saygı, tazim ve korkuyla yaklaşılması tasavvurunu yansıtmaktadır.⁶² Burada atalar kültürünün ifade edilme gayesi insanın, atalarını ne derece yüceltebileceklerini gösterme amacına matuftur.

Buraya kadar aktarılanlara binaen denebilir ki bu çalışma atalara gösterilen yüksek ilginin ortaya çıkardığı neticelerden biri olan atalar dinini izah etme ve örneklendirme şeklinde bir gayeyi bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda evvel emirde atalar dininin oluşumu ve mahiyeti açıklığa kavuşturulmalıdır. Ayrıca atalar dininin gelenek,

⁵⁶ Bakara 2/133; Yûsuf 12/6, 38.

⁵⁷ Bakara 2/170; Mâide 5/104; En'âm 6/148; A'râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zuhrûf 43/22-24; Necm 53/23. Ayrıca bkz. Tümer, Günay, "Âbâ", *DİA*, İstanbul 1998, V, 5.

⁵⁸ Yıldız, İbrahim, "Kaynakları Açısından Kur'an Halk İnançları Eleştirisi", *Journal of Analytic Divinity*, 2022, cilt: 6, sayı: 1, s. 296.

⁵⁹ Yıldız, İbrahim, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 13, sayı: 26, s. 182.

⁶⁰ Tözluyurt, Mehmet, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", *Bilimname Dergisi*, 2014, cilt: 26, sayı: 1, s. 146.

⁶¹ Arslan, Hammet, "Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 3, sayı: 6, s. 9.

⁶² Tümer, Günay, "Atalar Kültü", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 42.

taassup, asabiyet ve taklit gibi bireysel ve toplumsal olgularla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda ilgili kavramların atalar diniyle bağlantısını ortaya koyma gerekliliği doğmaktadır.

Zihinsel ve duygusal olarak gelişmeye müsait bir yapıyla dünyaya gelen insan, bu gelişimini sürdürebilmek için içerisinde bulunduğu toplumdan faydalanma ihtiyacı hissetmektedir. Bu itibarla sosyal bir varlık olarak düşünülen insanın tutum, düşünce ve davranışları, içinde yaşadığı toplumun geleneğiyle şekillenmektedir. Hatta o, kendini tanımlarken ben demek yerine biz demeyi tercih etmektedir.⁶³ Bu bakımdan gelenek herhangi biri tarafından ilkin ortaya konan, zamanla insanları çevreleyen, gerek yazılı gerek sözlü olan ve diğer nesillere aktararak sürekliliği sağlanan, iyi veya kötü olarak toplumu şekillendiren, doğru ve yanlış içerisinde barındırma ihtimali bulunan davranış ve uygulamalara karşılık gelmektedir.⁶⁴ Örf kelimesiyle de ilişkili olarak kullanılan gelenek kavramı, neredeyse örfle aynı anlam alanına sahiptir ve örf de bir toplumun tarihi süreç içerisinde geçmişten devralmış olduğu düşünce, davranış biçimleri ve kurumların bütününe karşılık gelen bir cins isimdir.⁶⁵ Gelenek öylesine büyük bir etki gücüne sahiptir ki hemen her medeniyetin teşekkülünde ciddi bir role sahip olmuştur. Böylesi bir gücü içerisinde barındırması da onun bir anda değil, uzun bir müddet dâhilinde tekâmül etmesine ve dolayısıyla toplumun doğru yanlış süzgecinden geçmiş olmasına bağlıdır. Bu minvalde geleneğin sınırlarının oldukça geniş bir alana yayıldığı ve inanç sistemleriyle etkileşime girdiği söylenebilir. Dahası inanç sistemleri ve gelenek arasında karşılıklı bir etkileşim ve iç içeliğin bulunduğu ifade edilebilir.⁶⁶ Bu bağlamda bir toplumun inanç sistemi geleneğin içerisinde taşınarak yeni nesillere intikal etmektedir. Geleneğin içerisindeki dini unsurların bütününe ifade eden atalar dinini daha net anlayabilmek için geleneğin halk nezdinde ciddi bir karşılık görmesine neden olan birtakım tutum ve davranışların bilinmesi gerekmektedir. Bu bakımdan denebilir ki toplumların oluşum süreçlerinde önemli bir rolü bulunan ve içtimai ilişkileri düzenleyen geleneksel kültürler, tabular, efsaneler ve bağlılıklar mevcuttur. Bunlardan bazıları zaman içerisinde kutsal addedilerek ve yüceltilerek toplumdan topluma aktarılmış ve böylece geleneğin devamlılığı sağlanmıştır. Bir kuşağın neredeyse hiç tanımamış olduğu önceki kuşakların

⁶³ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 202-203.

⁶⁴ Bkz. Tözluyurt, Mehmet, *Kur'an'da Gelenek Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 5-26; Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 134.

⁶⁵ Bingöl, Abdulkerim, "Kur'an'ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı", *Hakkari İlahiyat Dergisi*, 2022, sayı: 1, s. 80.

⁶⁶ Bingöl, "Kur'an'ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı", s. 76.

uygulamalarının doğru olduğu yönündeki inancı ise bu istimrarı temin eden en önemli husus olarak karşımıza çıkmıştır. Bu minvalde gelenek kimi zaman insanoğluna neyi, neden, nasıl yaptığını sorgulatmadan yaptırma gücüne sahip olduğunu en açık şekilde göstermektedir.⁶⁷ Geleneğin bu gücünün temelinde onun, atalar tarafından denenmiş ve doğrulanmış olduğu inancı yatmaktadır. Bu çerçevede gelenek insana neyi ne şekilde yapacağını, doğru ve yanlışın neye tekabül ettiğini zaten bildirmiş ve güven duygusu, geleneğin yürütücü gücü haline gelmiştir.⁶⁸ Bu durumun sürekliliği birtakım sorunlara yol açabilmiş ve bireylerin hayata bakış açısını sınırlandırabilmiştir. Nitekim Kur'an mezkûr durumun Câhiliye Araplarında olduğu gibi birçok farklı toplumda da karşılık bulduğunu haber vermektedir.⁶⁹ Ataların mutlak doğruyu temsil ettikleri görüşünün muteber addedildiği toplumlar sahip oldukları gelenekleri nasıl atalarından devraldırlarsa aynı biçimde kendileri de bu geleneği yeni nesillere aktarmakla doğru yaptıkları kanaatini taşımaktadırlar. Fakat zamanla toplumların yavaş yavaş inşa ettikleri gelenekleri kendilerini her yönden kuşatmakta ve onları esaret altına almaktadır.⁷⁰ Nitekim geleneğin eleştirilmesi veya değiştirilmesi çabasının toplum itibarında olumsuz karşılık göreceği oldukça muhtemeldir. Çünkü sorgulanmadan uygulanan davranışların temelinde belirli bir kural veya kanıdan ziyade sevgi ve alışkanlıklar yer almaktadır. Bu sevginin altında yatan sebep ise atalardan gelene hürmetten ve onların yanlış yapmayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁷¹

Geleneğin içerisinde bulunan etmenler, onu yaşatan toplum tarafından zamanla birtakım değişimlere maruz kalarak farklılaşabilmekte, gelenek insanı, insan da geleneği şekillendirebilmektedir. Geleneğin belirgin niteliklerinden biri de, içerisinde bulunduğu toplumun önemli bir kesiminin onu sahiplenerek yeni nesillere aktarma çabasının öznesi olmasıdır. Zira insanoğlu kendisini, atalarından devraldığı gelenek mirasını sonraki nesillere aktarmakla sorumlu addetme eğilimine sahiptir. Sözü edilen eğilimin en belirgin örneklerini dini alanda görmek mümkündür. Bu minvalde atalardan tevarüs eden din ve kültür toplum nezdinde muteber sayılmakta; ataların inanç sistemi yeni neslin inanç sistemi halini almaktadır. Yeni neslin inanç ve kültür sisteminin geçmiş nesillerin zihin dünyasıyla yoğrulması sonucunda, birçok toplumda görüldüğü üzere atalar dini ortaya

⁶⁷ Çetin, Halis, "Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2005, sayı: 3, s. 156; Yıldız, İbrahim, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", s. 178-179; 198-199.

⁶⁸ Çetin, "Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek", 168.

⁶⁹ Bakara 2/170; A'râf 7/70; Yûnus 10/78.

⁷⁰ Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", s. 180-181.

⁷¹ Yıldız, "Kaynakları Açısından Kur'an Halk İnançları Eleştirisi", s. 296, 307-308.

çıkılmaktadır. Burada atalar dini ifadelendirmesiyle kastedilen durumun, ne Yahudiler'in ataları Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb'un yaşadıkları "atalar dönemi"yle,⁷² ne onların dinin başlangıcı olarak kabul ettikleri ataları İbrahim'in tanrı ile ahit yapması ve on iki atanın soyundan gelen İsrailoğulları ile devam eden bu sürece karşılık kavramlaştırdıkları "atalar dini"yle,⁷³ ne de atalara tapmayı, onları tazim etmeyi ifade eden ve Herbert Spencer tarafından adlandırılan "atalar kültü"yle⁷⁴ tam manada bir ilişkisi vardır. Yapılan bu çalışmada "atalar dini" ifadesinin kapsamı, içerisinde bulunulan toplumun geçmiş nesillerinden - din, dil, ırk vb. ilişkileri bulunmasa dahi- tevarüs etmiş olan inanç sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda atalar kelimesi yalnızca kan, soy, ırk vb. bağı bulunan kimselerle sınırlı kalmamakta, içerisinde yaşanılan ve kendisinden etkilenilen her tür toplumu da bünyesine almaktadır.

Atalar dininin teşekkülü ve idamesi noktasında bazı tutum ve davranışlar merkezi bir role sahiptir. Taassup, asabiyet ve taklit olarak ifade edilebilecek bu tutum ve davranışların neticesinde insan örf, adet ve geleneklerini atalarından gördüğü şekilde uygulama ve devam ettirme eğilimi göstermektedir.⁷⁵ Mezkûr kavramların atalar diniyle ilişkisini izah etmek meseleyi daha net anlama noktasında oldukça önem arz etmektedir.

Sözlüklerde "topluluk", "insan", "hayvan", "kuş topluluğu", "ağzın kuruması", "cemaat", "şiddetli bir gün", "aç olan kimse", "açlıktan karnına taş bağlayan", gibi anlamlara gelen *asb*⁷⁶ kökünden türeyen *taassup* kavramı temelde "haklı haksız demeksiniz taraf tutmak, bir mesele açık seçik belli olduktan sonra dahi bir tarafa olan temayülden ötürü hak olanı kabul etmekten uzak durmak" şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca "kendi soyuna yardım etmek", "körü körüne bağlanmak" anlamlarına gelen *taassup* kelimesinin genel olarak *asabiyet* kavramıyla eş anlamlı olduğu da kabul edilmektedir.⁷⁷ Keza Câhiliye devrinde baba tarafı akrabalardan kan bağı olanların meydana getirdiği topluluk *asabe* şeklinde nitelendirilmekte ve "bir topluluğun tümünü birbirine bağlayan, saldırı ve savunma durumlarında grubun tüm üyelerini kapsayan dayanışma ruhu" da asabiyet olarak isimlendirilmektedir.⁷⁸ *Taassup* kelimesi asabiyetle

⁷² Sherbok, Dan Cohn, *Judaism History, Belief and Practice*, Routledge Press, London 2003, s. 537.

⁷³ Çınar, Aynur, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, sayı: 16, s. 141.

⁷⁴ Çınar, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", s. 140.

⁷⁵ Yılmaz, Kerim, "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: 8, sayı: 16, s. 275.

⁷⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamit Henrâvî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 308; Ezherî, *Tehzibü'l-Lüga*, II, 45; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 336.

⁷⁷ Çağrııcı, Mustafa, "Taassup", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 285.

⁷⁸ Çağrııcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991, III, 453.

ilişkili olduğu kadar *taklit* kavramıyla da birtakım ortak anlam alanlarına sahiptir. *Taklit*, “başka bir kimseye ait tutum ve davranışların doğruluk veya yanlışlığını sorgulamadan ve eleştirmeden benimseme ve kabullenme” manasına gelmektedir. Ayrıca “cehalet”, “özgür düşüncenin olmaması”, “tembellik ve keyfe düşkünlük”, “kendine güvensizlik duyma” ve “uzman kabul edilen fakat uzman olmayan bazı kimselere uyma” gibi tutum ve davranışlar taklidin başlıca sebepleri arasında sayılmaktadır.⁷⁹ Taklit ve taassup kelimelerinin buluştukları ortak anlam zemini ise insanın aklını kullanmaktan geri durması, hatada ısrarın sürdürülmesi, doğruluğuna bakılmaksızın otorite kabul edilen bir kimsenin söz ve eylemlerine endişe duyulmaksızın bağlanması noktasıdır. Zamanla insan bu tür kimseleri, inançları ve kabulleri kutsallaştırabilmekte ve onları farkına varmadan dogmalaştırabilmektedir. Bu da kişiyi bağlı bulunduğu tutum, davranış ve inançları savunmaya ve dolayısıyla bunları temellendirme uğruna din bağınazlığına yöneltebilmektedir.⁸⁰ Bu bağlamda taassup, asabiyet ve taklit insanoğlunun hayata bakış açısını belirli bir kalıp içerisine yerleştiren ve bu kalıbın dışına çıkan şeyleri ötekileştirme eğilimi gösteren bir mekanizma gibi işlemektedir. Nitekim taassubun, mutaassıp kimseyi sürekli başkası adına konuştuğu, ahkâm kestirdiği ve hayata başkalarının zihin dünyaları üzerinden bakmayı teşvik ettiği belirtilmektedir.⁸¹ Bu bakımdan taassubun arka planında bulunan; kişinin tabi olduğu kimseyi veya ekolleri masum kabul etmesi, dinin aslının bilinmemesi, eskilerin, yeni nesillerin problemlerinin hemen hepsine çözüm getirdikleri düşüncesi, taklitçiliğin geniş bir alana yayılması gibi etmenlerin kişinin özgür düşünme yetisinin önüne set çektiği kabul edilmektedir.⁸² Böylece taassup, asabiyet ve taklidin, toplumların atalar dinini idame ettirmelerini ve onları koruma altına alarak yeni nesillere aktarma çabasında bulunmalarını sağlayan temel tutum ve davranış kalıplarına karşılık geldikleri söylenebilir. Diğer bir deyişle gelenek neden korunmakta ve sürekliliği sağlanmaya çalışılmaktaysa atalar dini de geleneğin bir parçası olduğu için aynı koşullara tabi olarak taassup ve taklit kültürü üzerinden yeni nesillere aktarılmaktadır.

Taassup, asabiyet ve taklidin, kişinin hayata bakış açısına etkisini tefsir örneklemi üzerinden de görmek faydalı olacaktır. Kur’ân’ın atalara yönelik ifadelendirmelerinden

⁷⁹ Yiğit, Fevzi, “Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme”, *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2022, cilt: 5, sayı: 2, s. 281.

⁸⁰ Doğan, Hüseyin, “Mezhebî Taklit ve Taasubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi”, *İslam ve Yorum III*, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2019, s. 497-498; Katipoğlu, Bedri, “Din Psikolojisi Açısından Taassubun Psikanalizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: 6, sayı: 24, s. 214.

⁸¹ Candan, Abdulcelil, “Kur’an’ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2003, cilt: 39, sayı: 1, s. 15.

⁸² Candan, “Kur’an’ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü”, s. 17-18.

biri, onlara her noktada körü körüne ve düşünmeksizin bağlanmanın yanlışlığı şeklindedir.⁸³ Bu yaklaşımın gerekçesinin taassup ve taklitle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim “Müşriklere, ‘Gelin, Allah’ın indirdiği Kur’ân’a ve Peygamber’e uyun.’ denildiği zaman, ‘Hayır! Atalarımızdan öğrendiklerimiz bize yeter; biz onlara uyarız.’ diye karşılık verirler. Peki ya ataları hak ve hakikate dair hiçbir şey bilmeyen ve doğru yoldan bihaber olan kimseler idiyse, yine de onlara mı uyacaklar?!”⁸⁴ âyetini izah mahiyetinde Taberî (ö. 310/923) şu ifadeleri zikretmiştir: “Atalarımızın geçmişte yaptıkları şeyleri yapmamız ve onlara bağlılık göstermemiz bizler için yeterlidir. Onlar bizim önderlerimizdir. Onlar neyi helal kabul etmişlerse bizde öyle kabul ederiz.” diyenlere karşı “Ey Muhammed, böyle konuşanların ataları, bir kısım şeyleri (hayvanları) haram sınıfına dâhil etmenin Allah’a karşı düpedüz bir iftira olacağını bilmemiş olsalar dahi yine de onlara uyacaklar mıdır?” Ataları doğru yol üzere bulunmasalar bile mi? Bu şekilde yaptıkları takdirde uyacakları şey yalancılar ve sapıklar olacaktır.⁸⁵ Bilindiği üzere Kur’ân insanlara, atalarını sorgulamalarını, kritik etmelerini ve ulaşılan neticeye göre karara varmalarını salık vermekte, taassup ve taklit kültürünü ise eleştirmektedir. Buna binaen Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Bakara sûresi 170. âyete istinaden taklit eden kimselerin durumlarının mahiyetini şöyle izah etmiştir: “Bir kişi, taklit ettiği kimsenin hak üzere olduğunu, taklit yoluyla kabul ediyorsa onun doğruyu temsil ettiğinden nasıl emin olabilir? Böylesi bir taklit ancak nesilden nesle gelenek aktarımıyla sürdürülen bir inancın muhakemeye değil, taklide dayandığını gösterir.”⁸⁶ Bu itibarla gerek Câhiliye Arapları gerek Ehl-i Kitap gerekse de muhtelif toplumlar, inandığı şeylerin kaynağını atalar silsilesiyle tevarüs eden geleneğe dayandırdıkları müddetçe, doğruluk addettikleri şeyleri taklit üzerine inşa etmiş olmaktadır. Ancak sorgulama, eleştirme gibi faaliyetlerin neticesinin de tümüyle hakka isabet edeceğini söylemek doğru olmayacaktır. Fakat Kur’ân’ın, insanları İslam’a davet ederken kullandığı metodun taassup ve taklitten öte düşünme ve sorgulama olduğu da gayet açıktır. İşte bu noktada Kur’ân’ın, kişinin/kişilerin düşünce dünyalarını sorgulamalarını teşvik edici tutumunun

⁸³ Bakara 2/170; Mâide 5/104; En’âm 6/148; A’râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zührûf 43/22-24; Necm 53/23. Ayrıca bkz. Tümer, “‘Âbâ”, *DİA*, V, 5.

⁸⁴ Mâide 5/104.

⁸⁵ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Doktor Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü’l-Fikr, Kâhire 2001, IX, 42.

⁸⁶ Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihi’l-Ğayb)*, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1981, V, 6-7.

sınırlarına Müslümanları da dâhil ettiğini ifadelendirmek gerekmektedir. Bu minvalde mezhep taassubu örneklemini üzerinden konuyu izah etmek faydalı olacaktır.

Geleneğin etkisiyle teşekkül eden önyargılı davranış biçimi, mezhep ve ekollerin kurumsallaşmasından sonra gün yüzüne çıkmış olan bir problem şeklinde nitelendirilmiştir.⁸⁷ Geçmişte ve günümüzde herhangi bir mezhebe tabi olanlardan bazılarının, müntesibi oldukları mezhebin kurucularını sair ilim adamlarından daha üstün sayma eğilimi göstermeleri bu durumun bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Keza Hanefiler Ebu Hanîfe'ye (ö. 150/767) “el-İmâmü'l-Â'zam” derken aynı tabiri İmam Şâfîi (ö. 204/819) için kullanan Şâfîiler de var olagelmıştır. Elbette bir kimsenin hocasına karşı sevgi ve bağlılık duyması gayet tabiidir. Fakat burada eleştirilen nokta, birtakım kimselerin hatasız, mutlak doğruyu temsil etmesi algısıdır.⁸⁸ İslam mezhepler tarihi nezdinde bu algı bağlı olunan fırka, mezhep, cemaat, grup ve fikirler üzerinde mutlak surette direnme, geleneğin kutsallaştırılması, hakikatin tek bir grup tarafından temsil edilmesi düşüncesi gibi şekillerde tanımlanmıştır.⁸⁹ Ayrıca mezhep taassubu, doğruyu yalnızca kendi tekelinde gören kapalı birliktelik, ‘öteki’ne ait olanı tümüyle reddetme, İslam yerine müntesibi olunan fırkanın doğrularını evrensel addetme ve tabulaştırma gibi biçimlerde de ifade edilmiştir.⁹⁰ Bu çerçevede kişilerin bağlı bulundukları mezhebin, fırkanın, cemaatin atalarının (önderlerinin) geleneğine bütünüyle bağlı olmalarının arka planında taassup ve taklit unsurlarının yer aldığı söylenebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki burada vurgulanan asıl nokta ataların hak veya batıl üzere olmalarından öte onlardan tevarüs eden geleneği sorgu ve eleştiri olmaksızın tamamıyla kabul etmenin yanlışlığı meselesidir. Bu bağlamda olumsuz atalar geleneğine ilişkin âyetler yalnızca öteki addedilen topluluklara has olarak okunmamalı, her insan kendi zihin dünyasını eleştiriye açık tutabilmelidir. Bu bakımdan Câhiliye Araplarının, atalarına taassupla bağlı olma

⁸⁷ Dereli, Muhammet Vehbi, “Mezhep Taassubu, Taklitçilik ve Dönemin Egemen Anlayışlarının Kur'an Yorumuna Etkisi”, *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din*, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya 2019, s. 378.

⁸⁸ Telkenaroğlu, M. Rahmi, “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 2018, cilt: 1, sayı: 1, s. 48, 56.

⁸⁹ Rençber, Fevzi, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: 10, sayı: 1, s. 79.

⁹⁰ İşcan, Mehmet Zeki, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *Ekev Akademisi Dergisi*, 2004, cilt: 8, sayı: 20, s. 59-78; Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, s. 79; Toru, Ümüt, “Mezhep Taassubunun Fırka Tasvirine Etkisi (Kitâbu'l-Fırak Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: 16, sayı: 2; Aydın, Hüseyin, “Mezhep Taassubu Bağlamında Nassın Subjektif Algılanması Problemi -Eş'arî Bağdâdî'nin Mutezili Nazzâm'ı Tekfiri Örneği-”, *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Diyanet Vakfı Yayınları, Malatya 2017; Shahavatov, Sabuhi, “Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivayet/Dirayet Tefsiri –Kummî Tefsiri-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 1, sayı: 41.

davranışlarının⁹¹ tarih boyunca çeşitli toplumlarda neşet ettiği Kur'an tarafından onaylanmaktadır.⁹² Nitekim Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) "O müşriklere: 'Allah'ın indirdiğine tabi olun.' denildiğinde, 'Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye tabi oluruz.' derler. Şayet ataları, hiçbir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamıyorlarsa da mı?"⁹³ âyetinin muhatabının Yahudiler olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Yahudiler de atalarının daha iyi bildiklerini ve kendilerinden daha hayırlı olduklarını düşünmelerini öne sürerek Câhiliye Araplarının yaptıkları gibi peygamberin davetini reddederken atalarını gerekçe göstermişlerdir.⁹⁴ Kur'an, Câhiliye Arapları ve Yahudilere ek olarak Hz. Salih'in ve Hz. Şuayb'ın kavimlerinin de atalarının yolunu takip ederek peygamberlerin mesajını kabule yanaşmadıklarını ortaya koymaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla atalara körü körüne bağlanma davranışını yalnızca birkaç topluma hamletmek doğru olmayacaktır. Keza benzer bir durumun Müslümanlar arasında da vaki olduğunu gösteren emareler mevcuttur. Şöyle ki Hz. Muhammed'in vefatını müteakip taklit ve taassup zihniyetinin yaygınlaştığı, Müslümanların, Kur'an'ın olumsuz atalara yönelik âyetlerinin muhatabını Câhiliye Araplarına hamlettikleri ve kendilerini eleştirme davranışını uygulama noktasında zayıf kaldıkları belirtilmektedir.⁹⁶ Bu çerçevede günümüz İslam toplumunda geleneğin, Kur'an'dan daha fazla etki gücü oluşturabildiği durumların vaki olduğu dile getirilmektedir.⁹⁷ Ayrıca bazı Müslümanların da diğer toplumlar da görüldüğü üzere atalarına taassup seviyesinde bağlılık gösterdikleri ve bundan ötürü güçlerini yitirmeye başladıkları vurgulanmaktadır. Dahası kimi Müslümanların, Kur'an'ın atalara körü körüne uyma konusundaki sakındırmalarının birçoğunu geçmiş ümmetlere ve İslam öncesi Araplara hamlederek kendilerini bu sakındırmalara muhatap addetmedikleri dile getirilmektedir. Onların, ilgili âyetlerden yeterince istifade edemedikleri ve atalarının tutum ve davranışlarının neredeyse hepsinin iyiliği emrettiğine inanarak Câhiliye Araplarının atalarının yolu üzere olma davranışlarına benzer bir tutum sergiledikleri ifade edilmektedir.⁹⁸ Diğer bir deyişle Câhiliye Dönemi Araplarının atalarına körü körüne bağlanmalarının vahyi reddetmelerine dayanak oluşturması gibi geleneğin ve kültürün olumsuz yönlerinin de modern dönem insanın asli din anlayışına ulaşma çabalarına engel

⁹¹ Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 146.

⁹² A'râf 7/70; Yûnus 10/78.

⁹³ Bakara 2/170.

⁹⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 42.

⁹⁵ Hûd 11/62, 87.

⁹⁶ Yiğit, "Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme", s. 280; Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 147.

⁹⁷ Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 133.

⁹⁸ Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 153.

teşkil ettiğine değinilmektedir.⁹⁹ Bu bağlamda Abduh, kimi Müslümanların İslam'ı taklit üzere inşa ettikleri yaşantıları ve uyguladıkları bazı amelleri merkezinde mutlaklaştırdıklarını ifade etmekte; dine ise kendileri nezdinde inanç kabul edilen şeylerle hayatlarını idame ettirme şeklinde bir anlam yüklediklerini belirtmektedir. Ayrıca bu tür bir din algısının ilahi bir temele dayanabileceği gibi insan müdahalesiyle bozulma ve değişim geçirmiş olabileceğine de işaret etmektedir. *Hakiki İslam*'ın ise bütünüyle atalardan gelenek yoluyla tevarüs eden şeye karşılık gelmediğini vurgulamakta ve kişinin dünya-ahiret mutluluğunu esas din olan İslam'la elde edebileceğini söylemektedir.¹⁰⁰ Ayrıca kendisini Müslüman olarak tanımlayan kimsenin taklide dayalı bir din anlayışı ve körü körüne bir din tutumuna sahip olmaması gerektiğini vurgulayan Abduh, insanların birbirini küfürle itham etmelerinin, yeni fikirler üretmek yerine cehalet üzere olmalarının ve aşırılık göstermelerinin bu durumu beslediğini de beyanda bulunmaktadır.¹⁰¹

Buraya kadar ifade edilenlerin hemen hepsi insan zihninde, atalara dair olumsuz bir tasavvur sunuyor görünmektedir. Diğer bir deyişle atalardan tevarüs eden geleneğin her daim yanlışları muhtevi olması cihetinden, inancın sorgulanması ve eleştirilmesi vurgusu merkezde yer almaktadır. Fakat atalara bağlılık gösterme tutumunu tümüyle olumsuz bir çerçeveye konuşturmak, Kur'an'ın atalara ilişkin farklı bakış açılarını görmezden gelmek olacaktır. Zira Kur'an'ın Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb gibi atalara itaati emretmesi atalara yönelik olumlu bir bakış açısı sunmaktadır.¹⁰² Bu itibarla asıl meselenin atalar dininin kaynağı olduğu, zira atalardan miras kalan inanç sisteminin kaynağının vahiy merkezli; diğer bir deyişle olumlu atalar dini olmasında herhangi bir problemin bulunmadığı belirtilmektedir.¹⁰³ Şüphe yok ki kendisinden doğru şekilde istifade edildiği takdirde atalar dini hayli büyük bir öneme sahiptir. Nitekim atalar dininin asırlar boyunca teşekkül etmiş birikiminden yararlanmak insanoğlunun, sınanmış/test edilmiş türlü yanlışlardan uzak durmasına vesile teşkil edebilir. Böylece insanın vaktiyle başarısız olunmuş veya hataya düşülmüş bir durumu tekrardan yaşamasına gerek kalmadan rahatlıkla yeni durumlara adımlayabileceği söylenebilir.¹⁰⁴

⁹⁹ Atalay, Orhan, *Bilinç ve Put*, Bilge Adam Yayınları, Van 2007, s. 121.

¹⁰⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, III, 360-361.

¹⁰¹ Abduh, Muhammed, "İslâmın Mûsâmâhasına Dönüş", çev. Osman Keskinoglu, *Ankara Üniversitesi Dergisi*, Ankara 1973, cilt: 19, s. 151-152; Abduh, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 194-195; Özdemir, Ahmet, "Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Menâr'ın "Akletmez misiniz" Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt: 8, sayı: 2.

¹⁰² Bakara 2/133; Yûsuf 12/6, 38.

¹⁰³ Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", s. 183.

¹⁰⁴ Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi", s. 147.

Hülasa atalardan miras kalan dini inanç sisteminin toplum nezdinde hayli büyük önem arz etmesi onun, bilginin en güvenilir kaynağı olarak kabul edilmesinden ve kişilere toplum içerisinde uymaları gereken değer, kural ve normları bildirmesinden öte gelmektedir. Bu bakımdan bir kimsenin hayatı anlama ve anlamlandırmasında rehber işlevi gören atalar dininden yüz çevirmesi, adeta vicdani bir yıkım ve kutsal olanın terki gibi tasavvur edilmektedir. Ayrıca birçok insan, çoğunluk ne yapıyorsa ona uyma ve dolayısıyla onların beğenisine mazhar olma eğilimi gösterebilmekte, aksi takdirde dışlanmayla karşı karşıya kalabileceği korkusu yaşayabilmektedir.¹⁰⁵ Ataların izinden gitmek kişiyi içerisinde bulunduğu toplumun geleneksel tutum ve davranışlarına kolaylıkla eriştiği için de vazgeçilmez bir konum teşkil edebilmektedir. Buna binaen Kur'an kendi öğretileriyle uyuşmayan, faydasız ve batıl addettiği atalar dininin ortadan kaldırılmasını istediğini birçok kez belirtmesine rağmen, insanın bunu uygulama noktasında zayıf kalması atalara olan bağlılığın insanı hemen her yönden çevrelediğini ve ne derece bir gücü muhtevi olduğunu ortaya koymaktadır. Keza bu konuyu izah mahiyetinde Toshihiko Izutsu (ö. 1993), putperest Arapların "X iyidir (veya doğrudur), çünkü onu atalarımızdan öğrendik." dediklerini belirtmektedir. Ayrıca atalar dinine karşı olumsuz bir tavır sergilemenin onlar nezdinde, mevcut toplumsal düzenden kopuşu ifade etmekle beraber yanlışa, kötüye karşılık geleceğini düşündükleri de aktarılmaktadır.¹⁰⁶ Buna istinaden insanın inanç sistemini şekillendiren atalar dinine ters düşen kabullerin düşünülmezsizin reddedilmesi de toplumun bir geleneği halini alabilmektedir. Dahası atalar dini toplum nazarında öylesine bir etki gücü oluşturmaktadır ki kişinin doğru olmadığını düşündüğü bir inanca karşı çıkması dahi yanlış bir davranış biçimi olarak telakki edilebilmektedir.¹⁰⁷

Buraya kadar olan bölümde atalar dininin oluşumu, gelenekle bağı ve toplumlar nezdindeki karşılığının mahiyeti özetle ifade edilmeye çalışılmıştır. Son olarak insanın, olumsuz şekilde nitelendirilen atalar dininin etkilerinden korunabilmesine ilişkin Kur'anî metotları zikretmek faydalı olacaktır. Kur'an, atalar dininin olumsuz formunun neliğini insanlara beyan etmenin yanı sıra bu olumsuzluğa karşı direnmeye dair de birtakım yöntemler teklif etmektedir. Bu yöntemlerden biri aklın kullanımıyla ilgilidir. Allah'ın insanlığa hitaben beyan ettiği muhtelif âyetlerde aklîselimle düşünmenin ve ona göre

¹⁰⁵ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 205.

¹⁰⁶ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 72; Doğan, Metin, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2021, cilt: 21, sayı: 2, s. 990, 995-999, 1011-1012.

¹⁰⁷ Yıldız, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği Ve İnanca Etkisi", s. 180.

karar vermenin gerekliliği vurgulanmaktadır.¹⁰⁸ Zira Hz. İbrahim'in, kavmini yanlış yaptıkları noktasında uyarırken aklî delil getirdiği şöyle izah edilmiştir: En'âm sûresi 76-79. âyetlerde Hz. İbrahim'in önce yıldızı, daha sonra ayı ve en son güneşi Rab olarak benimsediği lakin bunların gözden kaybolması neticesinde onların Rab olamayacaklarını dile getirdiği zikredilmektedir. Bu âyetler Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi tanrı olarak kabul etmesinden ziyade kavmine, tapmış oldukları bu gök cisimlerinin ilahi bir niteliği haiz olmadıklarını aklî muhakeme yöntemiyle gösterme amacına müteallik olduğu şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁰⁹ Bu çerçevede Hz. İbrahim'in, kavmine, taptıkları gök cisimlerinin Rab olmaktan uzak sıfatlarla muttasıf olduklarını akıl merkezinde izah ettiği söylenebilir. Böylece onun, olumsuz atalar dinini akıl yoluyla bertaraf etme girişimi gösterdiği ve Allah'ın da bu durumu bütün insanlara bir mesaj olarak beyanda bulunduğu ifade edilebilir. Yine Hz. İbrahim üzerinden denebilir ki Allah, insanoğlunun atalara atfettiği değere binaen onları olumlu niteliklerle zikredilen ataların yoluna çağırmaktadır.¹¹⁰ Kur'ân'ın, olumsuz atalar dininden sakınmaya yönelik ikinci önerisi ise geçmiş toplumların hayat tecrübelerinden ders çıkarılması şeklindedir.¹¹¹ Temelde bu âyetler geçmişte inkâra düşenlerin sonlarının nasıl olduğunu açıklar mahiyettedir; lakin yine de geçmiş kavimlerin sonlarının, yaşadıkları hayatla ilişkisinin akıl çerçevesinde düşünülmesini de içeren bir anlatıma sahiptir. Bu yönüyle ilgili âyetlerin insana verdiği mesaj, hayatın yalnızca ikamet edilen bölgedeki, coğrafyadaki ataların inancından ibaret olmayıp dünya üzerinde muhtelif toplumların gelip geçtiği ve onlardan akıllarını kullanmayanların, geleneklerinin olumsuz taraflarının farkına varmayanların başlarına nelerin geldiğinin bilinmesidir. Zira atalar dini belirli bir dönemin belirli bir insan grubuna has bir olgu olmayıp tarih boyunca birçok toplumda varlığını göstermiş ve göstermeye de devam eden bir gücü ifade etmektedir. Kur'ân'ın insanoğluna diğer bir tavsiyesi ise evrenin gözlemlenmesi ve dolayısıyla yaratılanlar üzerinde düşünülmesi şeklindedir.¹¹² İfade edilmelidir ki Kur'ân'ın, atalar dininin olumsuz yönlerinden korunmaya dair önerileri temelde akıl ve tecrübe üzerine inşa edilmiş görünmektedir. Nitekim geçmiş kavimlerden ders alınması ve yaratılanların düşünülmesinin istenmesi

¹⁰⁸ Bakara 2/170-171; Âl-i İmrân 3/190; Enfâl 8/22; Yûnus 10/100.

¹⁰⁹ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 430- 431; Döner, Ertuğrul, "Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, sayı: 30. Yıl özel sayısı, s. 208; Ayrıca tefsir geleneği içerisinde Hz. İbrahim'in mezkûr gök cisimlerini belirli bir sürede olsa Rab olarak kabul ettiğine dair bazı rivayetlerde yer almaktadır. Konuyla ilgili bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 361-362.

¹¹⁰ Bakara 2/133; Yûsuf 12/6, 38.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/137; Tâhâ 20/128; Şuarâ 26/7; Ankebût 29/20; Neml 27/69; Mülk 67/19.

¹¹² En'âm 6/99; A'râf 7/185; Yûnus 10/101; Kâf 50/6; Gâşîye 88/17-20.

akıl sağlıklı biçimde kullanıldığı takdirde sonuç verecektir. Özetle Kur’ân atalar dininin olumlu ve olumsuz yönlerini olabildiğince doğru bir Şekilde seçebilmek için vahyin ışığında aklı kullanarak atalardan miras kalan dini eleŐtirebilmek ve böylece taklidi imandan tahkiki imana; diğer bir deyişle doğru imana geçmeye yönelik bir yöntem sunmaktadır.



BÖLÜM II

HZ. İBRAHİM DİNİ

2.1. Yahudiler ve Câhiliye Müşrik Arapları Nezdinde Hz. İbrahim

Bu bölümde Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dinin mahiyetinin ele alınma gayesi, ileride değinilecek olan Hz. Yusuf sonrası Mısır'da yaşamış olan Yahudilerin ve Câhiliye Arap toplumunun atalar dinini daha net izah edebilme gerekçesiyledir. Nitekim Yahudilerin ve Müşrik Arapların Hz. İbrahim'e oldukça önem verdikleri¹¹³ ve onun dinini idame ettirdiklerini düşündükleri ifade edilmektedir.¹¹⁴ Bu bağlamda Hz. İbrahim'in din tasavvurunu ortaya koymak, kimi Yahudilerin ve Câhiliye Araplarının bu tasavvuru ne kadar koruyabildiğine de ışık tutacaktır. Bununla Hz. İbrahim'den tevarüsen gelen dinin hangi saiklerin etkisiyle ne şekilde bozulmalara uğradığı da gün yüzüne çıkacaktır.

Hz. İbrahim'in dininin içeriğini izaha girişmeden önce taklidi-tahkiki iman, aklın faal olarak kullanımı ve tevhid-şirk düalizmi meselelerine göz atmak yerinde olacaktır. Zira mezkûr ifadeler birçok eserde Hz. İbrahim'in din ve dünya görüşünü izah mahiyetinde zikredilmektedir. Bu bağlamda taklîdî iman kişinin atalardan/büyüklerden gördüğü, işittiği dini geleneği herhangi bir tefekkür veyahut araştırmaya tabi tutmaksızın benimsemesine ve ona iman etmesine denmektedir. Ancak bu tür bir iman, herhangi bir şüphe karşısında zedelenerek hızlıca kaybolmaya yatkın bir niteliğe sahiptir.¹¹⁵ Kişinin araştırma ve tefekkür vasıtasıyla elde ettiği bilgiyi benimsemesi ise tahkiki iman olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan tahkiki iman, taklîdî imana kıyasla daha sağlam bir zemine yaslanmaktadır. Nitekim ortada bir şüphe durumu vaki olduğunda eldeki deliller bu imanın korunmasına dayanak teşkil edebilmektedir.¹¹⁶ Bu noktada Hz. İbrahim'in imanının akla dayanan sahih bir iman olduğu vurgulanmakta ve onun, evreni ve içindekileri akli yöntemler aracılığıyla anlamlandırarak Allah'ın birliği düşüncesine ulaştığı belirtilmektedir. Ayrıca atalardan tevarüs eden dine sorgulamaksızın iman eden

¹¹³ Harman, Ömer Faruk, "İbrâhim", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 266-267.

¹¹⁴ Kara, Cahid, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara 2016, cilt: 11, sayı: 7, s. 189.

¹¹⁵ Yargıcı, Atilla, "Kur'an'a Göre Bir Genç Olarak Hz. İbrahim'in Tahkik Yoluyla Tevhid İnancını Yakînî Hâle Getirmesi", *I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu* (Şanlıurfa 2018), s. 61.

¹¹⁶ Kurt, Hasan, "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt:1, sayı: 2, s. 11.

kimseleri eleştirdiği ve onları evren üzerinde tefekküre çağırdığı da ifade edilmektedir.¹¹⁷ Zira Hz. İbrahim'in önce yıldızı, onun batmasıyla ayı ve onun da gözden kaybolmasıyla güneşi Rab kabul ettiğinden bahseden âyetlerin¹¹⁸ arka planında; onun bu gökcisimlerini rab edinmesinden ziyade kavmine, taptıkları bu gökcisimlerinin ilahi bir vasfa sahip olamayacaklarını aklî muhakeme yoluyla gösterme çabası bulunduğu dile getirilmektedir.¹¹⁹ Yine başka bir âyet bağlamında Hz. İbrahim'in, müşriklerin putlarını parçalaması ve baltayı da en büyüklerinin boynuna asması neticesinde putperestlerin bunu yapanın zalim olduğunu ifade ettikleri ve Hz. İbrahim'den şüphelenerek bu işi yapanın kendisi mi olduğunu sordukları aktarılmaktadır.¹²⁰ İşte bu noktada Hz. İbrahim'in "Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun!"¹²¹ cevabına istinaden onun, müşriklerle mücadele ederken aklî yöntemlere başvurduğu beyan edilmektedir.¹²² Bu örneklerin sayısını artırmak mümkün olmakla beraber denebilir ki Hz. İbrahim araştıran, düşünen, eleştiren bir peygamberdir. Ayrıca o, imanın temelsiz bir taklide değil; Allah'ın insanoğluna bahsettiği akliselime dayanması gerektiğini de göstermektedir.¹²³ Hz. İbrahim'in, müşrik kavmiyle yaşadığı tartışmaların temelde tevhid-şirk merkezinde vuku bulduğu söylenebilir. Bu itibarla İslam'ın inanç sisteminin özünü oluşturan tevhid fikri, bütün peygamberlerin insanlar arasında yerleştirmeyi amaç edindikleri temel ilkelerden birini teşkil etmektedir. Zira Allah'ın, insanlardan bazılarını peygamberlikle vazifelendirip onlara kitaplar göndermesindeki ana gayenin insanların, Allah'ın var ve bir olduğuna iman etmelerini ve bunun dışında kalan her türlü yanlış inanç ve kötü davranışlardan uzak durmalarını sağlamaya yönelik olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁴ Kur'an'da da bu temel ilke "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona: 'Benden başka ilah yoktur; şu halde bana kulluk edin.' diye vahyetmiş olmayalım."¹²⁵ âyetiyle ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in de, kavminin şirk geleneğiyle mücadele ederek onları aklî, tahkikî metotlar vasıtasıyla ulaştığı ifade edilen Allah'ın tek

¹¹⁷ Esen, Muammer, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: 52, sayı: 2, s. 118.

¹¹⁸ En'am 6/76-78.

¹¹⁹ Karaman, vdğ., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 430- 431.

¹²⁰ Enbiya 21/51-66.

¹²¹ Enbiya 21/63.

¹²² Kaya, Mehmet, "Kur'an'da Gençlere Örnek Olarak Sunulan Bir Peygamber: Hz. İbrahim", *I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu* (Şanlıurfa 2018), s. 89.

¹²³ Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", s. 125.

¹²⁴ Karaman, vdğ., *Kur'an Yolu Tefsiri*, III, 673.

¹²⁵ Enbiyâ 21/25.

olduğu inancına¹²⁶ davet ettiği söylenebilir.¹²⁷ Ayrıca insanlık tarihi boyunca asli inancın tevhid üzere kurulu olduğu ancak zamanla bu inançta bozulmalar yaşandığı bildirilmekte, böylesi bir durumu müteakip de Allah'ın insanlar arasından elçiler seçerek bozulmuş olan inancı tekrardan aslına irca ettiği ifade edilmektedir. İşte Hz. İbrahim'in de, kavminin bozulmuş inanç sistemini tekrardan aslına irca etme göreviyle gönderildiği vurgulanmaktadır.¹²⁸ İlginçtir ki bu durumun tarih boyunca mükerreren vuku bulduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in mücadele ettiği şirk kültürünün, onun soyundan gelen kimi Yahudiler ve Araplar nezdinde dahi itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Daha da ilginç onların, içinde bulundukları bu durumu kutsamaları ve Hz. İbrahim'in izinden gittiklerini düşünmeleri meselesidir. Bu bakımdan Hz. İbrahim'in dini üzere bulunduklarını düşünen Yahudilerin ve müşrik Arapların en temel motivasyonlarının atalarının yolundan gitmek olduğu görülmektedir. Ancak ataları kabul ettikleri ve oldukça kıymet verdikleri Hz. İbrahim'in¹²⁹ öğretilerinde atalara körü körüne bağlanma davranışının sağlıklı bir yaklaşım olmadığını kabul edildiği açıkça görülmektedir. Nitekim Hz. İbrahim kavmine “Tanrı diye tapınıp durduğunuz bu heykeller de neyin nesi?”¹³⁰ şeklinde hitap ettiğinde onlar, “Atalarımızı bunlara tapar bulduk.”¹³¹ demektedirler. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in olumsuz atalar dinine yönelik mücadelesinde karşılaştığı temel problemlerden birinin atalara taassup seviyesinde bağlılık gösterme davranışı olduğu ifade edilebilir. Keza “Yoksa Ya'kub son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Ya'kub oğullarına, ‘Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?’ demiş; onlar da ‘Senin, ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek Tanrı'ya kulluk edeceğiz; biz sadece O'na teslim olduk.’ demişlerdi.”¹³² âyeti bağlamında Yahudilerin, Ya'kub'un ölüm döşegindeyken yanında olmadıkları ve buna rağmen nasıl olur da kendi inandıkları dinle Yak'ub'un dininin bir olduğunu söyledikleri şeklinde izah edilmektedir. Dahası Hz. Ya'kub'un ölüm döşegindeyken Hz. İbrahim'in vasiyetini tekrar ettiği ve

¹²⁶ Yargıcı, “Kur'an'a Göre Bir Genç Olarak Hz. İbrahim'in Tahkik Yoluyla Tevhid İnancını Yakînî Hâle Getirmesi”, s. 61; Esen, “Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, s. 118.

¹²⁷ Mirza, Yunus, “Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim: Kur'an Tefsirleriyle Putların Tahribinin Anlaşılması”, çev. Kurul, Mustafa Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: 2, sayı: 17, s. 193.

¹²⁸ Esen, “Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, s. 122.

¹²⁹ Dartma, Bahattin, “Dinî ve Tarihî Metinler Bağlamında Hz. İbrahim'in Tarihen Varlığı ve Gerçek Babasının Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2010, sayı: 9-10, s. 6; Özcan, Abdullah, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Hz. İbrâhim (A.S.) Kıssasındaki Bazı Hususlar İle İlgili İsrailî Rivayetler”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 2, s. 507-508.

¹³⁰ Enbiyâ 21/52.

¹³¹ Enbiyâ 21/43.

¹³² Bakara 2/133.

oğullarından tevhid üzere bulunacaklarına dair söz aldığı zikredilmektedir. Ayrıca İsrailoğullarından olan atalarının, Yak'ub'un, oğullarını tevhide davetine şahitlik ettikleri ve Yahudilerin de bunu bildikleri halde peygamberlere yönelik yakışıksız şeyler söylemelerinin şaşılası olduğu ifade edilmektedir.¹³³ Bu izahata binaen atalarının yolu üzere olduklarını iddia eden Yahudilerin, hem yanlış atalar inancını benimsedikleri hem de tevhid ilkesine bağlı olan atalarını kendileri gibi düşünerek onlara yakışık almayacak ithamlarda bulundukları söylenebilir. Yine Hz. İbrahim'in soyundan olan ve onun dinini yaşattığını düşünen müşrik Arapların da zikri geçen Yahudiler gibi atalarına taassup seviyesinde bağlılık gösterdikleri¹³⁴ ve bundan ötürü Hz. İbrahim'in dininin de kendi inandıklarıyla aynı olduğunu kabul ettikleri ifade edilmektedir.¹³⁵ Bu bakımdan “Bunlar önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır.”¹³⁶ âyetleri bağlamında zikredilen iki peygambere atfedilen kitapların, geçmiş vahiylerle örneklik teşkil ettiğine ve bütün peygamberlere vahyin tek bir kaynaktan yani Allah'tan geldiğine işaret edildiği zikredilmektedir. Yine ilahî dinlerin iman ve ibadet gibi konularda aynı kuralları ve evrensel değerleri getirdiği belirtilmektedir.¹³⁷ Dolayısıyla bahis konusu Yahudilerin ve Câhiliye müşrik Araplarının inanç sistemleri de Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın dininden farklılaştığı oranda bozulmaya uğramıştır denilebilir. Bu bağlamda Yahudilerin ve müşrik Arapların Hz. İbrahim'i zihinlerinde ne şekilde konuşturduklarını ve hayatlarında ona nasıl bir değer atfettiklerini görmek konuyu izah sadedinde faydalı olacaktır.

İnsanlık tarihinde oldukça önemli bir konum teşkil eden Hz. İbrahim Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların ortak atası olarak kabul edilmektedir.¹³⁸ Bu üç dinin kutsal saydıkları metinlerde ona karşı birçok olumlu ve yüceltici ifadeler yer almaktadır.¹³⁹ Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanların yücelikle tavsif ettikleri Hz. İbrahim'i kendilerine nispet ederek şeref kazanmayı amaçladıkları aktarılmaktadır. İfade edilmelidir ki bu çalışma Mısır Dönemindeki İsrailoğulları'nın ve Câhiliye Devrindeki

¹³³ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, I, 216.

¹³⁴ Mâide 5/104.

¹³⁵ Kara, “Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi”, s. 189.

¹³⁶ A'lâ 87/18-19.

¹³⁷ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, V, 606.

¹³⁸ Ergün, Mehmet, “Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrâhim”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 2, s. 378; Aydın, Mehmet, “Hz. İbrahim (a.s.)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: 24, s. 548; Çelik, Mehmet Mübarek, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İbrahim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 92.

¹³⁹ Dartma, “Dînî ve Tarihî Metinler Bağlamında Hz. İbrahim'in Tarihen Varlığı ve Gerçek Babasının Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, s. 6; Özcan, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Hz. İbrâhim (A.S.) Kıssasındaki Bazı Hususlar İle İlgili İsrailî Rivayetler”, s. 507-508.

müşrik Arapların atalar dinini incelemekte olduğundan dolayı burada Hristiyanların ve Müslümanların Hz. İbrahim tasavvurlarının detayına girilmeyecektir. Bu bakımdan Yahudilerin ve müşrik Arapların Hz. İbrahim’le ilişkileri zikredilecek ve ilerleyen bölümlerde bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde sürdürülüp sürdürülmediği atalar dini üzerinden izah edilecektir.

Yahudi kaynakları incelendiğinde Hz. İbrahim’in, Yahudilik nezdinde hayli önemli bir konum teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Tevrat’ta Hz. İbrahim’e atıfla “Seni büyük bir ulus yapacağım. Seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım. Bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacak, seni lanetleyenleri lanetleyeceğim, yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığıyla kutsanacak.”¹⁴⁰ denilmektedir. Ayrıca Tanrı’nın Hz. İbrahim’e vaatte bulunacağı zaman, üzerine yemin edebileceği daha üstün biri olmadığından ötürü kendi üzerine ant içerek “Seni kutsadıkça kutsayacağım, soyunu çoğalttıkça çoğaltacağım.”¹⁴¹ dediği zikredilmektedir. Ahd-i Atık’ta Hz. İbrahim’in Allah’ın dostu olduğu beyan edilmekte,¹⁴² İsrail’in, İbrahim’in soyu olarak çağrıldığı görülmektedir.¹⁴³ Ahd-i Atık müellifleri Hz. İbrahim’i örnek bir kişilik olarak sunmakta; Yahve, Hz. İbrahim’in Tanrısı diye nitelendirilmektedir.¹⁴⁴ Yine İbranilerin Kenan diyarındaki haklara sahip olmaları, Rabbin Hz. İbrahim’e görünerek onunla yaptığı vaat ve ahitlere isnat edilmektedir.¹⁴⁵ Max Dimont (ö. 1992), Yahudi tarihinin başlangıcını Hz. İbrahim’in Tanrısıyla konuşmasıyla başlatmaktadır. Ayrıca Yahudilerin ve Yahudiliğin varlığını da, onların Hz. İbrahim’i ata olarak kabul etmelerine dayandırmaktadır.¹⁴⁶ Talmud ve Ahd-i Atık tefsirlerinde de Hz. İbrahim’in birçok olumlu ve yüceltici niteliklerle anıldığı görülmektedir. Keza onun, daha kendisine vahyedilmeden önce bütün emirleri uyguladığı, Hz. Musa’nın şeriatına uygun olarak yaşadığı ve bunları İshak ve Ya’kûb’a da vasiyet ettiği ifade edilmektedir. Yine sabah ibadetini tesis eden ve Allah’ı tanıyan ilk kişinin de Hz. İbrahim olduğu zikredilmektedir.¹⁴⁷

Bu bakımdan Hz. İbrahim’in Yahudilerin din geleneklerinin merkezinde bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Nitekim Yahudiler kendilerini Hz. İbrahim’e soy üzerinden nispet etmekte ve onunla aynı din üzere oldukları kanısını

¹⁴⁰ Tekvin 12/1-3.

¹⁴¹ İbraniler 6/13-15.

¹⁴² İşaya 41/8; II. Tarihler 20/7.

¹⁴³ İşaya 41/8; Yeremya 33/26; Mezmur 105/6; II. Tarihler 20/7.

¹⁴⁴ Çıkış 3/6, 15-16; 4/5; Ester 13/15; 14/18; Mezmur 46/10.

¹⁴⁵ Çıkış 6/3, 8; 32/13; Tesniye 34/4.

¹⁴⁶ Dimont, Max I., *Jews, God and History*, Penguin Books, New York 1962, s. 31-186.

¹⁴⁷ Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik ve Hristiyanlık’ta Hz. İbrahim”, *I. Hz. İbrahim Sempozyumu (Şanlıurfa 1997)*, s. 55.

taşımaktadır. Ancak onların Hz. İbrahim'in dinini, kendinden sonra gelen bir dine nispet etmeleri yönüyle hataya düştükleri vurgulanmaktadır.¹⁴⁸ Kur'an da bu durumu izah mahiyetinde şu ifadeleri zikretmektedir: "Ey Ehl-i Kitap! İbrahim hakkında niçin tartışırsınız? Oysa Tevrat' da İncil de ondan sonra indirildi. Hiç düşünmüyor musunuz?"¹⁴⁹

Abdullah b. Abbas ve Katâde (ö. 117/735) ilgili âyetin Hz. İbrahim'e dair tartışan ve onun kendi dinlerinden olduğunu iddia eden Yahudi ve Hristiyanlar hakkında indirildiğini beyan etmektedirler. Dahası Necran Hristiyanlarıyla Yahudi hahamlarının Hz. Muhammed'in yanında toplanarak tartıştıkları ve Yahudilerin "İbrahim ancak Yahudidir.", Hristiyanların ise "İbrahim ancak Hristiyandır." dedikleri ve böylece bu âyetin nazil olarak Hz. İbrahim'in onlardan herhangi birinin dinine mensup olmadığını beyan ettiği ifade edilmektedir. Ek olarak Katâde mezkûr âyetin Yahudilerin, Hz. Muhammed'in onları tevhide davet etmesi üzerine Hz. İbrahim'in Yahudi olarak vefat ettiğini söylemelerine binaen indiğini zikretmektedir.¹⁵⁰ Bu bağlamda Yahudilerin ve Hristiyanların "Hz. İbrahim bizim dinimize mensuptu." söylemlerinin temelsiz bir iddia olduğu beyan edilmektedir.

"Yoksa siz İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kûb ve torunların Yahudi yahut Hristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? De ki: 'Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı?'..."¹⁵¹ Bakara sûresi 140. âyette de Allah'ın, Hz. Muhammed ve sahabilerle, dinlerinin daha üstün olduğu noktasında tartışmaya giren Yahudi ve Hristiyanları kınadığı ifade edilmektedir. Ayrıca onların İbrahim, İshak, Yakub ve torunlarını kendi dinlerine mensup olarak addetmelerinin yanlışlığı, bu peygamberlerin Yahudi ve Hristiyanların dinlerinden daha önce de var olduğu noktasından hareketle reddedilmektedir.¹⁵² Bu konuya paralel olarak "Onlar 'Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız.' dediler. Sen de şöyle de: 'Hayır! Biz, Hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi.'"¹⁵³ âyetinde de Yahudi ve Hristiyanların herhangi bir şüphe duymaksızın kendi dinlerine girenlerin hidayet bulacağını ileri sürmeleri, taklitte ısrar etmeleri şeklinde izah edilmektedir. Bu minvalde din taklit vasıtasıyla uygulanacaksa dahi doğru olanın Hz. İbrahim'in din geleneğini taklit etmek olduğu söylenmektedir.

¹⁴⁸ Bakara 2/140; Âl-i İmrân 3/65.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/65.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, V, 481-482.

¹⁵¹ Bakara 2/140.

¹⁵² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, II, 608-611.

¹⁵³ Bakara 2/135.

Fakat bu durum onların, Hz. İbrahim'in dini üzere oldukları iddialarıyla çelişmektedir. Fahreddîn er-Râzî bu konuda Yahudilerin teşbih tasavvurunu, Hristiyanların da teslis inancını benimsemelerinden ötürü Hz. İbrahim'in diniyle ayrıştıklarını, Hz. Muhammed'in ise insanları tevhide davet etmesi bakımından Hz. İbrahim'in dini üzere bulunduğunu belirtmektedir.¹⁵⁴ Bu noktada Taberî de mezkûr âyetteki *hanîf* lafzının Hz. İbrahim'in dinine bütünüyle uymaya karşılık geldiğini, bunu uygulamayanların haniflikle nitelendirilemeyeceğini ve Yahudilik, Hristiyanlık gibi isimlerle anılacaklarını dile getirmektedir.¹⁵⁵ İlgili âyetlere binaen Yahudi ve Hristiyanların Hz. İbrahim'in dinini idame ettirdikleri düşüncesinin doğru olmadığı bildirilmektedir. Ayrıca Hz. İbrahim'e atıfla "O, müşriklerden değildi." cümlesine istinaden onların, din geleneklerinde şirk unsurlarının mevcudiyetine işaret edildiği de zikredilmektedir. Zira Yahudilerin, "Üzeyr'in Allah'ın oğlu" olduğu şeklindeki söylemleri, Hristiyanların da "teslis" inancı, Hz. İbrahim'in tevhid inancıyla çelişmektedir.¹⁵⁶ Keza "İbrahim ne Yahudi ne Hristiyan idi; bilakis o, tek Allah'a inanıp boyun eğmiş birisiydi, müşriklerden de değildi."¹⁵⁷ âyeti de bu durumu onaylamaktadır. Kısaca ifade edilirse hem Yahudiler hem de Hristiyanlar kendi dinlerinin Hz. İbrahim'in dini olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bahis konusu âyetler onların bu iddialarının temelsiz olduğunu, taklit üzere bir inanç inşa ettiklerini ve bu inancın da Hz. İbrahim'inkiyle bir olmadığını vurgulamaktadır. Nitekim âyetler ve hadisler, Hz. İbrahim'i kendileri için bir din ve inanç önderi olarak benimseyen Yahudilerin, onun getirdiği dindeki unsurların kimini terk ettiklerini kimini de değiştirdiklerini beyan etmektedir. Bu bağlamda onların, nesî' uygulaması aracılığıyla Hz. İbrahim'in bazı ibadet vakitlerinde,¹⁵⁸ haccın mekân ve zamanında değişiklik yaptıkları bilinmektedir.¹⁵⁹ Ayrıca kible yönü olan Kâbe'yi Kudüs'e tahvil ettikleri ifade edilmekte ve onların Kâbe'nin Hz. Muhammed'in kiblesi olduğunu elleri altındaki Tevrat'tan bildikleri halde bunu gizledikleri ve böylece Allah'a isyan etmiş oldukları dile getirilmektedir.¹⁶⁰ Bu örneklerin sayısını artırmak mümkün olmakla birlikte çalışmanın ilgi alanı, Mısır dönemindeki Yahudilerin Hz. İbrahim'in dininde meydana getirdikleri

¹⁵⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 88-89.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 595.

¹⁵⁶ Şahin, Resul, *Eskiçağ Perspektifinden Peygamberler ve Eski Kavimler* (Hz. Âdem'den Hz. İbrahim'e Kadar), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2022, s. 272.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân 3/67-68.

¹⁵⁸ Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 179.

¹⁵⁹ Ateş, Ali Osman, "Semâvi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim", *I. Hz. İbrahim Sempozyumu (Şanlıurfa 1997)*, s. 106.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 670-671; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, I, 231-232.

bozulmalardır. Dolayısıyla ileride tafsilatlı olarak irdelenecek olan bu konuya burada örneklem üzerinden değinmekle yetinilmiştir.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da övgüyle anılan Hz. İbrahim, müşrik Araplarca da hayli methedilmekte; onların, soylarını Hz. İsmail kanalıyla Hz. İbrahim'e nisbet ederek bunu büyük bir şeref addettikleri kaydedilmektedir.¹⁶¹ Onlar, Kâbe'yi tavaf etmeleri ve onun bekçiliğini yapmaları gibi davranışlarından ötürü kendilerini Hz. İbrahim'le ilişkilendirmektedirler.¹⁶² Müşrik Arapların Hz. İbrahim'e oldukça önem verdikleri¹⁶³ ve onun dinini idame ettirdiklerini düşündükleri ifade edilmektedir. Buna mukabil Hicaz bölgesine ilişkin bazı tarihi kaynaklar üzerinden Mekke halkının zihin dünyasında Hz. İbrahim'in önemli bir yer tutmadığı bilgisine yer verildiği de görülmektedir.¹⁶⁴

Hz. İbrahim'in ve Câhiliye Araplarının din tasavvurları en temelde tevhid-şirk noktasında ayrışmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim'in dinini idame ettirdiklerini düşünen bazı Câhiliye Arapları, puta tapma geleneklerini Hz. İbrahim'e kadar dayandırmakta ve onun da kendileri gibi putperest olduğunu düşünmekteydiler.¹⁶⁵ Kur'ân, Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığını açıkça beyan etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca "Yoksa Yakub son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Yakub, oğullarına 'Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?' demiş; onlar da 'Senin, ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek Tanrı'ya kulluk edeceğiz; biz sadece O'na teslim olduk.' demişlerdi."¹⁶⁷ âyetinde Yahudilerle, müşrik Arapların tevhid inancından uzaklaştıkları, oysa bağlı bulunduklarını dile getirdikleri Peygamberlerin tevhid üzere yaşamış oldukları ve kendilerinin de bu yola dönmeleri gerektiği belirtilmektedir.¹⁶⁸ Bu bağlamda ilgili mesele bakımından Kur'ân'ın muhtelif peygamberler arasından özellikle Hz. İbrahim'i merkeze alan yaklaşımı da muhatabın yanlış din algısını dayandırmış oldukları peygamberi yine onlara örnek olarak

¹⁶¹ Kesgin, Esra, *Hz. İbrahim'de Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013, s. 21; Arvas, Mehmet Vehbi, *Tevrat'ta ve Kur'an'da Hz. İbrahim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2009, s. 20.

¹⁶² Şahin, *Eskiçağ Perspektifinden Peygamberler ve Eski Kavimler* (Hz. Âdem'den Hz. İbrahim'e Kadar), s. 271.

¹⁶³ Harman, "İbrâhim", *DİA*, XXI, 266-267.

¹⁶⁴ Güvel, Orhan, "Şeytan Taşlama Rivâyetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduna Göre Tespit ve Tahlili", *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, ed. Niyazi Akyüz vdğr., Nobel Yayınevi, 2021, s. 201.

¹⁶⁵ Kara, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi", s. 189, 198.

¹⁶⁶ En'âm 6/74, 79; Meryem 19/42, 48-49.

¹⁶⁷ Bakara 2/133.

¹⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 587.

zikretmesi itibariyle dikkatleri cezbetme noktasında kayda değer bir işlev görmüş olmalıdır.

Müşrik Araplar'ın Hz. İbrahim'in dinini idame ettirdikleri düşüncesiyle kendilerini onun dinine mensup addettikleri bilinmekte ve onların, atalarından miras kalan inanç sistemlerini kutsadıkları ve bunu da Hz. İbrahim'in dininin bir parçası saydıkları ifade edilmektedir. Ayrıca onların puta tapma geleneklerini Allah'a nispet ettikleri ve onun, bu davranıştan razı olduğunu kabul ettikleri zikredilmektedir. Dolayısıyla müşrik Arapların putperest tavırlarının Allah'ın rızasına uygun bir davranış olarak atalarından tevarüs ettiği inancını taşıdıkları anlaşılmaktadır. Kur'ân'da onların bu durumu "Rahman dileyseydi biz onlara ibadet etmezdik." dediler. Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur, yalnızca boş bir iddiada bulunuyorlar."¹⁶⁹ âyetiyle dile getirmekte ve temelsizliğini de beyan etmektedir. Bu âyetin, tarih boyunca inanç ve kabullerin büyük bir bölümünün taklide dayandığı şeklinde evrensel bir mesaj verdiği de ifade edilmektedir. Müşrik Arapların da Allah, din, putlar gibi meseleleri araştırmadan vahiy, akıl gibi bilgi kaynaklarını kullanmadan yalnızca taklit üzerinden inanç inşa ettikleri zikredilmektedir.¹⁷⁰ Bu bakımdan onların birçok inanç ve geleneklerini, ataları addettikleri Hz. İbrahim'e dayandırdıkları ancak bunu ellerinde herhangi bir yazılı kaynak olmamasından ötürü atalarından görüp işittikleri şekilde şifahi kültür üzerinden sürdürdükleri beyan edilmektedir. Müşrik Arapların putlara tapmayı atalarından öğrendikleri, atalarının da bu geleneği kendi atalarından öğrendikleri zikredilmektedir. Ancak onların, Allah'a yaklaşma amacıyla taptıkları bu putların Hz. İbrahim dinine sonradan eklenilen muharref bir inanç olduğuna dair bir şüphelerinin olmadığı, aksine bu geleneklerinin Hz. İbrahim'den tevarüs eden ve kökeni ilahi olan bir ibadet biçimine karşılık geldiğine inandıkları anlaşılmaktadır.¹⁷¹ Kaldı ki müşrik Araplar daha pek çok noktada Hz. İbrahim'in dininde tahrife yol açmış görünmektedirler. Nitekim onların, nesi uygulamasıyla ticari menfaat uğruna ay ve mevsimlerin yerlerini değiştirdikleri,¹⁷² hac ibadetine şirk bulaştırdıkları,¹⁷³ putlar adına kurban kestikleri¹⁷⁴ gibi birçok örnek bulunmaktadır. Câhiliye Araplarının Hz. İbrahim'in dininde ne tür bozulmalara sebebiyet

¹⁶⁹ Zuhurf 43/20.

¹⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, 204; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, IV, 770-771.

¹⁷¹ Kara, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi", s. 189, 198.

¹⁷² Tevbe 9/36-37; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, II, 764-765.

¹⁷³ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, VI, 375-379; Döner, Ertuğrul-Özcan, Yusuf, "Câhiliye Arap Şiirinde Rahmân", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2022, cilt: 6, sayı: 1, s. 93.

¹⁷⁴ Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 210.

verdikleri, onların atalar dininin mahiyetini incelediğimiz daha sonraki bir bölümde detaylarıyla inceleneceği gerekçesiyle burada özetle zikredilmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse Yahudiler ve müşrik Araplar kendilerini soy ve inanç bakımından Hz. İbrahim'e dayandırmakta ve bundan şeref duymaktadırlar. Aynı zamanda inanç ve ibadetlerinin, Hz. İbrahim'in din geleneğiyle örtüştüğünü kabul etmektedirler. Atalarının yolu üzere oldukları tezi de bu durumu temellendirmelerinde merkezi işlev görmektedir. Ancak Kur'an ve Sünnet, onların bu tasavvurlarının yanlışlığını izah mahiyetinde birçok delil getirmekte ve içinde bulundukları durumun ataları Hz. İbrahim'in mücadele ettiği müşrik kavminin durumuna benzediğini beyan etmektedir. Keza Hz. İbrahim'in kavmi, atalarının yolundan gittiklerini beyan ederek kendilerine taklit üzere bir inanç inşa etmiş görünmektedirler. Bu geleneğin Yahudi ve müşrik Araplarda da mevcut olduğunun çeşitli şekillerde zikredildiği âyetler onlara bu tutumu nasıl düzelteceklerini de yine ataları Hz. İbrahim'in uygulamaları merkezinde örneklendirmektedir. Netice itibarıyla Yahudi ve müşrik Arapların, olumsuz atalar dinlerinin ne şekilde teşekkül ettiğini ve sürdürüldüğünü izah sadedinde ortaya koyulan bu çalışma, Hz. İbrahim'in ve kavminin din tasavvurlarını açıklığa kavuşturmayı gerektirmektedir. Nitekim Yahudi ve müşrik Arapların Hz. İbrahim'in yolu üzere olmaları savının ne kadar tutarlı olduğunu gösterebilmek, hem Hz. İbrahim'in hem de Yahudi ve müşrik Arapların dinlerini izahla mümkün hale gelecektir. Ayrıca Hz. İbrahim'in kavminin din tasavvurunu incelemek oldukça önem taşımaktadır. Zira onun kavminin dininin mahiyetini ortaya koyabilmek, mücadele ettiği inancın içeriğine de ışık tutacaktır. Böylece bazı noktalarda Hz. İbrahim'in dininin ne olduğu izah edilemese dahi ne olmadığı gün yüzüne çıkacaktır.

2.2. Hz. İbrahim'in Kavminin Dini

Tevrat, Hz. İbrahim'in Keldaniler'in Ur şehrinde yaşadığına işaret etmektedir.¹⁷⁵ İslamî literatürde onun Urfa ve çevresinde ikamet ettiği, oradan da Harran, Filistin ve Şam'a gittiğine dair bilgiler yer almaktadır.¹⁷⁶

Kur'an'a göre Hz. İbrahim'in kavminin temel özelliklerinden biri putperestliği benimsemiş olmasıdır.¹⁷⁷ Hz. İbrahim'in kavminin dini, onların sosyal ve ekonomik hayatlarıyla iç içe geçmiş bir yapıdadır. Bu bağlamda Mevdûdî (ö. 1979), Hz. İbrahim'in

¹⁷⁵ Tekvin 11/31;15/7.

¹⁷⁶ Kesgin, *Hz. İbrahim'de Allah İnancı ve Din Duygusu*, s. 35.

¹⁷⁷ En'am 6/74-78; Meryem 19/42-46; Enbiyâ 21/52-72; Sâffât 37/88-97.

kavmi ile yaşadığı tartışmanın mahiyetini anlayabilmenin, o devrin gerek dini gerekse de sosyal şartlarını bilmeyi gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu bilgilere ise Hz. İbrahim'in doğum yeri olduğu söylenen Ur şehrinin arkeologlar tarafından kazılması neticesinde ulaşıldığı bilinmektedir.¹⁷⁸ Sir Leonard Woolley, bu çalışmaların sonucunu *Abraham Recent Discoveries and Hebrew Origins* isimli eserinde bir araya getirmiş, Mevdûdî de bu bilgilerden bazısını En'âm sûresi 75-77. âyetlerin tefsirinde şu şekilde zikretmiştir:

Hz. İbrahim'in yaşadığı düşünülen İ.Ö. 2100 yıllarında Ur kentinin 250.000 hatta 500.000 kişilik nüfusa ev sahipliği yaptığı tahmin edilmektedir. O dönemlerde Ur şehri endüstri ve iş merkezi olması hasebiyle hem Pamir ve Nilgiri gibi oldukça uzak bölgelerle hem de Anadolu'yla ticaret halindeydi. Arkeolojik kalıntılar dönem insanının materyalist bir zihin dünyasına sahip olduğuna işaret etmekte ve hayatlarının merkezinde servet biriktirmek ve eğlenmek olduğunu göstermektedir. Ayrıca onların faiz alıp verdikleri ve en küçük bir problemlerinde mahkemeye başvurdukları aktarılmaktadır. Tanrılarından temelde uzun ömür ve zenginlik istemeleri de onların zikredilen niteliklerinin dini sistemlerine etkisini göstermektedir. Halk kendi içinde *Amelu* (Din adamları, devlet memurları ve askeriye), *Nuşkenû* (Tüccarlar, zanaatkârlar ve çiftçiler) ve *Ardu* (Köleler) olmak üzere üç sınıfa ayrılmakta ve her sınıfın kendi seviyesine uygun hakları bulunmaktadır. Talmud'a göre Hz. İbrahim de Amelu sınıfına mensup kimseler arasında kabul edilmekte babasının da devletin ileri gelenlerinden olduğu zikredilmektedir. Ur şehrinde yapılan kazılarda ele geçirilen tabletlerde yaklaşık 5000 tanrı ismi geçmektedir. Her kentin kendine has bir tanrısı ve baş tanrısı veyahut kent tanrısı addedilen ve diğer tanrılara nazaran daha çok saygı gösterilen özel bir tanrısı bulunmaktadır. Benzer şekilde Mezopotamya'da yaşamış olan Sümer devletinde de her kişinin veya ailenin bir tanrısı olduğu zikredilmektedir. Ur şehrinin kent tanrısı ise *Nennar* yani *Ay tanrısı* olarak zikredilmektedir. Ur şehrinin başkent yapıldığı söylenen Larsa'nın da baş tanrısı *Şemeş* yani *Güneş tanrısı* olarak kabul edilmektedir. Bir de bu baş tanrılardan daha aşağıda görülen ve genelde yıldızlardan, gezegenlerden ve yeryüzündeki nesnelerden oluşan birçok küçük tanrı yer almaktadır. En'âm sûresi 76-79. âyetlerin izahı da onların güneş, ay ve yıldızlara tapma geleneklerinin varlığını kaydetmektedir. Dönem insanının önemsiz saydıkları şeylere dair yaptıkları dualara bu küçük tanrıların cevap verdiğini düşündükleri ifade edilmektedir. Zamanla bu küçük ilahlar, büyük ilahların sıfat ve

¹⁷⁸ Ebu'l-A'lâ, Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vdğr., İnsan Yayınları, İstanbul 2005, I, 564-567.

şekilleri olarak kabul görmüş ve sayıları azalmış; böylece *Marduk*,¹⁷⁹ Babil'in en büyük tanrısı konumuna yerleşmiş görünmektedir. Ayrıca bütün bu tanrılar adına putların dikildiği ve dua gibi ritüellerin onların önünde icra edildiği aktarılmaktadır. *Nannar* putunun Ur şehrinin en yüksek tepesine inşa edilmiş olan büyük bir tapınakta muhafaza edildiği ve yanında da karısı kabul edilen *Ningil*'in kutsal mabedinin bulunduğu bildirilmektedir. Ayrıca *Nannar*'ın toprak ağalığı, tüccarlık, zanaatkarlık ve siyasal hayatın yöneticiliği gibi niteliklere sahip olduğu; keza kendisine birçok bahçenin, evin ve tarlanın adandığı ifade edilmektedir. *Nannar*'a adanan bu şeylere ek olarak halkın ona mısır, süt, altın vb. adaklarda bulundukları ve bunları tapınağa getirdikleri beyan edilmektedir. Bir de bunları muhafaza edip gerekli işlemleri yerine getirmesi gereken büyük bir grubun bulunduğu dile getirilmektedir. Bu minvalde tapınak adına birçok atölyenin iş yaptığı aktarılmakta ve burada adalet yüksek mahkemesi kurulduğu ve yargıçlık görevini yerine getiren din adamlarının sözlerinin tanrının hükmü addedildiği zikredilmektedir. Kraliyet üyelerinin egemenlik haklarını da asıl egemen olan *Nannar*'dan aldıkları ve ülkeyi onun adına yönettikleri; dolayısıyla onların da tanrı seviyesinde görülüp tapınıldıkları ifade edilmektedir. Keza Babil'de yapılan kazılarda ortaya çıkan ve günümüzde İngiltere'deki Eşmol Müzesi'nde bulunan levhalarda Babil krallarının Allah tarafından yeryüzüne indirilmiş olduğu ve oradaki idarenin de onlara yine Allah tarafından tevdi edildiği bildirilmektedir. Ayrıca hem kral hem de tanrı olarak kabul edilen bu kimselerin sosyal, siyasî, ekonomik ve hukukî alanda istedikleri düzenlemeyi yapma yetkilerinin bulunduğu, halkın da bunlara uyma dışında yapabileceği bir şeylerinin olmadığı aktarılmaktadır.

Hız. İbrahim döneminde Ur şehrini yöneten hanedan İ.Ö. 2300'de doğuda Susa'ya, batıda ise Lübnan'a kadar uzanan bir imparatorluk kurmuş olan *Ur-Nammu*'dan gelmektedir. Hanedanın *Ur-Nammu* sebebiyle *Nammu* adını aldığı ve bunun Arapçadaki karşılığının da *Nemrud* olduğu zikredilmektedir. Buraya kadar aktarılanlara binaen Hız. İbrahim kavminin şirk inancı ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal hayatla iç içe geçmiş görünmektedir. Bu bakımdan Hız. İbrahim'in mesajı da yalnızca puta tapıcılığa son vermek şeklinde cereyan etmemekte, hanedana tapınma, din adamları ve soyluların egemenliğine başkaldırmayı da içermektedir. İşte bütün bu gerekçelere istinaden Hız. İbrahim'in tevhide daveti halk, soylular, din adamları ve *Nemrud* dâhil hemen herkes

¹⁷⁹ Marduk, Mezopotamya dininde Babil şehrinin baş tanrısı ve Babil'in ulusal tanrısıdır. Bkz. <https://www.britannica.com/topic/Marduk> (Erişim: 09.06.2023, 00:38)

tarafından tehdit olarak algılanmış ve ona karşı mücadele başlatılmış kabul edilmektedir.¹⁸⁰

Bütün bu anlatılanlara ek olarak Hz. İbrahim'in kavminin putperest kültürü benimsemiş Sâbiî inanca mensup kimselerden oluştuğu aktarılmaktadır. Kur'ân'da¹⁸¹ ve hadislerde Sâbiîlere dair tafsilatlı bilginin mevcut olmayışı bağlamında onların ibadetlerinin, inançlarının, helal ve haram sınırlarının mahiyeti muğlak kalmış, böylece ileride geleceği üzere onlara dair birçok farklı görüş ortaya atılmıştır.¹⁸² Temelde Güney Mezopotamya bölgesinde ikamet eden bir topluluğun dinlerini beyan sadedinde kullanılan Sâbiîlik,¹⁸³ Allah'ın burç ve yıldızları var ettiğini, evrendekilerin idaresini de onlara verdiğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Yıldızların mevcut durumlarındaki değişikliklere bağlı olarak yeryüzündeki muhtelif olaylarda ve insanların ruh hallerinde farklılaşmalar görüleceği inancını barındırdığı kabul edilen Sâbiîlik'te bu gök cisimlerinin, en büyük addedilen tanrıyla âlem arasında vasıta işlevi gördüğü düşünüldüğü gerekçesiyle onlara da ibadet edildiği söylenmektedir. Bir de bu yıldızların gözden kaybolması durumu bağlamında insanların her bir yıldız adına put yaptıkları ve ona taptıkları zikredilmektedir.¹⁸⁵ Sâbiîliğin meleklerle tapma ve her gün güneşe yönelik beş kere ibadet etme gibi ritüelleri de içerdiği kaydedilmekte¹⁸⁶ ve bu inancın müntesiplerinin muvahhid olmasının yanı sıra yıldızların etkisine inandıkları da aktarılmaktadır.¹⁸⁷ Sâffât sûresi 88. âyetin izahında da Hz. İbrahim'in kavminin yıldız ilmine itibar ettiklerine, yıldızlara saygı duyduklarına ve onlara bakarak gayba dair hüküm verdiklerine değinilmektedir.¹⁸⁸ Ayrıca

¹⁸⁰ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 429; Bkz. Woolley, *Abraham Recent Discoveries and Hebrew Origins*; Bkz. Woolley, Sir Leonard, *Abraham Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Faber and Faber Limited, London 1936; Çığ, Muazzez İlmiye, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2006, s. 134; Durant, Will, *The Story Of Civilization I Our Oriental Heritage*, Simon and Schuster, New York 1954, s. 234; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, II, 430-431; Aydın, "Hz. İbrahim (a.s.)", s. 549; Durant, *The Story Of Civilization I Our Oriental Heritage*, s. 235; Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", s. 116; Mevdûdî, Ebû Alâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. A. Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1985, I, 428-429.

¹⁸¹ Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hac 22/17.

¹⁸² Kiliçli, Sami, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 88.

¹⁸³ Gündüz, Şinasi, "Sâbiîlik", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, s. 341.

¹⁸⁴ Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 37.

¹⁸⁵ Aygün, Fatma, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhim ve İnsanlığa Mesajı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 82.

¹⁸⁶ Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 112-113; Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, II, 35-37; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Mektebetü'l-Abikân, Riyâd 1998, I, 277.

¹⁸⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, II, 161-162.

¹⁸⁸ Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 145.

insanların yıldız, ay ve güneş gibi gök cisimlerini saçmış olduğu ışıktan ötürü kutsallaştırdıkları, zamanla bunları en büyük ilaha ulaşma aracı olarak gördükleri ve onlar adına suretler inşa ederek taptıkları da bildirilmektedir.¹⁸⁹ Sâbiîlerin başlangıçta tevhide bağlı kimseler olup Hz. Nuh veyahut Hz. İdris'e uydukları ancak zamanla Allah ile aralarına şefaathiler koyarak dinde bozulmaya sebebiyet verdikleri de dile getirilmektedir. Bu bağlamda onlar Allah'ın yıldız ve burçları yarattığını kabul etmekte ve bu varlıkların da yeryüzündeki hayır ve şer, hastalık ve sağlık gibi meseleleri yönettiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla insanlar yeryüzünün Rabbi olduğuna inandıkları bu varlıklara saygı ve tazim göstermekte, yıldızların da Allah'a ibadet ettiğini düşünmektedirler. İşte Hz. İbrahim'in de bu inançla mücadele ederek asıl dini ikame etme göreviyle gönderildiği bildirilmektedir.¹⁹⁰ Sâbiîlerin peygamber inancı da onların meleklerle tazimde bulunmalarına dayanak teşkil etmiş görünmektedir. Keza Allah ile insan arasında iletişimi ancak yüce varlıkların yerine getirebileceğini düşünen Sâbiîlerin, bu görevi meleklerle attettikleri anlaşılmaktadır. Fakat başlangıçta elçi olarak tasavvur edilen meleklerin zamanla gökte bulunduklarına ve gök cisimlerinin onların ikamet yeri olduklarına inanıldığı söylenmektedir. Böylece onlar bu gök cisimlerine de tazimde bulunma ihtiyacı hissetmiş ve onlar adına suretler inşa ederek tapmaya başlamış görünmektedirler.¹⁹¹ Şehristânî (ö. 548/1153) Hz. İbrahim'in toplumunda yerleşik olan Sâbiîlik inancının ruhânîlere, yıldızlara ve heykellere tapanlar olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Ruhânîlere tapanların âlemde her türlü noksanlıktan münezze kadim bir yaratıcının varlığına inandıkları ve ona yaklaşabilmek için ruhanîlerin aracılığının gerektiğini kabul ettikleri zikredilmektedir. Böylece ruhanîlere ibadetle ve tazimle meşgul olarak onlar aracılığıyla kadim yaratıcıyla kendileri arasında bir vasıta sistemi kurduklarını düşünmektedirler. Yıldızlara tapan Sâbiîler, insanın tek ilaha yakınlaşabilmesi için bir aracıya ihtiyacı olduğunu ve bu aracının da görülebilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla Sâbiîlerin, yıldızların doğuş ve batış yerlerini öğrendikleri, onlara isimler ve özel günler tayin ettikleri ve onlara ibadette bulundukları dile getirilmektedir. Son grup olan heykellere tapan Sâbiîler'in ise yıldızların doğup batması, bazen görünmeleri bazen de görünmemeleri durumuna istinaden onları sembolize edecek temsillerin bulunması gerektiğini düşündükleri beyan edilmektedir. Bu

¹⁸⁹ Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhim ve İnsanlığa Mesajı*, s. 80.

¹⁹⁰ Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîylanî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1961, II, 61-63.

¹⁹¹ Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 65, 107-109.

itibarla onların, ellerinin altında somut olarak duran yıldızların sembollerine ibadet ettikleri, onlara yakınlaşarak da tek yaratıcıya yakınlaşacaklarına inandıkları bildirilmektedir.¹⁹² Ek olarak Sâbiîliğin ilahi temellere dayandığı, bu dinin mensuplarının putperest olmadıkları bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.¹⁹³

Buraya kadar aktarılanlara binaen Hz. İbrahim dönemi Sâbiîlik inancının genel bir çerçevesinin verildiği söylenebilir. Fakat Sâbiîlik konusunda muhtelif görüşlerin olması¹⁹⁴ hasebiyle konu daha fazla irdelenmeyecek aksi takdirde çalışma sınırlarının aşılması durumu vaki olacaktır. Netice itibariyle eldeki verilerden hareketle Hz. İbrahim'in kavminin şirk unsurlarını barındıran ve Sâbiîlik olarak tesmiye edilen bir inanç üzere oldukları ve bu inancın müntesiplerinin de –bütün Sâbiîleri kapsamamak kaydıyla- tek olan veya baş tanrı olan ilaha yaklaşabilme gayesiyle gök cisimlerine ve bunların yeryüzündeki suretlerine taptıkları ve hayatlarına onlar merkezinde yön verdikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca onların dini sistemlerinin; günlük hayatın sosyal, siyasal ve hukuki temellerinden de ayrılmadığı ve iç içelik arz ettiği kabul edilmektedir. Hz. İbrahim'in de onları en temelde tevhide davet ettiği ve mevcut inançlarının yanlış olduğunu onlara göstermeye çalıştığı bildirilmektedir.

Yahudiler ve Câhiliye Araplarının ataları addettikleri ve yolundan gittiklerini düşündükleri Hz. İbrahim'in dinini özetle ifade etmek gerekmektedir. Nitekim “Bizler soyu ve inancı Hz. İbrahim'e dayanan kimseleriz.” diyen Yahudiler ve Câhiliye Araplarının atalar dininin, dedikleriyle ne kadar örtüştüğünü görebilmek hem onların hem de Hz. İbrahim'in dinini izahı zorunlu kılmaktadır. Böylece Yahudiler ve müşrik Arapların atalar dininin ne şekilde teşekkül ettiği, tarihi süreç içerisinde hangi toplumlardan etkilenererek dönüşüm geçirdiği daha net anlaşılabilecektir. Ek olarak ifade edilmelidir ki Hz. İbrahim hakkında Kur'an dışı kaynaklardaki bilgilerin sınırlı olması münasebetiyle onun tarihi kişiliğinin gerçekliği tartışma konusu haline gelmiştir.¹⁹⁵ Bu bağlamda çalışmamızda Hz. İbrahim'e ilişkin bilgilerin Kur'an merkezinde ele alındığı, onun tarihi kişiliğinin mahiyeti tartışmalarına yer verilmediği belirtilmelidir.

¹⁹² Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 64, 107.

¹⁹³ Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, s. 89.

¹⁹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sâbiîler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

¹⁹⁵ Güvel, “Şeytan Taşlama Rivâyetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduna Göre Tespit ve Tahlili”, s. 202.

2.3. Haniflik

حنف kökünden türeyen *hanif* kelimesi “yönelmeyi”, “ayağın içe doğru meyilli olmasını”, “kötülükten iyiliğe dönmeyi”, “doğru yolu aramayı”, “işlerini Allah’a teslim eden kimseyi”;¹⁹⁶ *ahnef* ise “ayağı içe doğru eğik olan kimseleri” ifade etmektedir. Terim anlamı itibariyle hanif, “dalaletten doğru yola yönelmeye”¹⁹⁷ ve “sırat-ı müstakim üzere bulunmaya” karşılık gelmektedir.¹⁹⁸ Genel itibariyle bu kavramla Câhiliye Devrindeki “sapkınlık ve putperestlikten uzak duran” ve “hak üzere bulunan”, “Hz. İbrahim’den miras kalan dine bağlılık gösteren” ve “tek olan Allah’a inanan kimseler”in kastedildiği ifade edilmiştir.¹⁹⁹ Hanif kelimesinin kökenine dair muhtelif görüşler öne sürülmüş ve onun Arapça, İbrânîce, Süryânîce ya da Habeşçeden gelmiş olabileceği belirtilmiştir.²⁰⁰

Hanif kavramı Kur’ân’da on defa tekil,²⁰¹ iki defa da çoğul –hunefâ-²⁰² olarak zikredilmektedir. Bu âyetlerin dokuzunda Haniflik müşrikliğin karşısını,²⁰³ sekizinde ise Hz. İbrahim’in imanını ifade etmektedir. Ayrıca ilgili kelime beş yerde din anlamı da taşıyan millet kelimesiyle beraber zikredilmekte, bir yerde ise Hz. İbrahim haniflikle nitelendirilmektedir.²⁰⁴ Ek olarak haniflik Hz. İbrahim’in Yahudi veya Hristiyan olmadığına atıfla da kullanılmaktadır.²⁰⁵ Hanif kelimesi yalnızca Bakara Sûresi 135. âyet ve Âl-i İmrân sûresi 67. âyetlerde Yahudi ve Hristiyanlara karşıt bir anlamda, diğer yerlerde ise şirkin zıttını ifade eder şekilde zikredilmektedir. Diğer yandan Beyyine Sûresi 5. âyette Ehl-i Kitab’ın hanifler olarak Allah’a boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiği ve doğru dinin bu zikredilene karşılık geldiği ifade edilmektedir.²⁰⁶

Mücâhid (ö. 103/721), Dehhâk (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), ve Abdullah b. Abbas’tan rivayet edilen bir görüşte *hanif* kelimesi temelde “hac yapan” kişiyi temsil etmektedir. Keza Hz. İbrahim hac ibadetini ilk defa uygulayan kimse olması ve kendisine bu konuda uyulması gerekliliği noktasında hanif olarak nitelendirilmiştir.

¹⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, III, 248; Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, V, 109; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 133; Mustafa, vdğr., *el-Mu’cemü’l-Vasît*, s. 203.

¹⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 133.

¹⁹⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Tefsîru Garibu’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Sakar, Beyrut trs., s. 64.

¹⁹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, I, 366.

²⁰⁰ Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 33.

²⁰¹ Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; En’âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; Nahl 16/120, 123; Hac 22/31.

²⁰² Hac 22/31; Beyyine 98/5.

²⁰³ Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisâ 4/125; En’âm 6/79, 161; Nahl 16/120, 123; Hac 22/31

²⁰⁴ En’âm 6/79.

²⁰⁵ Bakara 2/135, Âl-i İmrân 3/67.

²⁰⁶ Kuzgun, “Hanîf”, *DİA*, XVI, 35.

Bu bakımdan Hz. İbrahim'den tevarüs eden hac ibadetini yerine getiren kimselere Müslüman ve Hanif denileceği dile getirilmiş ve haccı ifa etmek de haniflik olarak kabul edilmiştir. Lakin Taberî, müşriklerden de haccı ifa edenlerin bulunduğu gerekçesiyle hanifliğin hac yapmak anlamına gelemeyeceğini belirtmiştir. Mücâhid'den gelen diğer bir rivayete göre ise “Hz. İbrahim’e tabi olanlara” da hanif denilmektedir. Ayrıca Hz. İbrahim’in sünnet olanların ilki kabul edilmesi bağlamında hanifin “sünnet olan” ve Hanifliğin de sünnet olanların dinini ifade ettiği zikredilmiştir. Lakin hanifliğin sünnetle bir ilişkisini kurmanın sağlıklı olmayacağı aksi takdirde sünnet olan herkese hanif denilmesi gerektiği beyan edilmiştir. Süddî (ö. 127/745), hanifin “ihlaslı” manasına geldiğini ifade etmekte, bazı diğer âlimlere göre ise bu kelime, “İslam’ın bizatihi kendisine” karşılık gelmektedir. Taberî ilgili kelimenin “Hz. İbrahim’in dinine bütünüyle uymak” anlamına geldiğini, nitekim ona uymayanların hanif olarak tesmiye edilemeyeceğini ve Yahudilik, Hristiyanlık gibi farklı adlarla isimlendirileceklerini belirtmiştir.²⁰⁷ “Meyleden, sapan” anlamına geldiği de belirtilen hanif lafzının, İslam haricindeki tüm dinlerden meyletmeyi de ifade ettiği²⁰⁸ ve Müslüman anlamına geldiği zikredilmiştir.²⁰⁹ Ayrıca hanif olmanın “iyilik yapma ve kötülükleri terk etmeyle Allah’a teslim olmaya”, “şirke bulaşmamaya” ve “kendini bütünüyle Allah’a adamaya” karşılık geldiği de beyan edilmiştir.²¹⁰

Hanifliğin bir din mi, inanç sistemi mi veyahut İslam’ın ve tevhid inancının başka bir adı mı olduğu noktasında bir ittifak söz konusu değildir.²¹¹ Nitekim hanifliği bir din olarak telakki edenlerin yanı sıra onun Câhiliye Dönemi putperest zihniyetini muhtevi bir anlam alanına sahip olduğunu dile getirenler olmuştur.²¹² Bu bağlamda İslam tarihinde Hz. İbrahim’le özdeş hale gelen hanif kavramının²¹³ Kur’ân’daki kullanım alanlarını detaylı olarak incelemekte fayda vardır.

“Onlar, ‘Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız.’ dediler. Sen de şöyle de: ‘Hayır! Biz, Hanif olan İbrahim’in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi.’”²¹⁴

²⁰⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 595.

²⁰⁸ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 58.

²⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 161.

²¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 153.

²¹¹ Öz, Ahmet, “Hz. İbrâhim Örneğinde Haniflik”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 1, s. 157.

²¹² Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, SE-DA Yayınları, Kayseri 1985, s. 110-114, 148-157; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, “Kur'an-ı Kerim ve Hanifler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, cilt: 11, s. 82-84.

²¹³ Karakuş, Abdulkadir, “Hz. İbrâhim ve İbrâhimî Bir Duruş: Haniflik”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 1, s. 182.

²¹⁴ Bakara 2/135.

âyeti Müslümanların bâtılı terk edip hak üzere olan hanif dinine yönelmelerini ve Hz. İbrahim'in hiçbir zaman putlara iman eden müşrik kimselerden olmadığını beyan etmektedir. Ayrıca bu âyet, Hz. İbrahim'in haniflik inancını ifade ettiği belirtilen İslam'ın benimsenmesini salık vermekte, bunu yerine getiren kimsenin de hak din üzere bulunan haniflerden olacağı vurgulanmaktadır.²¹⁵ Şu da ifade edilmelidir ki ilgili âyette şirkin reddedilmesi müşrik Araplara da bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira Hz. İbrahim'in yolunu takip ettiklerini düşünen Câhiliye Arapları, inanç sistemlerini ona dayandırmaktaydılar. Ancak "O, müşriklerden değildi." âyeti onların durumunun kendi düşündükleri gibi olmadığını açıkça ortaya koymakta ve bu bakımdan mezkûr âyette zikredilen hanif lafzının müşrik inanç kalıplarıyla herhangi bir bağının bulunmadığını beyan etmektedir.²¹⁶ Benzer şekilde Hz. İbrahim'in Allah'a ortak koşanlardan olmadığı,²¹⁷ kişinin yüzünü hak dine çevirmesi ve müşriklerden olmaması gerektiği ifadesi²¹⁸ ve Allah'ın, yapılmasını emrettiği fiillere şirk bulaştırmadan yapılmasının gerekliliği vurgusu²¹⁹ hanif kelimesinin temelde tevhid inancına atıfla kullanıldığını göstermektedir.²²⁰

Yerleşik inanç kalıplarına başkaldıran kimseyi de ifade eden hanif kelimesinin belirli bir inanç sistemi olmanın ötesinde oturmuş ve aslî şeklinde bozulmalar yaşamış dini sistemlere ve algılara herhangi bir beklentiye girilmeksizin karşı çıkmaya karşılık geldiği de dile getirilmektedir.²²¹ Nitekim Hz. İbrahim'in, kavmi tarafından haniflikle nitelendirildiği, keza onun yerleşik inanç kalıplarına başkaldırı gösterdiği ve müşriklerden olmadığı ifade edilmektedir. Bu minvalde hanif lafzının İbranice *haneften* gelen ve "dinsiz", "murdar", "adi" gibi manaları içeren anlam alanı,²²² Hz. İbrahim'in, kavmi tarafından dinsizlikle itham edilmesi noktasında bu kelimenin kökenlerine işaret eder mahiyettedir. Daha açık bir ifadeyle hanif teriminin temelde yerleşik inanç sistemini benimsemeyen kimseleri ifade ettiği, nitekim Hz. İbrahim'in de kavminin yerleşik inanç kalıplarını benimsemediğinden ötürü böyle anıldığı söylenebilir. Buna mukabil Kur'an, Hz. İbrahim'in kavminin dinsizlik olarak tanımlandığı hanif lafzının esasen asıl olan dine

²¹⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 595.

²¹⁶ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, 1984, I, 737; Karakuş, "Hz. İbrâhîm ve İbrâhîmî Bir Duruş: Haniflik", s. 183.

²¹⁷ En'âm 6/161; Nahl 16/123.

²¹⁸ Yûnus 10/105.

²¹⁹ Hac 22/31.

²²⁰ Sönmez, Vecihi, "Hz. İbrahim'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 12, sayı: 1, s. 152.

²²¹ Karakuş, "Hz. İbrâhîm ve İbrâhîmî Bir Duruş: Haniflik", s. 185.

²²² Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1941, s. 149.

–tevhid inancına- karşılık geldiğini beyan etmektedir.²²³ Bütün bunlara ilaveten Câhiliye Araplarının, neseplerini Hz. İbrahim’e dayandırmaları ve dolayısıyla kendilerini de hanif addetmeleri²²⁴ meselesinde de onların, Hz. İbrahim’in kendileri gibi putperest olduğunu düşündükleri ve dolayısıyla bu kavramın da putperestlikle ilişkisi bulunduğu fikrini taşıdıkları ifade edilebilir. Bu bakımdan hanif kavramı Hz. İbrahim döneminde tevhidi, Câhiliye devrindeki kimi müşrik Araplar nezdinde putperestliği, İslamiyet sonrası dönemde ise yine tevhidi karşılar bir lafız olarak kullanımda olmuştur.²²⁵

2.4. Hz. İbrahim’de Allah İnancı

Kur’ân’da birçok âyet²²⁶ Hz. İbrahim’in din geleneğinin merkezinde tevhidin yer aldığına ısrarla vurgu yapmaktadır. O, Kur’ân ve Kitab-ı Mukaddes’te tek tanrı inancının öncüsü olarak zikredilmekte²²⁷ ve onun müşrik olmadığı “O, müşriklerden değildi.”²²⁸ âyetiyle ortaya konulmaktadır. Hz. İbrahim’in Allah inancına yönelik birçok diğer âyette de onun tevhid merkezli bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir.²²⁹ Tevhid inancının bizatihi yaratıcının tek olduğunu ifade etmesi Hz. İbrahim’in tevhide bağlı bir peygamber olması yönüyle yaratıcı inancını da izah etmiş olmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın bu başlığında Hz. İbrahim’in Allah inancına, onun tevhid tasavvuru bağlamında değinilmektedir. Birçok âyet Hz. İbrahim’i Allah’a şirk koşmayıp her zaman tevhid üzere olan ve yalnızca ona boyun eğen bir peygamber olarak nitelendirmektedir.²³⁰ Zira Hz. İbrahim’in, soyundan, insanlara önderler çıkmasını istediği bildirilmekte lakin Allah’ın ona “Vaadim zalimleri kapsamaz.”²³¹ buyurduğu zikredilmekte ve buradaki zalimlerle kastedilenin din ve ahlak meselelerinde Allah’ın koyduğu sınırları çiğneyenleri, bilhassa Allah’a ortak koşarak inkara düşmüş olanları kapsadığı ifade edilmektedir.²³² Benzer şekilde ilgili âyet bağlamında Abd. b. Humeyd (ö. 249/863-64), İmrân b. Husayn’dan (ö. 52/672) Hz. Muhammed’in “Allah’a isyan olan konuda

²²³ Arvas, *Tevrat’ta ve Kur’an’da Hz. İbrahim*, s. 69.

²²⁴ Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. 110-114, 148-157; Cerrahoğlu, “Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, s. 82-84.

²²⁵ Kara, “Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi”, s. 204.

²²⁶ Bakara 2/133; En’âm 6/74, 79; Meryem 19/42, 48-49.

²²⁷ Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı*, s. 123.

²²⁸ Bakara 2/135.

²²⁹ Bakara 2/124, 258.

²³⁰ Bakara 2/131-132; Nisâ 4/124; En’âm 12/74; Nahl 16/120-123; Meryem 19/48.

²³¹ Bakara 2/124.

²³² Karaman, vdğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 208.

yaratılmışa itaat yoktur.” şeklindeki cümlesini nakletmektedir.²³³ Hz. İbrahim’in, babası ve kavmine putların kendilerini iştemediğini, fayda ve zarar veremediğini gösterme çabasına binaen zikrettiği cümlelere karşın da, “Biz atalarımızı böyle yapar bulduk.”²³⁴ şeklinde bir cevaba muhatap olduğu dile getirilmektedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim’in tevhid mücadelesinde karşısına çıkan temel problemlerden birinin atalar dinine taassup göstermek olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim ise âlemlerin rabbi dışında taptıkları her şeyi düşman olarak kabul ettiğini, kendisini yaratanın, doğru yolu gösterenin, yedirip içirenin, şifa verenin, canını alacak ve yeniden diriltecek olanın ve hesap günü kusurlarını bağışlayacağını umduğunun yalnızca Allah olduğunu beyan etmektedir.²³⁵

“Kendine cahilce kötülük edenden başka kim İbrahim’in getirdiği dini reddeder?”²³⁶ âyetinin muhatabının Yahudi ve Hristiyanlar olduğu zikredilmekte ve onların, tek yaratıcı inancına dayanan Hz. İbrahim’in hanif dinine muhalefet gösterdikleri ifade edilmektedir. Zira Hz. İbrahim’in oğullarına Müslüman olmaları ve tevhid inancını gönülden benimsemeleri noktasında tavsiye verdiği, Hz. Muhammed’in de Yahudi ve Hristiyanları Hz. İbrahim’in dinine davet ettiği, onların ise bunu reddederek Allah’a karşı gelmiş oldukları bildirilmektedir.²³⁷ Dolayısıyla kendilerini nesep ve inanç bakımından Hz. İbrahim’e nispet eden Yahudi, Hristiyan ve müşrik Arapların, Hz. Muhammed’in davetini reddetmekle aslında İbrahimî inanca karşı gelmiş oldukları belirtilmektedir.²³⁸ Yine Hz. İbrahim’in, kavmi için güzel bir örneklik teşkil ettiğini ifade eden âyette²³⁹ Hz. İbrahim’in ve onun yanında olanların tevhid üzere bulundukları dile getirilmektedir. Bu bağlamda onların mücadele ettikleri şirk kültürünün belirli bir dönemle sınırlı kalmayıp tarihin pek çok sahnesinde kendini gösterdiği de vurgulanmaktadır.²⁴⁰ Yine Fahreddîn er-Râzî, Hz. İbrahim’in babasına putları tanrı edinmesinin apaçık bir dalalet olduğunu ifade ettiği âyeti²⁴¹ izah ederken şirkin menşesine, yaygınlığına ve peygamberlerin onunla mücadelesine dair oldukça uzun bir bölüm ayırmaktadır. Bu da Hz. İbrahim başta olmak üzere bütün peygamberlerin yaratıcı inancında ısrarla tevhidi benimsediklerine ve onun uğruna mücadele verdiklerine işaret etmektedir.²⁴² Keza Hz. İbrahim’in başta Baal olmak

²³³ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Kâhire 2003, I, 617.

²³⁴ Şuarâ 26/74.

²³⁵ Şuarâ 26/70-82.

²³⁶ Bakara 2/130.

²³⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 578-579, 585-586.

²³⁸ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 214-216.

²³⁹ Mümtehhine 60/4.

²⁴⁰ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, V, 312-313.

²⁴¹ En'âm 6/74.

²⁴² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 36-42.

üzere muhtelif putlara taptıkları ifade edilen kavmine, Allah dışındaki bütün tanrıların uydurma olduğunu, bunlara tapanların da doğru yolda bulunmadıklarını, tapılmaya layık gerçek tanrının ise Allah'tan başkası olmadığını beyan ettiği zikredilmektedir.²⁴³ Zira Hz. İbrahim de “Sizden de Allah'ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor ve Rabbime niyaz ediyorum...”²⁴⁴ cümlesiyle bunu ortaya koymaktadır. Dahası o, kavmine “Sizlere de Allah'ı bırakıp taptığınız putlara da yuh olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?”²⁴⁵ diye hitap ederek yaptıklarının çirkin bir iş olduğunu da vurgulamaktadır.²⁴⁶ Ek olarak imanla kastedilenin tevhid inancı olduğuna, Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği ve önderi olduğu²⁴⁷ bu inancın hanif olarak isimlendirildiğine ve bundan ötürü Allah'ın onu kendisine dost kıldığına değinilmektedir.²⁴⁸

Hz. İbrahim'in kavminin yıldız, ay ve güneşe veyahut bunların yeryüzündeki sembolleri kabul ettikleri putlara taptıkları, ayrıca bu putların da insanların hayatlarını yönettiklerini düşündükleri ifade edilmekte, yaratma ve yok etme fiilinin ise zamana atfedildiği dile getirilmektedir.²⁴⁹ Buna mukabil Hz. İbrahim'in, kavminin tapmış olduğu putların tümünün uydurma olduğunu, bunlara tapan kimselerin ise yanlış yolda bulunduğunu, tapılması gereken tek ve yegâne yaratıcının ise Allah olması gerektiğini vurguladığı aktarılmaktadır.²⁵⁰ Keza En'âm sûresi 76-79. âyetlerde Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşin Rab olamayacağını ifade etmesi ve kendisinin müşriklerden olmadığını dile getirmesi, onun tevhid inancına bağlılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Yine benzer şekilde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) “Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak Rabbi hakkında tartışmaya giren kimseyi görmedin mi?”²⁵¹ âyetini, tevhidi insanların zihnine yerleştirmek için ilmi tartışma ve istidlalde bulunmanın caiz olduğuna bir işaret olarak zikrettiği ve Hz. İbrahim'in de Nemrud'a düşünme fırsatı verme gayesiyle onunla istidlalde bulunduğunu ifade ettiği görülmektedir.²⁵² Diğer bir ifadeyle mezkûr âyette Hz. İbrahim hakikatin tevhid inancı olduğunu Nemrud'a anlatma gayesiyle tartışma içerisinde bulunmaktadır. Hülasa Kur'an'da Hz. İbrahim'in tanrı tasavvurunun tevhid merkezli olduğu beyan edilmekte ve onun bu sebepten ötürü Allah'la dost olduğu haber verilmekte,

²⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 141.

²⁴⁴ Meryem 19/48.

²⁴⁵ Enbiyâ 21/66-67.

²⁴⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, XVI, 304.

²⁴⁷ Nahl 16/120-123.

²⁴⁸ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 150-151.

²⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 139-141.

²⁵⁰ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 430-431.

²⁵¹ Bakara 2/258.

²⁵² Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, IV, 136-137.

Yahudilerin ve Câhiliye Araplarının tanrı tasavvurlarının ise onun inancıyla çeliştiği ortaya konulmaktadır.

2.5. Hz. İbrahim’de Melek İnancı

İncelenen kaynaklar bazında Hz. İbrahim’in dininde melek tasavvuruna ilişkin detaylı bilginin bulunmadığı, temelde âyetler üzerinden bilgi çıkarımı yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan hem Kur’ân hem de Kitab-ı Mukaddes’te Hz. İbrahim’e bazı misafirlerin geldiğine yönelik benzer bir anlatım yer almaktadır.²⁵³ Tefsir kaynaklarında bu kimselerin –sayıları hakkında ihtilaflar bulunmakla beraber- melekler olduğu nakledilmekte, İbn Abbas, onların Cebrail, Mikail ve İsrail olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca o, bu meleklerin “İbrahim’in şerefli misafirlerinin haberi sana geldi mi?”²⁵⁴ ve “Onlara İbrahim’in misafirlerinden de bahset...”²⁵⁵ âyetlerinde zikredilen misafirlere karşılık geldiğini belirtmektedir.²⁵⁶ Taberî de ilgili âyeti “Şüphesiz ki elçilerimiz olan Melekler İbrahim’e, oğlu İshak’ın doğacağını müjdeleme emrini verdiler.” şeklinde izah etmektedir.²⁵⁷ Bu bakımdan Hz. İbrahim’in din tasavvurunda melekler yalnızca Allah’ın elçileri olarak zikredilmekte ve onlara ilahi bir nitelik atfedilmemektedir.

Hz. İbrahim’in inanç sisteminde meleğin yanı sıra şeytanı da görmek mümkündür. Zira “Babacığım! Şeytana kulluk etme! Çünkü şeytan, Rahmânın buyruğuna uymamıştır. Babacığım! Allah’ın azabına uğramandan ve böylece şeytanın yandaşı olmandan korkuyorum.”²⁵⁸ âyetlerinde Hz. İbrahim’in babasını şeytana karşı uyardığı, nitekim insanoğlunu Allah’ı bırakarak putlara tapmaya yöneltenin şeytan olduğu, dolayısıyla puta tapan kimselerin bir nevi şeytana kulluk yaptıkları, şeytanın ise Allah’a başkaldıranlar arasında yer aldığı ifade edilmektedir.²⁵⁹ Ayrıca Hz. İbrahim’in babasının ve kavminin putlara şeytanın emri üzerine taptıkları vurgulanmakta, hatta şeytanın putun içerisinden insanlara konuşarak onları ikna ettiği beyan edilmekte ve böylece insanların da şeytana kullukta bulunmuş gibi oldukları dile getirilmektedir.²⁶⁰ Bu görüşlere ilaveten Kur’ân, akıl ve hakikate uymayan bütün davranışları şeytânî olarak nitelemekte ve şeytânî saiklere

²⁵³ Hûd 11/69-73; Hicr 15/49-60; Ankebût 29/31-32; Zariyât 51/25-30; Tekvin 18/1-5.

²⁵⁴ Zariyât 51/24.

²⁵⁵ Hicr 15/51.

²⁵⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XVIII, 24; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 215.

²⁵⁷ Taberî, *Câmiü 'l-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, XII, 465-466.

²⁵⁸ Meryem 19/44-45.

²⁵⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli 'l-Kur'ân*, XVI, 2312.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü 'l-Kur'ân*, VII, 239.

istinaden meydana getirilen her eylemin “şeytana tapma” olduğunu beyan etmektedir.²⁶¹ Hz. İbrahim dininde şeytanın mahiyetine dair diğer bir ifadelendirme de Müslümanların hac görevini ifa ederken yerine getirmiş oldukları “şeytan taşlama” uygulamasıdır. Şeytan taşlama olarak tesmiye edilen bu uygulama, Allah’ın emrini icra etmek isteyen Hz. İbrahim’in kendisine engel olmaya çalışan şeytanı Mina’da taşlaması anısını tekrardan yaşatmak ve bu itibarla şeytana karşı direnmeyi sembolize etmek üzere yerine getirilen bir ibadet biçimidir.²⁶² Bu bakımdan şeytanın da melek gibi Hz. İbrahim’in din geleneği içerisinde yer aldığı görülmekte lakin ne melek ne de şeytan, şirk unsurlarıyla veya ilahi niteliklerle ilişkilendirilmektedir.

2.6. Hz. İbrahim’de Ahiret İnancı

Hz. İbrahim’in dini bağlamında ahiret inancının mahiyetinin temelde birkaç âyete²⁶³ isnat edildiği görülmektedir.²⁶⁴ Bu minvalde Hz. İbrahim’in “ (Allah) Canımı alacak, sonra beni yeniden diriltecek olandır. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O’dur. Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat. Arkadan gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip eyle! Beni, naîm cennetine girenlerden eyle! Babamı da bağışla; kuşkusuz o doğru yoldan sapanlardan oldu. İnsanların diriltileceği gün ve Allah’a temiz bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün beni mahcup etme!”²⁶⁵ dediği aktarılmaktadır. İlgili âyetler bağlamında Hz. İbrahim’in Allah’tan, ahirette yaşanabilecek olumsuz durumlara karşı yardım talebinde bulunduğu keza o gün ne malın ne evladın fayda edeceği, kurtuluşun yalnızca Allah’ın huzuruna halis bir kalple çıkmaktan geçtiği dile getirilmektedir.²⁶⁶

Hz. İbrahim’in ahiret inancıyla da ilişkilendirilen “Güçlü, basiretli kullarımız İbrahim, İshak ve Ya’kûb’u da an. Ahiret yurdunu hatırdaki tutmadaki samimiyetleri sayesinde onları günahlardan arındırdık.”²⁶⁷ âyeti de çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Mücâhid’e göre bu âyet, zikri geçen peygamberlerin yalnızca ahiret yurdu için amel yapan ve onu düşünen kimseler olarak yaratılmasına atıf yapmaktadır. Katâde’ye göre bu âyet Allah’ın bahis konusu peygamberlere ahiret gününü insanlara hatırlatma özelliği

²⁶¹ Karaman, vdğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, III, 602.

²⁶² Aras, M. Özgür, “Cemre”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 340.

²⁶³ Bakara 2/260; Nahl 16/122; Şuarâ 26/81-102; Sâd 38/45-46.

²⁶⁴ Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı*, s. 127.

²⁶⁵ Şuarâ 26/81-102.

²⁶⁶ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, XVII, 595.

²⁶⁷ Sâd 38/45-46.

verdiği şeklinde beyan edilmektedir. İbn Zeyd (ö. 71/690), ilgili âyetin Allah'ın cennetteki en üstün şeyleri Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb'a ayırdığını izah sadedinde zikredildiğini dile getirmektedir.²⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) da bu konuya ilişkin, onların cenneti zikretme hususunda en önde gelen kimseler olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır.²⁶⁹ Keza onların ahireti hatırlamaya dalmalarından ötürü neredeyse dünyayı unutacak hale geldikleri ifade edilmektedir.²⁷⁰ Bu bakımdan ilgili âyetin Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'un ahiret inançlarının oldukça berrak olduğuna, bu inançlarına herhangi bir kaygı bulaştırmadıklarına işaret ettiği söylenmektedir.²⁷¹ Aktarılan bu bilgiler bağlamında Hz. İbrahim'in ahiret tasavvurunda kendi canını alacak olanın Allah olduğuna, insanların tekrardan diriltileceğine, hesap gününün geleceğine, o gün insanların sorguya çekileceğine ve bu sorgunun neticesine göre cennete gidilip gidilmeyeceğinin tayin olacağına inandığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. İshak ve Hz. Yakub gibi onun da ahiret hayatına verdiği önem bağlamında orayı hatırdan çıkarmadığı ve insanlara da bunu salık verdiği görülmektedir.

“İbrahim, ‘Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun? Bana göster?’ deyince, Rabbi ‘Yoksa inanmıyor musun?’ demişti. O, ‘Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye.’ cevabını verdi...”²⁷² âyetinde Hz. İbrahim'in ahiret inancına atıfta bulunduğu ilişkin yorumlar bulunmaktadır. Özetle ifade edilirse, Hz. İbrahim'in bu isteği onun ölmüş bir hayvanın gökteki kuşlar ve yerdeki yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanarak yenilmesinden sonra o parçaların tekrardan nasıl bir araya gelerek diriltileceğinin kendine gösterilmesi talebi olarak zikredilmektedir. Diğer bir görüşe göre Hz. İbrahim'in böyle bir talepte bulunması, şeytanın onun kalbine Allah'ın ölüleri diriltmesine dair şüphe sokması gerekçesine isnat edilmektedir.²⁷³ Hz. İbrahim'in Allah'a kıyamet gününde bütün canlıların haşrı gözlemleyeceklerini ifade ettiği, lakin kendisinin bunu bu dünyada müşahade etmek istediği şeklinde de bir yorum yapılmaktadır.²⁷⁴ Zemahşerî (ö. 538/1144) de zaruri ilmin şüpheye konu olmayacağını, Hz. İbrahim'in de zaruri ilim vasıtasıyla kalbini mutmain kılma çabasında olduğunu dile getirmektedir.²⁷⁵ Lakin bu görüşün aksine Hz. İbrahim'in bu isteğinin ilahi sırrın mahiyetine tanık olma

²⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XX, 118.

²⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 2002, III, 649.

²⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 216.

²⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 275.

²⁷² Bakara 2/260.

²⁷³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 628-629

²⁷⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 42.

²⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 493.

yönünde bir talebe karşılık geldiği zikredilmekte, iman için bir kanıt yahut güçlendirici bir delil aramayı ifade etmediği belirtilmektedir.²⁷⁶ Buraya kadar aktarılan çeşitli yorumlardan hareketle Bakara sûresi 260. âyet üzerinden Hz. İbrahim'in ahiret tasavvuruna ilişkin yorum yapmak çok sağlıklı olmayacaktır. Nitekim bahis konusu âyetin, Hz. İbrahim'in ahiret inancıyla ilişkili olduğu söylemi, diğer yorumlarla kıyaslandığında zayıf kalmaktadır.²⁷⁷ Ancak Şuarâ sûresi 81-102. âyetler yukarıda izah edildiği üzere Hz. İbrahim'in zihninde yer alan ahiret algısındaki muğlaklığı epeyce ortadan kaldırmaktadır. Netice itibarıyla Hz. İbrahim'in ölüm ötesi yaşama yönelik inanç dünyası, İslamiyet sonrası Müslüman ahiret tasavvuruyla örtüşmektedir. Lakin Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed arasındaki dönemde yaşamış olan bazı Yahudiler ve Câhiliye Arapları için aynı şeyi söylemek imkân dâhilinde görünmemektedir. Zira onların, atalarından tevarüs eden inanç yapılarının incelendiği bölümde bunu açıkça görmek mümkün olacaktır.

2.7. Hz. İbrahim ve Kâbe İlişkisi

Kâbe'nin kim tarafından inşa edildiği, Hz. İbrahim'den önce var olup olmadığı²⁷⁸ gibi meselelerle ilgili tartışmalar çalışmanın sınırlarını aşan hususlar olmaları hasebiyle burada zikredilmeyeceklerdir. Buna mukabil Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşası, bu inşanın gerekçesi, Kâbe'yle Hz. İbrahim'in dini inancı arasındaki ilişki ve Kâbe'yle bağlantılı ibadetlerin Hz. İbrahim nezdindeki karşılığı gibi durumların incelenmesi, Câhiliye Araplarının atalar diniyle, ataları kabul ettikleri ve yolundan gittiklerine inandıkları Hz. İbrahim'in Kâbe merkezli inanç sistemlerini kıyaslamayı mümkün kılacaktır.

Hz. İbrahim gerek tevhid inancını tesisiyle, gerekse de Hz. İsmail ile beraber Kâbe'yi inşa etmesiyle İslam tarihinde ciddi bir itibar kazanmıştır.²⁷⁹ Kendisine Kâbe'nin yeri bildirildikten sonra²⁸⁰ Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'nin temellerini yükseltmiş ve orayı Allah'a mabed olarak inşa etmişlerdir.²⁸¹ Hz. İbrahim'den, insanlara haccı duyurması ve Kâbe'yi temiz tutması talep edilmiş, dolayısıyla Kâbe bütün Müslümanların hem kiblesi

²⁷⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, III, 300-301.

²⁷⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 40-46.

²⁷⁸ Bakkal, Ali, "Hz. İbrahim ve Hac", *Hz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal, s. 126.

²⁷⁹ Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisâ 4/125; Hac 22/78.

²⁸⁰ Hac 22/26.

²⁸¹ Bakara 2/127; Âl-i İmrân 3/96.

hem de hac mekânı haline gelmiştir.²⁸² Ayrıca Hz. İbrahim Kâbe'nin bulunduğu Mekke için dua etmiş, buranın emin bir yer olmasını istemiş,²⁸³ bölgede kan dökülmesini ve burası dışında yapılmasında sakınca olmayan birtakım şeyleri de yasaklamıştır.²⁸⁴

“Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere hidayet ve bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir.”²⁸⁵ âyetinin temelde kible değişikliği meselesi noktasında Yahudilerle yaşanan polemikle ilişkili olduğu²⁸⁶ görülse de tevhid inancına vurgu yaptığı şöyle izah edilmektedir: Kâbe'nin önemi noktasında bu âyetin bir öncesindeki âyette Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığı ve ona tabi olunması gerektiği belirtilmektedir. Hz. İbrahim'in dininin en büyük nişanesinin hac olarak kabul edilmesi, o evin tevhid inancı üzere bulunduğu işaret etmekte ve bundan dolayı Allah da haccın vacibliğini kendisine isnat etmek için Kâbe'nin faziletini ortaya koymaktadır.²⁸⁷ Ayrıca bu âyet, Hz. İbrahim'in tevhid üzere inşa ettiği Kâbe'yi ve çevresini putlarla çeviren ve şirk inancının merkezi haline getiren Câhiliye Araplarına da ataları kabul ettikleri Hz. İbrahim'in sünneti üzere gittikleri düşüncesinin²⁸⁸ doğru olmadığını göstermektedir.

Kâbe merkezinde Mekke, insanların hac yapabilmeleri, bölgeye rahatça gelip gidebilmeleri için güvenli bir yer olmak zorundaydı. Zira Hz. İbrahim Allah'tan bu şehri emin kılması için duada bulunmuş²⁸⁹ ve Allah da “Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık.”²⁹⁰ şeklinde karşılık vermiştir. Fahreddîn er-Râzî, Mekke'nin güvenli kılınmasını hem rızık genişliğine hem de zalimlerin bertaraf edilmesine yormuş ve Ashab-ı Fil örneğini de bu minvalde zikretmiştir.²⁹¹ Ayrıca bölgenin sel, deprem gibi afetlere uğramamasının da Hz. İbrahim'in duası kapsamında olduğu söylenmiştir.²⁹² Kâbe'nin güvenli bir yer kılınması meselesi üzerinde durulma gerekçesi, bu geleneğin Câhiliye Araplarınca da idame ettirilmiş olmasıdır. Nitekim Câhiliye Devrinde intikam almakla iftihar eden Araplardan iki düşmanın bu bölgede karşılaşması durumunda Kâbe'nin saygın konumu nedeniyle aralarında bir tartışmaya

²⁸² Bakara 2/125; Hac 22/26-28.

²⁸³ Bakara 2/216; İbrâhîm 14/35.

²⁸⁴ Harman, “İbrâhîm”, *DİA*, XXI, 271; Maçin, Hasan, “Hz. İbrâhîm ve Hac Menâsiki”, *Hz. İbraihm ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 224-225.

²⁸⁵ Âl-i İmrân 3/69.

²⁸⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 99; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 635-637.

²⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 99

²⁸⁸ Harman, “İbrâhîm”, *DİA*, XXI, 266-267.

²⁸⁹ Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35.

²⁹⁰ Bakara 2/125.

²⁹¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 59.

²⁹² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 537-538.

girmedikleri, hatta baba katiliyle karşılaşsalar dahi bir girişimde bulunmadıkları ifade edilmektedir.²⁹³ Lakin onların bu geleneği yaşatmaya devam etmeleri, İbrahimî geleneğin bütününe ilk şekliyle korudukları anlamına gelmemektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu durumun ne dereceye ulaştığı detaylı olarak irdelenecektir.

Hiz. İbrahim'in dininde Kâbe'nin temiz tutulması meselesi önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde Allah, tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secdede bulunanlar için Kâbe'nin tertemiz tutulmasını istemektedir.²⁹⁴ Burada Kâbe'nin temiz tutulmasından maksadın orayı putlardan, necasetten, cünüp ve hayızlı kimselerin tavaf etmelerinden ve bütün pis şeylerden temiz tutmayı ifade ettiği kabul edilmektedir.²⁹⁵

Hiz. İbrahim'in dininde hac konusunun birçok açıdan zikredilme çabasının temel gerekçesi, Câhiliye Araplarının kendi inanç ve ibadetlerini Hiz. İbrahim'e izafe etmelerine rağmen onun Kâbe'ye yönelik birçok tutumuyla çelişmelerinden ötürü gelmektedir. Onlar Hiz. İbrahim'in soyundan geldikleri, Harem'inde ikamet ettikleri ve onun yaptığı gibi Kâbe'ye karşı hizmette bulundukları için şeref duymaktaydılar. Ancak Kur'an, onların değer atfettikleri ve yolundan gittiklerini düşündükleri ataları Hiz. İbrahim'in kendi inanç ve ibadet kalıplarına sahip olmadığını vurgulayarak gerek Câhiliye Araplarına gerekse de Ehl-i Kitap'a Hiz. Muhammed'in sözlerini benimsemelerini ve ataları Hiz. İbrahim'i en doğru şekilde bilmelerini salık vermektedir.²⁹⁶ Zira Câhiliye Arapları putperestlik yayılncaya kadar Hiz. İbrahim'den miras kalan tevhid esaslarını benimsemiş ve gereklerini yerine getirmişler, ancak zamanla Kâbe ve çevresini putların mekânına dönüştürerek tavaflarını çıplak şekilde icra etmeye başlamışlardır.²⁹⁷ Câhiliye Araplarının Hiz. İbrahim'den tevarüs eden inanç ve ibadet sisteminde meydana getirdikleri bozulmaları ve daha sonraki nesillerin de dinin bozulmuş halinin asıl olduğu zannıyla nasıl bağlılık gösterdikleri meselesi ileride ele alınacağı için burada sadece durum tespiti yapmakla iktifa edilmiştir.

²⁹³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I, 460.

²⁹⁴ Bakara 2/125; Hac 22/26.

²⁹⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 532-533; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 56-57; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 320; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 377.

²⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 36-37.

²⁹⁷ Ünal, Saadettin, "Kâbe", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 16.

2.8. Hz. İbrahim’de Namaz İbadeti

Hz. İbrahim’in dininde namazın mahiyetine dair bilgiler temelde birkaç âyet üzerinden izah edilmektedir. Bu itibarla Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in namazına ilişkin ifadelerin yer aldığı âyetlerde rükû ve secdeye gidecekler için Kâbe’nin temiz tutulması istenmekte,²⁹⁸ Hz. İbrahim’in, zürriyetinden bir kısım insanı namaz kılmaları için Kâbe’nin yanında bir vadiye yerleştirdiği belirtilmekte,²⁹⁹ Hz. İsmail’in kavmine namazı emrettiği vurgulanmakta,³⁰⁰ Hz. Lût’a, Hz. İbrahim’e, Hz. İshak’a ve Hz. Ya’kûb’a namaz kılmalarının vahyedildiği zikredilmekte³⁰¹ ve Hz. Âdem’in soyundan gelen Hz. Nûh, Hz. İbrahim ve Hz. Ya’kûb’un Rahmân’ın âyetleri okunduğunda secde ettikleri lakin onlardan sonra namaz kılmayan bir neslin geldiği³⁰² dile getirilmektedir.³⁰³ Bu minvalde Kur’ân’ın muhtelif âyetleri Hz. İbrahim’in namaz ibadetini yerine getirdiğini ve aynı zamanda soyundan geleceklerin de bu ibadeti devamlı ve dosdoğru şekilde ifa etmelerini istediğini beyan etmektedir.³⁰⁴ Bu ibadetin ne şekilde yerine getirildiği ise “... Rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut.”³⁰⁵ âyetiyle ilişkilendirilmekte ve Hz. İbrahim’in hanif dininde yer alan namazın yalnızca bir dua olmadığı, rükû ve secde gibi rükûnlarla icra edildiği dile getirilmektedir.³⁰⁶ Buna mukabil rükû ve secdenin Hz. İbrahim ve ona bağlı olanların yapmakla mükellef kılındıkları ibadetlere karşılık geldiği söylene de bu ibadetlerin tafsilatına veyahut günümüz namaz ibadetiyle benzerliğine yönelik kesin bir delil de mevcut değildir.³⁰⁷ Bu itibarla konuyu bazı âyetler çerçevesinde ele almak meseleyi izah noktasında daha net bir çıkarıma olanak sağlayacaktır.

“Siz de İbrahim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin...” âyetindeki musalla lafzının delaletine yönelik türlü yorumlar yapılmıştır. *Celâleyn Tefsiri*’nde musalla kelimesiyle normal namaz kılınan yerin kastedildiği ifade edilmektedir. Buna ilişkin olarak Müslim’in (ö. 261/875) Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) “Hz. Peygamber tavafını bitirince Hz. İbrahim’in makamına yöneldi ve onun

²⁹⁸ Bakara 2/125; Hac 22/26.

²⁹⁹ İbrâhîm 14/37.

³⁰⁰ Meryem 19/54-55.

³⁰¹ Enbiyâ 21/71-73.

³⁰² Meryem 19/58-59.

³⁰³ Kayhan, Mustafa, “Hz. İbrâhîm Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, *Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 339.

³⁰⁴ Bakara 2/125; İbrâhîm 14/37, 40; Enbiyâ 21/73; Hac 22/26.

³⁰⁵ Bakara 2/125; Hac 22/26.

³⁰⁶ Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı*, s. 129; Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. 174.

³⁰⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, I, 361-363.

arkasında iki rekât namaz kıldı.”³⁰⁸ dediğine yönelik bir rivayet aktardığı bilinmektedir. Kimi âlimler ise ilgili lafzın dua, Allah’a yönelme ve O’na kullukta bulunmanın mekânı anlamına geldiğini beyan etmiştir. Muhammed Abduh ise makam kelimesinin muhtevasını haccın yapıldığı ve onun nişaneleri kabul edilen tüm yerleri kapsayacak şekilde beyan etmiş, salatın da kulluk ve duaya hamledilmesinin tutarlı olacağını bildirmiştir. Bu bakımdan salatın, hem Hz. İbrahim’in hem de günümüz Müslümanlarının namaz ve diğer ibadetlerini kapsayacak şekilde kullanıldığını belirtmiştir.³⁰⁹ Lakin Abduh’un bu yorumu, Haniflik merkezinde namazın ne şekilde ifa edildiğine dair bilginin yeterli olmadığını göstermektedir. Ancak bu meseleyi izah noktasında İbn İshâk’tan (ö. 151/768) nakledilen bir rivayetin merkeze alındığı görülmektedir. Bu nakle göre Kâbe’nin inşasını müteakip Hz. İbrahim insanları hacca çağırmış, bu süreçte gün içerisinde beş vakit namaz ibadetini yerine getirmiş, dahası bunları Cebail’in rehberliğinde yapmıştır. Bu bakımdan Cebail, Hz. İbrahim’e haccın rükûnlarını, hac sırasında kesilecek kurbanı ve öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarının hac ibadeti esnasında cem edilmesini ve günlük beş vakit namazı öğretmiştir.³¹⁰ Lakin Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in namazla ilişkisine dair âyetlerin tefsirlerinde bu nakle pek de atıf yapıldığı görülmemektedir. Keza ileride izah edileceği üzere Hz. İbrahim’de görüldüğü gibi oğlu Hz. İsmail’in namazının mahiyeti de muğlak kalmış ve rivayetten ziyade yorum merkezinde açıklanmaya çalışılmıştır.

İlginçtir ki birçok hadis kitabında yer alan ve Hz. İbrahim’in dininde namazın mahiyetine dair malumat sunan bir hadis rivayetine tefsir kaynaklarında yer verilmediği anlaşılmaktadır. Bahis konusu hadiste Hz. İbrahim ve eşi Sâre, zalim bir hükümdarın ülkesine gelmekte ve Sâre de insanlar arasındaki güzelliğiyle övülmektedir. Hz. İbrahim eşi Sâre’ye “Hükümdar sana dair soru sorarsa kendini kız kardeşi olarak tanıtır.” demekte ve onlar ülke sınırlarına girdiklerinde askerlerden biri Sâre’yi görerek onun yalnızca krala layık bir kadın olduğunu düşünmekte ve bu durumu hükümdara haber vermektedir. Hükümdar da Sâre’yi getirmeleri için adamlarına görev vermekte ve Sâre geldikten sonra Hz. İbrahim’in kalkıp namaza durduğu aktarılmaktadır.³¹¹ Yine benzer bir hadiste Hz. İbrahim’in eşi Sâre’nin hükümdarın yanına gittiği, hükümdarın ona saldırdığı, Sâre’nin

³⁰⁸ Müslim, Hac, 19.

³⁰⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, I, 361-363.

³¹⁰ İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sîretü İbni İshâk Lil-Musemmâti bi Kitâbi’l-Mübeddâ ve’l-Mebâsi ve’l-Meğâzî*, trs., s. 70. Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu’r-Rusûl ve’l Mülûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Dâru’l-Maarif, trs., I, 262,

³¹¹ Buhârî, Enbiyâ 8, Nikâh 12; Müslim, Fedâil 154; Ebû Dâvud, Talâk 16; Tirmizî, Tefsîru Sûre, 22/3166; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, II, 403-404.

de abdest alarak namaza durduğu nakledilmektedir. Daha sonra hükümdarın Sâre'ye yine saldırdığı, Sâre'nin de hemen abdest alıp namaza durduğu nakledilmektedir.³¹² Bu rivayetlere bakıldığında Hz. İbrahim dininde namazın, İslam'ın emrettiği namazla benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu hadislerin, Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in salat ibadetinin mevcudiyetini izah eden âyetlerin tefsirlerinde yer almaması da hayli şaşırtıcıdır. Zikredilen hadislerde Sâre'nin namaza durduktan hemen sonra Allah'a, kendisini hükümdardan koruması için duada bulunduğu da görülmektedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in dininde namazın duaya karşılık gelebileceği yorumu da güç kazanmaktadır. Lakin Hz. İbrahim'in salatının neye karşılık geldiğine ilişkin yapılan yorumlar, onun bu ibadetinin mahiyetini izah etme noktasında kesin bir bilgi sunmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda kesin bir cevap verebilmek pek mümkün görünmemektedir.

Kur'ân'da Hz. İsmail'in namaz ibadetiyle ilişkisine dair "Halkına namazı ve zekâtı emrederdi ve Rabbinin rızasına ermişti."³¹³ âyeti yer almaktadır. Matürîdî, burada namaz lafzıyla kastedilenin iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. İlk anlama göre mezkûr âyette zikredilen salat kavramı bilinen namaza karşılık olarak kullanıldıysa bu, namaz ibadetinin geçmiş toplumlarda da mevcudiyetine delil teşkil etmektedir. İkinci anlama göre ise salat kavramı dua ve övgü manalarına geliyorsa delalet yönünden bütün insanların yapmakla mükellef kılındıkları buyruğu tanımlamaktadır.³¹⁴ Seyyid Kutub (ö. 1966) ise ilgili âyette zikredilen salat kavramının mahiyetine dair izahta bulunmamakta, Hz. İsmail'in inanç sisteminde yer alan temel ibadetlerden birinin namaz olduğunu bildirmektedir.³¹⁵ Buna karşın Nesefî (ö. 710/1310), Meryem sûresi 55. âyetteki salat kavramının dua ve övgü gibi bir anlam alanından öte bedenle yapılan bir ibadet olduğunu beyan etmektedir.³¹⁶ Sâbûnî (ö. 2021) de bu âyetteki salat kavramına İslam sonrası namaz ibadetiyle benzer bir anlam atfetmekte ve onun dinin direği olduğunu belirtmektedir.³¹⁷

Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in inanç sisteminde namazın mahiyetine yönelik yapılan incelemeler, onların salat denilen bir ibadeti yerine getirdiklerini, o ibadetin rükû ve secdeyle ifa edilmiş olabileceğini göstermektedir. Lakin bu ibadetin İslamiyet'in ortaya koyduğu namazla aynı ibadete karşılık geldiğini söylemek tamamen doğru

³¹² Buhârî, Buyû 100; Hibe, 28, 36.

³¹³ Meryem 19/55.

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 245.

³¹⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XVI, 2313.

³¹⁶ Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, II, 341.

³¹⁷ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981, II, 221.

olmayabilir. Keza yukarıda Hz. İbrahim'in Cebrail vasıtasıyla öğrendiği ve uyguladığı dile getirilen beş vakit namaz meselesi dışında, incelenen tefsirlerde herhangi bir kaynak gösterildiğine rastlanılmamakta ve nakledilen görüşlerin rivayetten ziyade yorum olduğu anlaşılmaktadır.

2.9. Hz. İbrahim'de Hac İbadeti

Eldeki mevcut veriler Hz. İbrahim'in hac ibadetiyle İslam sonrası hac ibadetinin birçok yönden uyum içerisinde olduğunu göstermektedir. Câhiliye Arapları ile Hz. İbrahim'in hac uygulamalarının şekilsel yönden epey benzer tarafları bulunmakla beraber aradaki en bariz ayrışmanın tevhid-şirk merkezinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda burada Hz. İbrahim'in hac ibadetinin mahiyeti izah edilecek ve ileride Câhiliye Araplarının hac ibadetinin ele alınacağı bölümde bunun nasıl bir dönüşüme uğradığı ifade edilmeye çalışılacaktır.

Hz. İbrahim'in hac ibadetini ne şekilde icra edeceğini Cebrail aracılığıyla öğrendiği beyan edilmekte ve "... Bize ibadet usullerimizi göster..."³¹⁸ âyeti buna delil olarak zikredilmektedir. Dahası ilgili âyetteki ibadet usullerini öğretmen "Bize haccın kanunlarını ve orada yerine getirmemiz gereken fiil ve kavilleri öğret!" şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Bu minvalde Hasan-ı Basrî, Cebrail'in Hz. İbrahim'e haccın kurallarını gösterdikten sonra Arafat'a ulaştıklarında "Ey İbrahim, sana gösterdiğim kuralları öğrendin mi?" diye sorduğunu, Hz. İbrahim'in de evet dediğini zikretmiştir. Yine o, Hz. İbrahim'in kurban bayramının ilk günü Kâbe'yi ziyaret etmek istediğini lakin İblis'in onun yoluna çıktığını ve böylece Cebrail'in Hz. İbrahim'e şeytana yedi taş atmasını emrettiğini ve onun da bu emri yerine getirdiğini zikretmiş ve bu durumun ikinci, üçüncü ve dördüncü günlerde de yaşandığını ve Hz. İbrahim'in aynı şekilde Cebrail'in emriyle şeytanı taşıdığını ifade etmiştir.³¹⁹

Hz. İbrahim'in, hac ibadetinin unsurlarından biri olan tavafı da uygulamış olduğu, keza Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den sonra Kâbe'nin Araplar tarafından tavaf edildiği lakin Câhiliye döneminde Araplar arasında tavafın çıplak icra edilmesi gibi adaba aykırı uygulamaların yer ettiği dile getirilmiştir.³²⁰ Ayrıca Kâbe'nin ziyaret edilmesi geleneğinin haccın en önemli unsurları arasında bulunması Hz. İbrahim'in tavafı uyguladığına delil olarak zikredilmiştir. "İbrahim ve İsmail'e de, 'Tavaf edecekler için,

³¹⁸ Bakara 2/128.

³¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 68.

³²⁰ Buhârî, Hac 67, 91.

kendini ibadete verecekler için, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun.’ diye talimat verdik.”³²¹ âyeti de Hz. İbrahim’in tavaf uygulamasını icra ettiği şeklinde anlaşılmıştır.³²² Haccın diğer bir unsuru olan Arafat vakfesinin de Hz. İbrahim tarafından icra edildiği belirtilmektedir. Bu çerçevede Cebrail’in Hz. İbrahim’e haccın ne şekilde ve nerelerde uygulanacağını öğretirken Arafat’a ulaştıklarında ona “Anladın mı?”, tanıdın mı manasında “Arefte?” dediği, Hz. İbrahim’in de “Anladım.” manasında “Areftü” dediği, böylece bu mekâna *Arafat* ya da *Arefe* denildiği ifade edilmiştir.³²³ Süddî’den gelen bir rivayete göre de Hz. İbrahim Arafat’a doğru giderken Akabe’ye ulaşmış, birinci cemrede karşısına çıkan şeytana yedi taş atmış, aynı durum ikinci ve üçüncü cemrede de yaşanmıştır. Bu olaydan sonra Arafat’a varan Hz. İbrahim, “Burayı tanıdım.” demiş ve bunda ötürü oraya, tanımak manasına gelen *Arafat* denilmiştir. Arafat’ta vakfe uygulamasını akşama kadar yerine getiren Hz. İbrahim akşam ve yatsı namazlarının cem edildiği yer olan Müzdelife’ye ulaşmış ve orada da vakfe yapmıştır. Buraya ise birbirine yaklaştırma anlamını taşıyan *Müzdelife* denildiği zikredilmiştir. Ek olarak şunu da belirtmek gerekir ki Câhiliye devrinde insanların Müzdelife’de vakfe uygulamasını icra etmelerine binaen bu ibadetin Hz. İbrahim döneminde de var olduğu kabul edilmektedir.³²⁴ Müzdelife’den sonra Hz. İbrahim’in şeytanla karşılaştığı yere ulaştığı ve burada yedi taş atarak Mina’ya döndüğü ve orada geceleyerek haccı bitirmiş olduğu ifade edilmiştir.³²⁵ Câhiliye Araplarının, Hz. İbrahim’in dininde bozulmalara sebebiyet verdikleri tavafı, Arafat ve Müzdelife’de vakfeyi, kurban kesmeyi kendi algılarına, anlayışlarına uyacak biçimde yerine getirdikleri³²⁶ ifadelendirmesi de müşrik Arapların Hz. İbrahim’in bu uygulamalarının bozulmuş halini icra ettiklerine işaret etmektedir.

Haccın unsurlarından biri olan *sa*’y da Hz. İbrahim dönemine diğer bir deyişle Hz. Hacer ve Hz. İsmail’e dayandırılmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim’in, eşi Hacer ve oğlu İsmail’i, Mekke’ye bırakıp Ken’an diyarına geri döndüğü, Hz. Hacer’in de hem kendisinin hem de oğlunun susuzluktan ölmemesi için iki tepe arasında koşarak Allah’a yakardığı ifade edilmektedir. Nihayetinde Allah’ın yerden su çıkardığı ve Hacer’in duasının kabul edildiği aktarılmaktadır. Bu minvalde bu olayın hatırasını yaşatmak amacıyla Müslümanların Safâ ve Merve tepeleri arasında yedi kez gidip gelmeleri

³²¹ Bakara 2/125.

³²² Kayhan, “Hz. İbrâhim Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, s. 355-356.

³²³ Boks, Abdullah A., “Arafat”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 261.

³²⁴ Bakkal, “Hz. İbrahim ve Hac”, s. 138.

³²⁵ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, II, 566-567.

³²⁶ Şeker, Dursun Ali, “Müzdelife”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 239.

geleneğinin haccın unsurları arasına dâhil edildiği zikredilmekte³²⁷ ve Hz. İbrahim'in bu ibadetin uygulanışını da yine Cebrail vasıtasıyla öğrendiği beyan edilmektedir.³²⁸ Ek olarak Mina'da kurban kesme geleneğinin Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail'i kurban etme gayesiyle Mina'ya götürmesi olayına atfedildiği görülmektedir.³²⁹

Özetle ifade edilirse Hz. İbrahim'in hac ibadeti şekilsel olarak Câhiliye ve İslam sonrası dönemde de benzer bir şekilde idame ettirilmişdir. Ancak Câhiliye Araplarının hac uygulamalarında putların yer alması ve haccı şirkle mezcetmeleri neticesinde bu ibadette bozulmaların yaşandığı görülmüş;³³⁰ fakat İslamiyet sonrası dönemde haccın şirkten arındırılarak Hz. İbrahim devrindeki aslına irca edildiği beyan edilmiştir. Zira Câhiliye Arapları sa'yi yerine getirirken Safâ ve Merve tepelerine İsâf ve Nâile³³¹ adlı putlar dikmişler, bu iki tepe arasında gidip gelmişler ve buradaki putların yanında kurban kesmişlerdir. Bundan dolayı Müslümanlar sa'y geleneğini uygulama noktasında tereddüt yaşamışlar ancak "Safâ ve Merve Allah'ın nişânelerindendir..."³³² âyetiyle bu tereddütleri ortadan kaldırılmış ve bu ibadetin putlardan ve şirkten arındırılmış halinin ifa edilmesinde herhangi bir beisin olmadığı dile getirilmiştir.³³³

2.10. Hz. İbrahim'de Oruç İbadeti

"Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç farz yazıldı..."³³⁴ âyetiyle orucun kadim bir ibadet olduğu beyan edilmektedir. Buna mukabil Hz. İbrahim'in dininde orucun mahiyetine yönelik neredeyse hiç bir bilgiye rastlanılmaması oldukça şaşırtıcı niteliktedir. Meseleye

³²⁷ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 243; Mirza, "Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim", s. 178-179.

³²⁸ Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, "Safâ ve Merve", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 441.

³²⁹ Hamidullah, Muhammed, "İslam'da Hac", çev. Mehmet Âkif Aydın, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 2015, cilt: 7, sayı: 4, s. 128; Kayhan, "Hz. İbrâhim Kıssasının Şer'u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi", s. 358.

³³⁰ Algül, Hüseyin, "Hz. İbrahim-Hz. Muhammed İlişkisi", *Hiz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal, s. 198.

³³¹ Rivayetlere göre İsâf b. Yâlâ adında biri, Nâile'ye âşık olmuştur. Her ikisinin kabileleri de Mekke'ye hac yapmaya geldiklerinde onlar Kâbe'ye girerek cinsel ilişkide bulunmuşlar ve bundan ötürü taş haline gelmişlerdir. Onları Kâbe'den çıkaranlar da insanlara ibret olması niyetiyle birini Kâbe'nin yanına, diğerini de Zemzem kuyusu civarına dikmiştir. Puta tapma geleneğinin bölgede yayılmasıyla da onlara tapılmaya başlanmıştır. Diğer bir rivayette de Allah onların Kâbe'de günah işlemelerine müsaade etmeden her ikisini de taş çevirmiş; daha sonra da İsâf Safâ'ya, Nâile'de Merve'ye dikilmiştir. Bkz. Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 445.

³³² Bakara 2/158.

³³³ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I, 243.

³³⁴ Bakara 2/183.

dair eldeki veriler ise temelde bir hadis ve âyetle ilişkilendirilmektedir.³³⁵ Bu bakımdan ilgili âyetle “O, Nûh’a buyurdıklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurdıklarımızı size din kıldı...”³³⁶ şeklinde bir ifade yer almaktadır. İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ilgili âyeti Hz. Nuh ve Hz. Muhammed’e verilen dinin tek olduğu ve bu dinin şeriatlarının temellerinde ihtilaf bulunmadığı şeklinde izah etmektedir. Bu temellerin ise namaz, zekat, hac, oruç gibi ibadetlerden müteşekkil olduğunu beyanda bulunmaktadır.³³⁷ Ancak âyetteki din vurgusundan kastın ibadetlerden farklı bir noktaya atıf yaptığı da belirtilmektedir. Nitekim Allah’ın “Sizden her biriniz için bir yol ve şeriat verdik.”³³⁸ buyurarak şeriatların değişiklik gösterebileceği temelinden hareketle dinde Allah’a, meleklerle, kitaplara ve ahirete yönelmek gibi değişmeyen birtakım hususların varlığına vurgu yaptığı dile getirilmektedir.³³⁹ Fakat bu izahlara ek olarak İbnü’l-Arabî’nin yukarıda zikredilen mezkûr âyete yönelik beyanına ve Hz. İbrahim’in ilgili âyetle adının sarahaten zikredilmesine binaen onun oruçla mükellef kılınması arasında bir bağlantı bulunduğu da ifade edilmektedir.³⁴⁰

Hz. İbrahim’in dininde oruç ibadetiyle ilişkili nakledilen hadiste ise onun her ayın üç gününde oruç tuttuğu bilgisi yer almaktadır.³⁴¹ Ancak bu ibadetin ne şekilde icra edildiğine, vaktine ve unsurlarına dair muğlaklık kendini korumaktadır. Zira İslam’da haccın, kurbanın ve namazın Hz. İbrahim’in haniflik inancıyla irtibatına dair deliller bulunmakta fakat bu irtibatın oruç ibadetini de kapsadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak orucun bizden öncekilere farz kılınması bağlamında Cahiliye müşrik Araplarının da bu ibadetle belirli oranlarda etkileşim içinde bulunmuş olabilecekleri ifade edilebilir. Hülâsa Hz. İbrahim’in dininde orucun vaktine, gün sayısına ve uygulanış biçimine ilişkin yukarıda zikredilen âyet ve hadis dışında neredeyse başka bir bilgi kaynağından söz edilememektedir.³⁴²

³³⁵ Kayhan, “Hz. İbrâhim Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, s. 343-344; Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı*, s. 130-131.

³³⁶ Şûrâ 42/13.

³³⁷ İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. M. Abdülkadir Ata, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1424, IV, 89-90.

³³⁸ Mâide 5/48.

³³⁹ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, XX, 480; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 400; Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, 157.

³⁴⁰ Kayhan, “Hz. İbrâhim Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, 344.

³⁴¹ İbn Kesir, İmâduddin Ebu’l-Fida İsmail ed-Dimeşki, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Mektebetü’l-Maarif, Beyrut 1981, I, 118.

³⁴² Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, s. 178.

2.11. Hz. İbrahim’de Kurban İbadeti

Kurban kesme geleneği birçok din ve kültürde var olagelmiş bir uygulamadır.³⁴³ Kur’ân’da yer alan Habil ve Kabil kıssasına binaen bu ibadetin kökenlerinin Hz. Âdem’e kadar dayandığı beyan edilmektedir. Nitekim ilgili âyette Hz. Âdem’in iki oğlunun da kurban sundukları ancak biri kabul edilirken diğerinin reddedildiği mealindeki ifadeler³⁴⁴ buna dayanak teşkil etmektedir. Bu minvalde kurban ibadetinin kökeninin Hz. İbrahim’den çok daha eskilere uzandığı belirtilmektedir.³⁴⁵

Hz. İbrahim dininde kurban ibadeti, kendisine müjdelenen çocuğu büyüdüğünde onu Allah’a kurban etmeyi istemesiyle ilişkilendirilmektedir. Burada Hz. İbrahim’in kurban etmeyi istediği oğlunun kimliğine dair iki farklı görüş mevcuttur.³⁴⁶ Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) ve İkrime (ö. 105/723), Abdullah b. Abbas’ın bu oğlun Hz. İshak olduğunu kabul ettiğini dile getirmektedirler. Yine Abdullah b. Mes’ud (ö. 32/652-53), Kâ’bul Ahbar (ö. 32/652-53 [?]), Mesruk (ö. 63/683 [?]) gibi pek çok kimsenin de benzer görüşü benimsedikleri ifade edilmektedir. Taberî de bu görüşün daha makbul olduğu yönünde bir fikir serdetmektedir. Ayrıca Yahudi literatüründe kurban edilecek oğlun Hz. İshak olduğuna vurgu yapılmaktadır.³⁴⁷ Buna mukabil Hz. İbrahim’in kurban etmeyi istediği oğlun Hz. İsmail olduğunu söyleyenler de vardır. Keza Abdullah b. Ömer’in (ö. 73/693), Saîd b. Cübeyr’in (ö. 94/713 [?]), Şa’bî’nin (ö. 104/722) ve yine Abdullah b. Abbas’ın da bu görüşte oldukları rivayet edilmektedir.³⁴⁸

Kurban edilecek kişinin kimliği bir tarafa İslâmî literatürde Hz. İbrahim’in kesmeyi vad ettiği çocuğunun belirli bir yaşa ulaştığı, Hz. İbrahim’in de rüyasında onu kurban ettiğini gördüğü ve bunu çocuğuna söylediği beyan edilmektedir. Hz. İbrahim’in çocuğu ise babasına emredildiği şeyi yapmasını ve kendisini de sabredenlerden bulacağını dile getirdiği aktarılmaktadır.³⁴⁹ Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etme girişimini müteakip Allah’ın Hz. İbrahim’e seslenerek rüyasını gerçekleştirdiğini ve yaşanan bu olayın apaçık bir imtihan olduğunu söylediği zikredilmekte ve oğlunun canına karşılık iri

³⁴³ Güç, Ahmet, “Kurban”, *DİA*, İstanbul 2002, XXXVI, 433.

³⁴⁴ Mâide 5/27.

³⁴⁵ Özarslan, Selim, “Şeâir-i İslâm’ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2017, cilt: 53, sayı: 2, s. 32.

³⁴⁶ Hıdır, Özcan, “Hz. İbrahim’in Kurban Edilmesi İstenilen Oğlu Meselesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2010, sayı: 11, s. 19; Ayrıca bkz. Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm, *er-Re’yü’s-Sahih fî Men Hüve’z-Zebîh*, Dâru’r-Rikâ, Dimeşk 1418; Ghauri, Abdus Sattar- Ghauri, Ishanur Rahman, *The Only Son Offered For Sacrifice Isaac or Ishmael*, Al-Mawrid Institute of Islamic Sciences, Lahore 2007.

³⁴⁷ Yaratılış 22/1-13; Harman, Ömer Faruk, “Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban”, *Hz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal, s. 155.

³⁴⁸ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, XIX, 578-583.

³⁴⁹ Sâffât 37/102.

bir kurbanlık verildiği belirtilmektedir.³⁵⁰ Kur’ân’da yer alan bu kıssanın Müslümanların kurban ibadetinin temeli olduğu kabul edilmektedir.³⁵¹ Bu ibadetin ne şekilde uygulanacağını detaylarına ilişkin yeterli bilgi olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. İncelediğimiz çalışmalar merkezinde kurban edilecek hayvanın kesimi esnasında besmele çekmenin kadim bir gelenek olduğu ve bizzat Hz. İbrahim’in de çocuğunu kurban etme girişiminde bunu uyguladığı ifade edilmektedir.³⁵² Zira Taberî, “Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları keserken Allah’ın adını ansınlar diye biz her ümmet için kurban kesme hükmü koyduk...”³⁵³ âyetini izah ederken sahabilerin “Ey Allah’ın Resulü, bu kurbanlar nedir?” şeklinde bir soru sordukları ve Hz. Muhammed’in bu soruya cevaben “Bu, atamız İbrahim’in sünnetidir.”³⁵⁴ dediği rivayetini aktardığı görülmektedir.³⁵⁵ Şu da ifade edilmelidir ki bahsedilen âyette kurban edilecek hayvan üzerine Allah’ın adının anılması meselesinin zikredilmesinin direkt olarak Hz. İbrahim’le ilişkisini gösteren bir işaret bulunmamaktadır.

Hûd sûresi 69. âyet de Hz. İbrahim devrinde kurban geleneğinin varlığına işaret olarak kabul edilmektedir. Âyette Hz. İbrahim’in, kendisine gelen ve müjde veren elçilere kızartılmış bir buzağı getirdiği zikredilmektedir.³⁵⁶ Buna binaen olayın Hz. İbrahim merkezinde anlatılması, kurban ibadetinin onun döneminde ve onun aracılığıyla teşvik ve tavsiye edildiğine işaret ediyor olarak algılanmaktadır. Dahası Hz. İbrahim’le aynı yer ve devirde yaşadığı ifade edilen Hz. Lut, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Yakub’un da bu ibadetle mükellef kılınmış olabilecekleri ihtimal dâhilinde kabul edilmektedir.³⁵⁷

Buraya kadar aktarılanlara istinaden Hz. İbrahim’in dininde, kendi oğluyla başladığı kabul edilen bir kurban uygulamasının var olduğu, bu uygulamanın Hz. Muhammed nezdinde Hz. İbrahim’in sünneti olarak kabul edildiği, ancak Hz. İbrahim’in dini içerisinde bu ibadetin zamanı ve uygulanışına dair yeterli bilginin olmadığı söylenebilir.

Hülasa bu bölümde Hz. İbrahim’in dininin kapsamının ifade edilme gerekçesi, kendilerinin Hz. İbrahim’in dini üzere yaşadıklarını kabul eden bazı Yahudilerin ve Câhiliye Dönemi müşrik Araplarının bu düşüncelerinin ne derece doğru olduğunu

³⁵⁰ Sâffât 37/103-107.

³⁵¹ Mirza, “Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim”, s. 178.

³⁵² Kayhan, “Hz. İbrâhim Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, s. 362.

³⁵³ Hac 22/34.

³⁵⁴ İbn Mâce, *Sünen*, III, 3127.

³⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 368.

³⁵⁶ Hûd 11/69.

³⁵⁷ Kayhan, “Hz. İbrâhim Kıssasının Şer’u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi”, s. 361.

gösterme ve onların Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dini nasıl tahrif ettiklerini izah etme gerekçesine binaendir. Bu bakımdan Hz. Yusuf'un vefatından sonraki dönemde Mısır'da yaklaşık olarak 430 yıl kölelik hayatı yaşayan Yahudilerle, Câhiliye Araplarının atalar dinini izah etme ve Hz. İbrahim'in diniyle benzer ve farklı yönlerini ortaya koyma, dinin temelde olumsuz gelenek aktarımıyla ne şekilde bozulmaya uğrayabileceğini ve daha sonraki süreçte gelen yeni nesiller tarafından asıl olan dine karşılık geldiğinin düşünülebileceğini göstermesi noktasında oldukça önem arz etmektedir. Bu itibarla Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dini özetle ifade etmekte fayda vardır. Kur'ân'ın, insanlar için güzel bir örneklik teşkil ettiğini beyanda bulunduğu Hz. İbrahim sorgulayıcı kişiliğiyle ön plana çıkmaktadır. O, kavminin inancını olduğu gibi benimseme davranışında bulunmamış; araştırma, eleştirme neticesinde kendi zihin-inanç dünyasını inşa etmiştir. Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği dine bakıldığında merkezdeki kavramın tevhid olduğu anlaşılmaktadır. Keza yukarıda ele alındığı üzere Hz. İbrahim'in inanç ve ibadetlerinin en temelde tevhid üzere kurulu olduğu görülmektedir. Bu bakımdan ileride ele alınacak olan bazı Yahudilerin ve Câhiliye Araplarının dinlerinin Hz. İbrahim'in dininden hangi yönlerden ayrıldığı meselesinde karşımıza çıkacak merkezi kavram da tevhid olacaktır. Nitekim mezkûr iki toplumun Hz. İbrahim'in dininde yol açtıkları tahrifatın da aslında tevhidden uzaklaşma şeklinde vuku bulduğu görülecektir.

BÖLÜM III

HZ. MUSA DÖNEMİ (MISIR) İSRAİLOĞULLARI ATALAR DİNİ

3.1. İsrailoğulları'nın Hz. Yusuf Döneminde Mısır'a Yerleşme Süreci

Keldânî topraklarında yer alan Ur şehrinde³⁵⁸ putperest bir babanın üç oğlundan biri olan Hz. İbrahim'den başlayarak Hz. Yusuf dönemine kadar aktarmak İsrailoğulları'nın Mısır'a yerleşme sürecine dair genel bir bakış açısı oluşturacaktır. Hz. İbrahim'in babası Kur'ân'da Âzer³⁵⁹ adıyla zikredilirken, Tevrat'ta ve diğer Yahudi kaynaklarında Terah³⁶⁰ olarak geçmektedir.³⁶¹ Âzer, putlara tapan biridir³⁶² ve babasının

³⁵⁸ Ur, Güney Irak'ta yer alan Zi Kar'daki Tel el-Mukayyer bölgesinde bulunan antik Mezopotamya'ya ait önemli bir Sümer şehir devletidir. Bkz. Kramer, Samuel Noah, *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press, 1963, s. 28.

³⁵⁹ En'âm 6/74.

³⁶⁰ Tekvin 11/26.

³⁶¹ Tümer, Günay, "Âzer", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 316.

³⁶² En'âm 6/74; Meryem 19/42, 48-49.

bu tutumu Hz. İbrahim tarafından onaylanmamaktadır.”³⁶³ Bu durum Âzer’in, oğlu İbrahim’e karşı sert bir tavır takınmasına sebep olmuştur.³⁶⁴ Hz. İbrahim ve Âzer arasında yaşanan bu olaya bölge halkı da dâhil olmuş ve Ur kenti Hz. İbrahim için güvenli bir yer olmaktan çıkmıştır.³⁶⁵ Bu sebeple Hz. İbrahim, eşi, akrabalarından bazıları, hayvan sürüleri ve mallarıyla beraber burayı terk ederek Kenan³⁶⁶ adı verilen bölgeye doğru yola çıkmışlardır. Tevrat’a göre ise Hz. İbrahim, ailesiyle beraber Ur’dan Harran bölgesine daha sonra da Kenan’a gitmiştir.³⁶⁷ Kenan halkı, Hz. İbrahim ve onunla beraber gelenleri; karşıdan, Fırat ve Dicle arasından gelen anlamında İbrî (İbrânî) diye adlandırmışlardır.³⁶⁸ Hz. İbrahim’in İshak, İshak’ın da İsrail diye anılacak olan Yakub isimli bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hz. Yakub, aralarında Hz. Yusuf’un da bulunduğu on iki erkek evlada sahiptir. Bu çocuklardan Hz. Yusuf ve kardeşleri arasında geçen olaylar İsrailoğulları’nın Mısır’a yerleşmelerinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu olaylar hem Tevrat’ta hem de Kur’ân’da aralarında bazı farklılıklar bulunmakla beraber benzer bir içeriğe sahiptir.³⁶⁹ Bu içerik özetle şöyledir: Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından kıskanılmaktadır. Kardeşleri Hz. Yusuf’u bir kuyuya atmış ve Mısır’a giden bir kabile onu bulmuş ve yanlarına almışlardır. Hz. Yusuf’u Mısır’a götüren bu kabile, onu belli bir ücret karşılığında satmış ve bu durum Yusuf’la birlikte İsrailoğulları’nın Mısır’da sürecekleri yaşamlarının başlangıcı olmuştur.³⁷⁰ Hz. Yusuf’un Mısır’a getirilişi, Hiksoslar’ın bölgeye hâkim oldukları XV. Hanedan dönemine denk gelmektedir. Hiksoslar’ın Mısır’da M.Ö. 1800-1550 yılları arasında yaşamış oldukları düşünülmektedir.³⁷¹

³⁶³ Meryem 19/42.

³⁶⁴ Meryem 19/46.

³⁶⁵ Hz. İbrahim, yalnızca ifade ettiğimiz sözleri söylemekle yetinmemiş aynı zamanda Enbiyâ Sûresi 57-70. âyetlerde zikredilen put kırma hadisesini de gerçekleştirmiş, bu ve benzeri durumlar Hz. İbrahim ve yaşadığı toplum arasında gerginliklere sebep olmuştur.

³⁶⁶ Kenan, M.Ö. 2. yüzyılın sonlarında, Eski Yakın Doğu’da Sami dili konuşan medeniyetlerin varlıklarını sürdürdüğü tarihî bölgedir. Kenan, Tanah’ın bütününde yer alır ve Filistin olarak bilenen bölgeye karşılık gelmektedir. “Canaan”, *Oxford Dictionary of English*, Oxford Dictionary Press, 2014.

³⁶⁷ Tekvin 11/26-27, 31-32.

³⁶⁸ Gaer, Joseph, “Yahudilik: Bir çok Peygamberin Dini”, çev. Osman Zahid Çiftçi, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, s. 250; Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017, s. 253.

³⁶⁹ Ünlü, Kerim Şükrü, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an’da Yusuf Kıssası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2015, s. 52; Boz, Halit, “Kur’an ve Tevrat’ta Hz. Yusuf”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, sayı: 14, s. 295-316.

³⁷⁰ Yûsuf 12/4, 11-14, 19-22; Tekvin 37/2-4, 12-17, 25-29; Tekvin 39/1-5.

³⁷¹ Harman, Ömer Faruk, “Yûsuf”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 2.

3.2. Hz. Musa'nın Mısır'daki Yaşadığı Dönemin Tarihlendirilmesi

Bu çalışmamız, Mısır'ın tarih boyunca süregelen inanç yapısının genel bir resmini çizmekten ziyade, Mısır'ın Hz. Musa dönemindeki inanç yapısını ortaya koyma ve bu inanç yapısının İsrailoğullarını ne derece etkisi altına aldığını belirleme gayreti üzerine kaleme alınmıştır.

Mısır; Erken Krallık Dönemi (M.Ö. 3000-2700), Eski Krallık Dönemi (M.Ö. 2700-2200), Ara Dönem (M.Ö. 2200-2100), Orta Krallık Dönemi (MÖ 2.050-MÖ 1.650), II. Ara Dönem (M.Ö. 1750-1600), Yeni Krallık Dönemi (M.Ö. 1600-1100), III. Ara Dönem (M.Ö. 1100-710) ve Geç Dönem (M.Ö. 710-330) olarak sekiz döneme ayrılmıştır.³⁷² Hz. Musa'nın yaşadığı dönemdeki Mısır'ın dini yapısını ortaya çıkarmanın ön koşulu olarak onun yaşadığı tarihleri netleştirmek gerekmektedir. Rabbânî Yahudilik Hz. Musa'nın M.Ö. 1391-1271, tarihçi Hieronymus M.Ö. 1592, James Ussher ise M.Ö. 1571 yıllarında yaşadığını iddia etmektedir. Hz. Musa'nın yaşadığı döneme dair diğer bir bilgi de İsrailoğulları'nın Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıkışlarının M.Ö. 1225'te olma ihtimalidir.³⁷³ Bazı kaynaklar Hz. Musa'nın M.Ö. 1392-1272 yılları arasında 120 yıl yaşadığını kaydetmektedir.³⁷⁴ Sigmund Freud (ö. 1939) ve Joseph Campbell (ö. 1987) gibi bazı ilim adamları, Kitab-ı Mukaddes'in Musa'sının Mısır sarayında yetiştirilen bir İbrani değil, tektanrıcılığı ikame etmek adına dini bir devrime öncülük eden Mısırlı bir rahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda, bölgede tek tanrılı bir inanç düzeni kurmaya çalışan Firavun Akheneton (M.Ö. 1353-1336) ile Hz. Musa arasında bir ilişki olabileceğini söyleyen kişiler de söz konusudur.³⁷⁵ Buraya kadar ele aldığımız tarihler, Hz. Musa'nın doğum ve ölüm yıllarının net olarak elimizde mevcut olmadığını göstermektedir. Ancak bu bilgiler, Hz. Musa'nın M.Ö. 1600-1100 yılları aralığında yani yeni krallık döneminde yaşadığına işaret etmektedir. Bu çerçevede, Hz. Musa dönemi Mısır inanç yapısı ve İsrailoğullarına etkisini ele alırken merkezde bulunduracağımız tarihler M.Ö. 1600-1100 aralığındaki yıllar olacaktır.

³⁷² Çiçek, Emrullah, *Eskiçağ'da Mısır*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2014, s. 16-44.

³⁷³ Harman, Ömer Faruk, "Firavun", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 119.

³⁷⁴ <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/judaism-biographies/moses> (3 Mayıs 2022 15.26.)

³⁷⁵ <https://www.worldhistory.org/Moses/> (3 Mayıs 2022 15.49.)

3.3. Mısır Atalar Dinine Bağlılığın Kökeni: Hz. Yusuf, Efrayim ve Menaşşe

İsrailoğulları, Hz. Yakub'un on iki oğlunun oluşturduğu boylardan meydana gelmektedir. Bu boylardan en kalabalık olanlar, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim ve Menaşşe, diğerleri ise Hz. Yakub'un diğer on bir oğlunun soyundan gelenlerdir.³⁷⁶ Hz. Yusuf, Mısır'da yaşadığı zulüm ve haksızlıklardan sonra üst düzey bir göreve getirilmiş;³⁷⁷ ancak kardeşlerinin Hz. Yusuf'u bulana kadar, bu görevde kaç yıl geçirmiş olduğu bilinmemektedir. Bu süreçte Hz. Yusuf Mısır'lı bir kadınla³⁷⁸ evlenmiş ve onların çocukları Efrayim ve Menaşşe Mısır kültür ve inanç sistemiyle iç içe bir hayat sürmüşlerdir. İsrailoğulları'nın en kalabalık soylarından birini oluşturan Efrayim'in bölgenin atalar dininden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu etkinin Hz. Yusuf'un vefatından kısa bir süre sonra meydana geldiğini söylemek çok doğru olmayacaktır. Nitekim Hz. Yusuf'un vefatından sonra İsrailoğulları yaklaşık 430 yıl boyunca kölelik hayatı yaşamışlardır. Dolayısıyla onların bu süreçte Hz. Yusuf'tan miras kalan dini bir anda terk etmelerinin mümkün olmadığı ve bölge halkının dinini yavaş yavaş benimsedikleri de ifade edilmelidir. Ancak bu etkinin yalnızca Efrayimoğulları üzerinde olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira Hz. Yusuf'un kardeşleri de sonradan buraya gelmiş ve onların soyundan olanlar da uzun yıllar burada ikamet etmişlerdir.

Kur'an'da, Mısır inanç sisteminde önemli bir yeri olan buzağıya tapınmanın Mısır'dan çıkış sonrasında İsrailoğulları arasında tekrardan ortaya çıkmasına müsebbib gösterilen Sâmirî, kelime bazında Yûsufî/Efrayimli anlamına gelecek bir muhtevayı içerisinde barındırıyor görünmektedir. Zira Tanah, Sâmirîler ve altın buzağı ile Efrayim kabilesi arasında ilişki olduğunu gösteren bilgiler sunmaktadır. Tanah'ta yer alan ifadeler, Efrayimoğullarının yaşadığı bölgenin³⁷⁹ Samiriye olarak isimlendirilmeye başladığını belirtmektedir.³⁸⁰ Zikredilen bu bölgenin altın buzağıyla beraber anılması oldukça dikkat çekicidir. Bu minvalde Sâmirîlerin, Kur'an'da zikri geçen ve buzağı heykelini yapan

³⁷⁶ Bkz. Yeşu 12, 13, 16-19. Usta, Ahmet, "Ali Reşad'ın Tarih-i Kadiminde İbraniler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 139.

³⁷⁷ Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996, s. 93-95.

³⁷⁸ Hz. Yusuf'un Mısır'lı eşinin adı Asenat olarak zikredilmektedir. Bkz. Tekvin 41/45, 50; 46/20; Hoffmeier, *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, s. 85.

³⁷⁹ Efrayim kabilesi, günümüz İsrail'in ortasına yerleştirilmiştir. Bkz. Yeşu 16/1-10.

³⁸⁰ Meral, Yasin, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 58, sayı: 2, s. 187-188. Ayrıca geleneksel Yahudi anlatımı, Sâmirîlerin, Asur sürgünü sonrası Babil'den gelen halklarla karışmış olup, gerçek İsrailoğulları olmadıkları düşüncesine sahiptirler. Bkz. Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 187-188; Sezer, *Sâmirîler ve Sâmirilik*, ss. 6-7.

Sâmirî'nin devamı olduğu düşünülmektedir.³⁸¹ Zira Hoşea Kitabı'nda geçen "Samiriye'nin altın buzağısı" ifadesi bu duruma ışık tutar mahiyettedir. Efrayimoğulları'nın yerleştiği ve ikiye bölünmüş olan İsrailoğulları'ndan kuzeyde kalan bölümün içerisinde yer alan ve Samiriye olarak isimlendirilen bölgede peygamberlik yapmış olan Hoşea'nın "Ey Samiriye, atın buzağı putunuzu, öfkem alevleniyor size karşı! Hiç mi temiz olamayacaksınız? Çünkü bu İsrail'in işidir. O, buzağıyı bir usta yaptı, Tanrı değildir o. Samiriye'nin buzağı putu parçalanacak."³⁸² ve Efrayim yani Sâmirîye bölgesindeki halk için kullanılan "Şimdi günah üstüne günah işliyorlar, gümüşlerinden dökme putlar, akıllıca tasarlanmış putlar yapıyorlar, hepsi de usta işi. Bu insanlar hakkında, "İnsan kurban edenler buzağıları öpüyor!" diye konuşuluyor."³⁸³ ifadeleri, Sâmirîye ve buzağıya tapınma arasındaki ilişkiyi göstermektedir.³⁸⁴

Kuzey İsrail krallığında, Efrayimoğulları'nın yerleşmiş oldukları bölgedeki altın buzağı hadisesi, buradaki krallığın yıkılmasına kadar varlığını korumuştur.³⁸⁵ Bu durum, o bölgenin hükümdarı olan Efrayim kabilesine mensup Yerobo'am'ın döneminde yaşanan olaylarda daha net olarak görülmektedir. Zira o, iki altın buzağı heykeli yaptırarak halkına "Tapınmak için artık Yerusâlim'e (Kudüs'e) gitmenize gerek yok, ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkaran ilahlarınız!" şeklinde hitapta bulunmuştur. Yerobo'am'ın bu cümlesi, "Harun, altınları topladı, oymacı aletiyle buzağı biçiminde dökme bir put yaptı. Halk, "Ey İsraililer, sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız budur!"³⁸⁶ cümlesiyle oldukça benzerdir. Bu durum, Mısır'dan çıkış sonrası İsrailoğulları'nın yoldan saparak taptıkları buzağı heykelinin, aradan geçen yıllara ve kutsal topraklara varılmasına rağmen unutulmadığını gösteren önemli bir argümandır. İsrailoğulları'nın, Mısır'ın atalar dinini benimsemesinin temelleri bağlamında ele aldığımız bu başlığımıza son olarak şunu da ekleyebiliriz; Yerobo'am, yalnızca buzağı heykeli yapmakla kalmamış, Heliopolis'ten kendilerine intikal eden bir rahiplik sınıfını oluşturmak istemiştir.³⁸⁷

Buraya kadar aktardığımız bilgiler, İsrailoğulları'nın, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim kabilesi merkezinde Mısır'daki inanç sisteminin bazı unsurlarına bağlanmış olabileceklerini, Mısır'dan çıkışta yaşanan buzağı heykeli yapımında başrolde

³⁸¹ Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 190.

³⁸² Hoşea 8/5-6.

³⁸³ Hoşea 13/2.

³⁸⁴ Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 190.

³⁸⁵ Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 191; Çınar, "Yahudi Geleneğinde On İki Ata: İsrail'in Oğulları", s. 167.

³⁸⁶ Çıkış 32/4.

³⁸⁷ Meral, "“Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)”, s. 189.

bulunabileceklerini ve aradan geçen yıllara ve kutsal topraklara ulaşip yerleşmelerine rağmen Mısır'dan kendilerine tevarüs etmiş olan inanç yapısını unutamadıklarını göstermektedir. Ancak Mısır'ın etkisi altına giren tek İsrailoğulları boyunun Efrayimoğulları olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira diğer İsrailoğulları boylarının da bölgede uzun yıllar hayat sürmüş olmaları münasebetiyle bu boyların da Mısır kültüründen etkilenmiş olmaları oldukça muhtemeldir.

Efrayimoğulları'nın ön planda olduğu Mısır atalar dinine bağlılık durumu, Mısır'dan çıktıkları ve kutsal topraklara yerleştikleri zamanlarda dahi varlığını korumaya devam etmiştir. Bu tutumlarının arkasındaki bir diğer etmen de İsrailoğulları'nın, Hz. Yusuf'un vefatı sonrası Mısır'da 430 yıl yaşamış oldukları kölelik hayatıdır.³⁸⁸ Onlar bu süreçte sadece baskı ve işkenceye maruz kalmamış³⁸⁹; aynı zamanda asimile olarak ciddi bir şekilde bölgenin dini sistemini benimsemek durumunda kalmışlardır.³⁹⁰

3.4. Mısır'da Firavun'un Konumu

Eski Mısır dilinde per'ao'dan (per'aâ) gelen ve yaklaşık M.Ö. 2400'lü yıllardan itibaren rastlanan Firavun kelimesi, XVIII. sülale dönemi ortalarına kadar saray anlamında, M.Ö. 1370'li yıllarda ise kral manasına gelecek şekilde kullanılmıştır. XXII. sülaleden önce, kralın adı zikredilmeksizin kullanılan bu kelime M.Ö. 950-730'lu yıllarda ise kralın adının önünde bir unvan olarak yer almıştır. Tevrat'ta, otuz dokuz yerde sadece bir unvan olarak zikredilmiş, ayrıca iki yerde kralın adı ile kullanılmıştır. Kur'ân'ı Kerîm'de ise Firavun kelimesi yetmiş dört yerde geçmektedir. Burada, Hz. Musa dönemindeki Mısır kralı için “Firavun” ifadesine yer verilirken, Hz. Yusuf dönemi kralları için ise “Rab” ve “Melik” kelimeleri zikredilmiştir.³⁹¹

Klasik dönem tefsir kaynakları, Firavun'un dini konumunun mahiyetine yönelik dört farklı bakış açısı içermektedir. Bunlar, Firavun'un kendisi ve halkı tarafından tanrı olarak kabul edilmesi, Firavun'un hem tanrılara tapan hem de kendisine tapınılan bir

³⁸⁸ Davies, Gordon F., *Israel in Egypt Reading Exodus 1-2*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, s. 23. Ayrıca bkz. Çıkış 1/6-22.

³⁸⁹ Hoffmeier, *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, s. 112, 136.

³⁹⁰ Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslâmiyât*, 2002, cilt: 5, sayı: 1, s. 23-24; Batuk, Cengiz, “Tanrı'nın Asî Çocukları: ‘Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler’, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: 5, sayı: 1, s. 161.

³⁹¹ Harman, “Firavun”, *DİA*, XIII, 119; Aydın, Şükrü, “Kur'an'a Göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: 9, sayı: 47, s. 1036; Şimşir, Salih Muhammet, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 120. Ayrıca bkz. Yusuf, 12/41-43, 50.

şahsa karşılık gelmesi, Firavun'un kendisini tanrı yerine koyması ve son olarak Firavun'un sadece toplum nezdinde tanrı olarak algılanması şeklindeki görüşlerdir.³⁹² Kur'an merkezinde ise Firavun, Hz. Musa'nın karşısında yer alan, kibirlenen, ilahlık iddiası taşıyan, Hz. Musa'nın tanrısına yetişmek amacıyla vezirinden kule yapmasını isteyen, gerçeklerden gafil kalmış biri olarak resmedilmektedir.³⁹³ Birçok âyette Firavun'un, tek bir kişi olarak ele alınmasından ziyade ailesiyle, kavmiyle, askerleriyle birlikte zikredildiği, ayrıca Hz. Musa ile yaşadığı olaylar bağlamında sembol bir karakter olarak sunulduğu görülmektedir.³⁹⁴

Firavun'un tanrısallığı, Mısır inanç sisteminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu durum, Aşağı ve Yukarı Mısır'ı birleştiren ve başkenti Menfis'te inşa eden Menes (Narmer) adlı hükümdara dayanmaktadır.³⁹⁵ Menes'in Mısır'ı birleştirdikten sonra kurmuş olduğu Menfis'te ilk kez taç giyme töreni yapılmış ve bu görevin şahin başlı Tanrı Horus'tan³⁹⁶ alındığına inanılmıştır. Bu bağlamda Mısır'ın kuruluşu, evrenin doğuşuyla özdeşleştirilmiş ve kurulan bu devlet tanrısasal bir yapıyla ilişkilendirilmiştir. Zira başa geçen her yeni Firavun'un, bu taç giyme töreniyle tanrısallığı yenileme görevini icra ettikleri kabul edilmiştir.³⁹⁷ Firavunlar, bu tanrısallığın başkarakterleri olarak devleti kaostan, kargaşadan uzak tutacak kişiler olarak görülmüştür. Bazı araştırmacılar ise Firavun'un tanrısasal bir kimliğe sahip olması fikrinin, arkaik dönemde Mısır'a yerleşen istilacı Asyalılar tarafından benimsenmiş bir görüşten geldiği fikrini taşımaktadırlar.³⁹⁸

Antik Mısır'da Firavun'un tanrısasal bir kimliğe sahip olmasının önemli bir karşılığı ma'at doktrini'dir. Ma'at kelimesi ilki bir tanrıçaya karşılık olarak, ikincisi ilahi düzen ve üçüncüsü de ahlak düzenini ifade edecek şekilde olmak üzere üç farklı anlam alanına

³⁹² Yakar, Hüseyin, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020, sayı: 53, s. 120-126.

³⁹³ Harman, "Firavun", *DİA*, XIII, 119; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 112; Çiftçi, Meryem K., *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s. 13-14; Ak, Ayhan, "Hz. Musa İle İlgili Ayetler ve Hadisler Örneğinde Aksiyolojinin Kitâb ve Sünnet Ekseninde İnşası", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 7.

³⁹⁴ Harman, "Firavun", *DİA*, XIII, 119; Kasapoğlu, Abdurrahman, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 8, sayı:1, s. 111.

³⁹⁵ Olgun, Hakan, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2018, s. 154-157.

³⁹⁶ Mısır tanrılar panteonunda yirmi farklı biçimde yer alan en büyük tanrılardan biridir ve simgesi şahin kanatlı güneş yuvarlağıdır. Bkz. Champdor, Albert, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, 1991, s. 27.

³⁹⁷ Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 112- 113; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 47.

³⁹⁸ Sayce, Archibald Henry, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonie The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, T. & T. Clark, 1903, s. 24; Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 47-48.

sahiptir.³⁹⁹ Ma'at, kaos ve kargaşaya⁴⁰⁰ karşılık düzen ve intizamın sembolü olmuş, Antik Mısır'daki savaşların ve parçalanmışlıkların ardından gelen refah döneminin sağlanmasının ve idame ettirilmesinin temeli olarak görülmüştür. Bu temelin sağlam bir şekilde ayakta durabilmesi ise Firavun üzerinde bir görev olarak algılanmış⁴⁰¹ ve bu durum da Firavun'un tanrısallık kimliğinin meşruiyetine zemin oluşturan bir unsur olmuştur.⁴⁰² Çalışmamızda, Hz. Musa'nın Mısır'da Yeni Krallık döneminde (M.Ö. 1600-1100) yaşamış olabileceği ihtimalini merkeze almıştık. Mısır'da bu dönemin belirgin özelliği ise ülkede birlik sağlanmış, egemenlik sahaları daha geniş bölgelere yayılmış ve ekonomik olarak daha üst seviyelere ulaşılmış olmasıdır. Kısacası ülkenin tarihi süreçteki en zengin, güçlü ve verimli olduğu yıllar bu döneme denk gelmektedir.⁴⁰³ Ma'at'ın düzeni simgelediği düşüncesi ve Yeni Krallık döneminin yaşam koşulları bir arada ele alındığında Hz. Musa'nın Mısır'da Firavun'la olan mücadelesinin mahiyeti daha da açıklık kazanacaktır. Zira bu dönemde Mısır, düzen ve uyumun merkezi haline gelmiş ve bu minvalde ma'at doktrini Firavun'un elinde güçlü bir şekilde işlemeye devam etmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan Hz. Musa, genel olarak Mısırlılara göre Firavun'un sürdürdüğü düzenin karşısındaki kaos ve kargaşayı temsil etmektedir.

Hz. Yusuf döneminde baskı ve işkenceden uzak bir hayat süren İsrailoğulları'nın yaşamlarının, bu dönemden sonra ciddi bir dönüşüm geçirdiğini ve Firavun'un İsrailoğulları'nı kendisine ve devletine karşı bir tehdit unsuru görerek onları köleleştirmiş olduğunu daha önce zikretmiştik. Bu köleleştirme faaliyetinin arkasında yatan temel sebeplerden biri de ma'at doktrinidir. Çünkü bu dönemde çoğalan İsrailoğulları, Mısır toplumu nezdinde tehlike olarak algılanmaya başlanmış ve onların, Mısır'ın var olan düzenini yani ma'at doktrinini bozabilecekleri düşünülmüştür. Bunun neticesi ise İsrailoğulları'nın Mısır'da köleleştirilmesi olmuştur. Yaklaşık 430 yıl süren bu kölelik

³⁹⁹ Sipahioğlu, Mukadder, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020, s. 48-49.

⁴⁰⁰ M.Ö. 3100-30 yılları arasında Mısır'da 30 hanedanlığın kurulduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Mısır üzerinde sürekli bir parçalanma, kaos ve düzensizlik hali olmakta ve bu durum yerini yeni hanedanlıkla beraber düzene bırakmaktadır. Yaşanan bu gerilimin ma'at doktrinini doğurması, yani kaosa karşı düzenin galip gelmesi düşüncesi Mısırlıların zihninde yer etmiş görünmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", s. 154-157.

⁴⁰¹ Antik Mısır'da savaşların ve parçalanmışlıkların ardından gelen düzen ve intibak dönemi Seth ve Horus üzerinden tanrısallık düzleminde ele alınmakta, Firavun'un düzenin sağlayıcısı olarak Horus tarafından yetkilendirilmesi de gökyüzündeki kaos ve düzen savaşının yeryüzündeki karşılığı olmuş görünmektedir. Burada Seth ile özdeşleştirilen kaos ve kargaşanın benzerini, Mısır'ın kralına ve devlete karşı gelenleri simgeleyen kişilerin Apep'le özdeşleştirilmesi örneğinde de görmekteyiz. Bkz. Sipahioğlu, Mukadder, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 19, sayı: 2, s. 941, 945-946.

⁴⁰² Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", s. 150.

⁴⁰³ Çiçek, *Eskiçağ'da Mısır*, s. 36-37.

dönemi, İsrailoğulları üzerinde yalnızca baskı ve korku oluşturmamış, bu uzun yaşam süreci içerisinde onların, bir şekilde Mısır'ın inanç sistemine adapte olmalarını da beraberinde getirmiştir. Zira Kur'ân'da Firavun'un sayısız baskı ve işkencesine rağmen Hz. Musa'ya iman edenlerin “zürriyeten” yani bir grup genç ifadesiyle zikredildiği; dolayısıyla bunların sayısının çok fazla kişiye karşılık gelmediği ifade edilmiştir. Bunlar dışındakilerin ise Firavun ve adamları tarafından kendilerine gelebilecek kötülüklerden ötürü Hz. Musa'nın rabbine iman etmekten geri durdukları aktarılmıştır.⁴⁰⁴ Hz. Musa'nın yanında olmaktan uzak duranların genellikle İsrailoğulları'nın yaşça ileri gelenleri olduğu ve yıllarca içerisinde bulundukları kölelik psikolojisini benimseyerek Mısır'ın inanç sistemine bağlandıkları,⁴⁰⁵ Hz. Musa'ya karşı geldikleri ve arkasından gitmekte gönüllü olmadıkları da belirtilmiştir. Bu çerçevede İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkarılması olayı, onlardan bazılarını derinden etkileyen çok tanrılı Mısır inancından uzaklaştırarak monoteistik sisteme dönmelerini sağlama çabası olarak okunabilir.⁴⁰⁶

3.5. Hayvan Tapımı, Boğa/İnek Örnekleme

Bazı kaynaklarda antik çağlarda yaşayan toplumlar arasında inek, boğa vb. hayvanlara kutsiyet atfedilerek onlara tapınıldığına ve onların yüceltildiklerine yönelik bilgiler yer almaktadır.⁴⁰⁷ Mısır havzasında inek, boğa, kedi gibi muhtelif hayvanların heykellerinin yapıldığı ve bu hayvanlara tapınıldığı bilinmektedir.⁴⁰⁸ Tarım toplumu olan antik Mısır'da boğa ve inek, güç ve kudrete karşılık gelmekte, tarım tanrısı Osiris⁴⁰⁹ boğayı, İsis⁴¹⁰ ise ineği sembolize etmektedir.⁴¹¹ Ayrıca boğaların, tahıl tanrısı Osiris'in vücut bulmuş hali olduğu veya kutsal sayılan sığırların neslinden geldiklerine inanılmaktadır. İsrailoğulları da bu kültürden bir şekilde etkilenmişlerdir. Hz. Musa ve Hz. Harun döneminde yaşamış olan İsrailoğulları'ndan buzağıya tapanların oldukları

⁴⁰⁴ Yûnus 10/83.

⁴⁰⁵ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, II, 355-356.

⁴⁰⁶ Eşmeli, İsmet, “İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt:8, sayı:2, s. 1050.

⁴⁰⁷ Browning, W. R. F., *Dictionary of the Bible*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 56.

⁴⁰⁸ Bekiroğlu, Harun-Taşdoğan, Ahmet, “İsrailoğulları'nın Taşındığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2020, cilt: 56, sayı: 3, s. 735.

⁴⁰⁹ Mısır tanrıları arasında ölülerin koruyucusu olarak kabul edilmekte ve doğan her şeyin simgesi sayılmaktadır. Bkz. Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, s. 23; Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 248.

⁴¹⁰ İsis, kral tanrı Osiris'in kız kardeşi ve karısı, güneş tanrı Horus'un annesidir. Bkz. Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2018, s. 162.

⁴¹¹ Maden, Şükrü-Yiğitoğlu, Mustafa, “Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilme Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2018, cilt: 6, sayı: 11, s. 420.

bilinmektedir.⁴¹² Hz. Musa, İsrailoğulları'na "Allah bir sığır kesmenizi emrediyor." dediğinde, onlar "Sen bizimle alay mı ediyorsun?" şeklinde cevap vermişlerdir. Devam eden âyetlerde ise o ineği kesmemek adına sürekli mazeretler dile getirdikleri, onun özelliklerinin, renginin ve mahiyetinin neliğinin Hz. Musa'ya sorulduğu görülmektedir. Hz. Musa, sorularına cevap verdiği halde onların ineği neredeyse kesemeyecek oldukları ifade edilmektedir.⁴¹³ Allah'ın, İsrailoğulları'ndan talep ettiği bu isteğe karşılık takındıkları bu dirençli tavrın merkezindeki unsurun, Mısır'daki inancın etkisinde kalmış atalarının dini kabulleri olduğu söylenebilir. Zira Mısırlıların ineğe taptıkları ve hatta boğanın Mısır halkının ilahlarının en yüce olanını sembolize ettiğine dair rivayetler mevcuttur. Firavun ve yandaşlarının ilahlarını boğazlamak anlamını taşıyacağı düşüncesiyle İsrailoğulları, inek boğazlamayı imkân dâhilinde tasavvur edememişlerdir.⁴¹⁴ Çünkü onlar, Mısır'ın inanç sistemine, atalar dinine bağımlı bir hale gelmişlerdir. Bu bağlamda İsrailoğulları'na, Mısırlıların kutsal addettikleri Apis⁴¹⁵ öküzüne⁴¹⁶ benzeyen bu ineğin kesilmesinin emredilmesi, İsrailoğulları'nın baskı ve işkence altında geçirdikleri Mısır yıllarından kalan esaret psikolojilerini üzerlerinden atmalarını ve bu minvalde bağlanmış oldukları Mısır'ın atalar dininden uzaklaşmalarını sağlama amacı taşıyor gibi görünmektedir.⁴¹⁷

Allah İsrailoğulları'na, kutsal addettikleri ineği kestirmiştir.⁴¹⁸ Ancak ne ineği kesmeleri ne Hz. Musa'nın göstermiş olduğu mucizeler ne de denizin onlar için ikiye yarılıp Firavun'un, İsrailoğulları'nın gözleri önünde boğulması⁴¹⁹ onların içindeki inek sevgisini tamamen ortadan kaldırmaya yetmiştir. Lakin Hz. Musa ve İsrailoğulları Mısır'dan çıktıktan ve dolayısıyla Firavun'un zulmünden kurtulduktan sonra Hz. Musa, rabbi ile otuz artı on gece sözleşmiş ve kardeşi Harun'a kavminin içerisinde kendi yerine geçmesini söylemiştir.⁴²⁰ Fakat (Tûr'a giden) Hz. Musa'nın ardından İsrailoğulları buzağı

⁴¹² Bakara 2/54, 93. Albayrak, Kadir, "İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i", *Bilimname*, 2004, cilt: 2, sayı: 5, s. 92-93.

⁴¹³ Bakara 2/67-71.

⁴¹⁴ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, I, 565.

⁴¹⁵ Memphis kökenli Apis inancı I. Hanedanlık Dönemine (M.Ö. 2925-2775) dek inmekte olup, Yeni Krallık (M.Ö. 1320-1085) döneminde Path'in görünümlerinden birisi olarak addedilmektedir. Verimlilik tanrısı olarak kabul edilen Apis, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilirdi. Bkz. Remler, Pat, *Egyptian Mythology A to Z*, Infobase Publishing, New York 2006, s. 35.

⁴¹⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 63; Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 38-39; Çiçek, *Eskiçağ'da Mısır*, s. 44.

⁴¹⁷ Işık, Emin, "Bakara", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 527.

⁴¹⁸ Çelik, Hüseyin, "İsrailoğullarının İnekle İmtihani", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 4, sayı: 1, s. 63.

⁴¹⁹ Bakara 2/50.

⁴²⁰ A'râf 7/142.

heykeli yapmış ve onu tanrı edinmişlerdir.⁴²¹ Burada üzerine birçok çalışma yapılmış olan buzağıyı Sâmirî mi yoksa Harun mu yaptı,⁴²² buzağı böğürüyor muydu yoksa böğürmesi yok muydu gibi tartışmalara girmekten ziyade konuyu çalışmamız merkezinde, yani İsrailoğulları'nın buzağıya tapmaları noktasında Mısır'ın atalar dininin mahiyetine yönelik bir yaklaşımla inceleyeceğiz. İneği boğazlama olayında ciddi bir direnç gösteren İsrailoğulları'nın, Mısır'dan çıkış ve özgürlüğe kavuşma anlarında dahi kölelik psikolojisinden çıkamadıklarını ve eski inançlarına diğer bir ifadeyle atalar dinine dönüş yaptıklarını görmekteyiz. Zira insan, gelenekle olan bağlarını koparma noktasında direnç göstermeye meyilli bir yapıya sahiptir. Bu çalışmamızda ise gelenek ile ifade ettiğimiz durum, İsrailoğulları'nın benimsedikleri Mısır inancıdır. Kölelik sürecinde içlerine işleyen bu inanç sistemini söküp atmak kolay olmamıştır. Mısır'dan çıkan İsrailoğulları'nın 40 yıl sürecek olan çöl yaşamlarının, ineğe/buzağıya tapmalarının bir cezası olmaktan ziyade alışmış oldukları ve ayrılmaları pek de kolay olmayan köle psikolojisinden ve böylece Mısır'ın inanç sisteminden kurtarılma çabası olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁴²³

Mısır'ın atalar dini inanç sisteminde yer alan önemli bir unsur boğa/inek tapıcılığıdır. Bu hayvanlara atfedilen kutsiyetin dayandığı temel nokta ise Mısır'ın tarım toplumu olmasıdır. Zira o dönemde toprağı işleyebilmek için boğa gibi güçlü hayvanlara gereksinim duyulmakta ve toprağın işlenmesi, oradan ürün elde edilmesiyle insan, hayatını idame ettirebilmektedir. Yaşanan bu süreç, Mısır toplumun atalarının inanç sisteminde boğaya/ineğe özel bir konum atfetmelerine sebebiyet vermiş ve bu anlamlandırma faaliyeti inanç sistemine dönüşerek bir sonraki nesle aktarılmış, böylece Mısır atalarının dini oluşmuştur.⁴²⁴

3.6. Somut Tanrı Tasavvuru

Mısırlılar tarafından hayvanların, muhtelif tanrıların belirli yönlerini, özelliklerini, rollerini veya güçlerini temsil ettiğine inanılmaktaydı. Örneğin kutsal boğalar Mısır'da her dönem gücün tezahürü olarak kabul edilmekte, kral bile kendisini

⁴²¹ A'râf 7/148. Detaylı bilgi için bkz. Harman, Ömer Faruk, "Hârûn", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 255; Harman, Ömer Faruk, "Mûsâ", *DİA*, Ankara 2020, XXXI, 209.

⁴²² Bkz. Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; Çelik, "İsrailoğullarının İnekle İmtihani", s. 70; Salihoğlu, Mahmut, "Sâmirî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 78-79.

⁴²³ Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: 'Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler'", s. 161.

⁴²⁴ Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 35-38.

boğa olarak anmaktaydı. Mısırlılar Nil'deki türbelerde A'a Nefer, Apis, Buchis ve Mnevis boğalarına ibadet etmekteydiler.⁴²⁵ Eski Mısır tarihinin sonuna kadar devam eden hayvanlara kutsiyet atfedilmesi Mısır'da önemli bir yere sahip olmuş ve çok sayıda kuş, sürüngen ve hayvana tapınılmıştır.⁴²⁶ Hanedanlık öncesi dönemde Mısırlılar, hayvanlarla ilişkili olan güç ve yeteneklere sahip olmasını sağlamak amacıyla birçok tanrısını, hayvan formlarıyla ilişkilendirmişlerdir.⁴²⁷ Mısır'da hayvanlara yönelik bu özel tutumun önemli bir göstergesi tanrılar panteonundaki saygı duydukları ve kişileştirdikleri hayvanların çokluğudur. Neredeyse bilinen her hayvan kutsal kabul edilmiş ve her tanrı belirli bir hayvan tarafından temsil edilerek somutlaştırılmıştır.⁴²⁸ Ayrıca hayvanların tanrı ile insanlar arasında aracı olma özelliğine sahip olduğu düşünülmüş ve onlara kutsiyet atfedilmiştir.⁴²⁹ Burada değinilmesi gereken asıl nokta, Mısırlıların bu hayvanlara tapmadıklarıdır. Zira onlar hayvan formlarında ikamet eden tanrı veya tanrıçalara tapmaktadırlar.⁴³⁰ Ancak A'râf sûresi 148. âyetinde yer alan ifadeler, İsrailoğulları'nın buzağının kendisine taptıklarını gösteren bir içeriğe sahip görünmektedir. Bu minvalde Mısır toplumu arasında makbul addedilen atalar dininin özelliklerinden birinin de somut tanrı algısı olduğu söylenebilir. Çünkü Mısır toplumu, tanrılar panteonunda yer alan tanrılarını yeryüzündeki varlıklar üzerinden anlama/anlamlandırma yoluna gitmiş ve bunu da tanrılarıyla yaşadıkları coğrafyadaki varlıklar arasındaki özellikleri bağdaştırarak ortaya koymuş görünmektedirler. Bu durum bir bakıma Câhiliye Dönemindeki puta tapıcılıkla benzer özelliklere sahiptir. Zira Câhiliye Arap toplumunun Hz. Muhammed'e karşı söyledikleri "Biz bunlara (putlara) başka bir maksatla değil, bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz."⁴³¹ ifadeleri, yukarıda bahsettiğimiz üzere, Mısır'da hayvanların tanrı ve insanlar arasındaki iletişim aracı olarak tasavvur edilmesiyle bağdaşmakta ve İsrailoğulları da bu putperest kültürden nasiplerini almış görünmektedir.⁴³²

İsrailoğulları'nın içlerine işleyen somut tanrı algısının bir örneği "Yine biz, İsrailoğulları'nı sağ salım bir şekilde denizin karşı yakasına geçirdik. Zaman sonra,

⁴²⁵ Bunson, Margaret R., *Encyclopedia of Ancient Egypt*, Facts on File Library of World History, New York 2002, s. 151.

⁴²⁶ Budge, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Methuen Publishing, London 1904, s. 1.

⁴²⁷ David, Rosalie, *The Experience of Ancient Egypt*, Routledge, New York 2000, s. 26.

⁴²⁸ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 15.

⁴²⁹ Ruiz, Ana, *The Spirit of Ancient Egypt*, Algora Publishing, New York 2001, s. 129.

⁴³⁰ Christensen, Wendy, *Empire of The Ancient Egypt*, Facts on File, New York 2005, s. 54.

⁴³¹ Zümer 39/3.

⁴³² Bekiroğlu-Taşdoğan, "İsrailoğulları'nın Taşıdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme", s. 735.

birtakım putlara tapan bir halkla karşılaştılar. Bunun üzerine, “Musa!” dediler, “Bize de bunlarınkine benzer tanrılar edinsen.”⁴³³ âyetinde yer almaktadır. Burada İsrailoğulları’nın karşılaştıkları halkın kimliğine dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bazıları bu kavmin sığır heykellerine tapan Lahm kabilesinin bir kolu, bazıları ise Araplarca Amâlika olarak adlandırılan ve zaman zaman İsrailoğulları’nın da tapmış olduğu Baal⁴³⁴ ismindeki boğa heykeline tapan Ken’âniler olabileceğini söylemişlerdir.⁴³⁵ Karşılaşmış olabilecekleri kavimlerin pagan olduğu göz önünde bulundurulduğunda İsrailoğulları, ilahlarına, diğer pagan kavimlerden gördükleri üzere hala somut bir yaklaşımla yönelmektedirler. Zira benzer bir durumun, daha ileri tarihlerde yaşandığı da görülmekte, Hz. Musa’nın vefatının ardından başa geçen Yeşu’nun İsrailoğullarına “yalnız Allah’tan korkmalarını ve yalnız O’na ibadet etmelerini söylemesi, “ırmağın öte tarafında ve Mısır’da atalarının taptıkları tanrıları terk etmelerini emretmesi”⁴³⁶ ifadelerinin Mısır’dan çıkmalarından yetmiş yıl sonra olması gerçeğiyle bir arada düşünüldüğünde, neredeyse aradan geçen bir asırlık sürenin de onların Mısır’ın ve “ırmağın ötesindeki” puta tapan toplumun atalar dinlerinin tesirlerinden kurtulamadıklarını göstermektedir.⁴³⁷ Bu bağlamda İsrailoğulları Mısır’ın somut tanrı algısını benimsemiş ve Mısır’dan çıktıklarında pagan kavimlerle karşılaşmış, böylece içlerindeki bu sevgi tekrardan gün yüzüne çıkarak tevhid ilkesinin bastırılmasına sebebiyet verecek seviyelere gelmiştir. Bu durumu özetle inek boğazlama olayında, Mısır’dan çıkış sonrası buzağı heykeli yapmalarında, Sina Dağı civarına ulaştıklarında ilahlarını baykuş, dana veya boğa olarak görebileceklerini düşünmelerinde,⁴³⁸ karşılaştıkları putperest kavimlerininkine benzer tanrı istemelerinde ve Yeşu’nun onları tevhid ilkesine davet etmesinin arka planındaki pagan algıda da görmekteyiz.

Konuya dair verilebilecek diğer bir örnek ise, İsrailoğulları’nın Hz. Musa’ya hitaben söyledikleri “Ey Musa! Biz Allah’ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız.”⁴³⁹ ifadesidir. Elmalılı’nın (ö. 1942) bu âyete dair izahı oldukça önemlidir. Çünkü o gözleriyle görmedikleri şeylere inanmayanları ve inanmak

⁴³³ A’râf 7/138.

⁴³⁴ Hâkimler 3/11-13; Krallar 16/30-33. Baal; fırtına, gök gürültüsü ve yağmur tanrısıdır. Genellikle elinde bir topuz ve şimşekle, boynuzlu başlığını giymiş sakallı bir tanrı biçiminde betimlenir. Simgesel yarattığı ise boğadır. Bkz. Olgun, Hakan, “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 123-153.

⁴³⁵ Karaman, v.dğr., *Kur’an Yolu Tefsiri*, II, 581-582.

⁴³⁶ Yeşu 24/14-15.

⁴³⁷ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Tefsiri*, II, 581-582.

⁴³⁸ Gaer, “Yahudilik: Bir çok Peygamberin Dini”, s. 256.

⁴³⁹ Bakara 2/55.

istemeyenleri, اساسız yürüyemeyen a'malara benzetmekte, böyle kimselerin tanrılarını elleriyle tutabilmek ve yoklayabilmek istediklerini ifade etmektedir. Yine bu kişilerin cisim durumunda olan put ve benzeri şeyler aradıkları, bulamadıkları takdirde ise onu kendilerinin yaparak ona taptıkları ve onlardan yardım dileğinde bulundukları belirtmektedir. Bu ifadelerinden sonra Elmalılı, konuyu Mısır merkezine çekerek İsrailoğulları'ndan bazılarının Mısır ve civarındaki gelenek ve kültürden uzaklaşmayarak Allah'ı açıkça görmedikçe Hz. Musa'ya inanmayacakları noktasında direnç gösterdiklerini vurgulamaktadır.⁴⁴⁰ Bu çerçevede ele aldığımız somut tanrı tasavvuru, Mısır toplumunun inanç sisteminde yer alan ve İsrailoğulları'nın da benimsediği bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.7. Gökyüzünün Kutsallığı

Firavun da şöyle dedi: “Efendiler! Ben sizin için benden başka bir tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Tuğla ocağını tutuştur ve benim için yüksek bir kule inşa et de Musa'nın [yerde bulamadığım] şu tanrısını çıkıp [gökte] bulayım(!) Zira kesin inancıma göre Musa yalancının tekidir.”⁴⁴¹ âyetinde Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbine ulaşmak amacıyla, veziri veya sarayındaki önemli kişilerden biri olan Hâmân'dan⁴⁴² bir kule yapmasını istediği görülmektedir. Âyetin mealine baktığımızda, Firavun, Hz. Musa'nın rabbini yeryüzünde bulamamış olduğu gerekçesiyle gökyüzünde arama yolunu tercih etmiş görünmektedir. Firavun'un gösterdiği bu refleksin sebebinin, tarih boyunca birçok toplumun kutsiyet atfettiği gökyüzünden kaynaklanmış olabileceği akla gelmektedir. Zira insanlar gökyüzünü tanrının/tanrılarının katı olarak tahayyül etmişler, ona özel bir anlam yüklemişlerdir. Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbini yeryüzünde araması, daha önce bahsi geçen, Mısır toplumunun, tanrılarının yeryüzündeki varlıklar ile özdeşleştirerek somutlaştırmalarıyla onları yeryüzüne indirmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü onlar tanrılarını, gözle görülür elle tutulur cisimler olarak tasavvur etmişlerdir. Firavun, Hz. Musa'nın rabbini de bu şekilde görmek istemiş ancak buna muttali olamadığı için gökyüzünde, yani tanrılarının katında olabileceği -Hz. Musa'nın rabbine inanmadığını belirtmesine rağmen- düşüncesiyle böyle bir yola başvurmuş olması muhtemel görünmektedir. Elmalılı ise Firavun'un, Hz. Musa'nın peygamberliğinin hak olmadığını düşündüğü halde, onun ilahını da yenebilecek bir güce sahip olduğunu göstermek

⁴⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 531.

⁴⁴¹ Kasas 28/38; Mü'min 40/36.

⁴⁴² Kuzgun, Şaban, “Hâmân”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 436.

amacıyla bir kule yaptırma düşüncesine sahip olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴³ Olaya Hz. Musa ve Firavun mücadelesi çerçevesinde yaklaşan Elmalılı'dan farklı bir açıyla baktığımızda göreceğimiz şey, Firavun'un, Hz. Musa'nın rabbinin gökyüzünde olabilme ihtimalini dile getirmiş olmasıdır. Bu ise, Mısır'da gökyüzüne önemli bir anlam yüklendiğini, yeryüzünde hayvan vb. şekillerde bedenleşmiş tanrılarının asıl ilişkili olduğu katın gökyüzünde yer aldığını akla getirmektedir.

Gökyüzünün kutsalla ilişkili olduğu düşüncesi Mısır'a Babillilerden -astroloji ve astronomiyi de kapsayacak şekilde- intikal etmiş görünmektedir. Çünkü orada, gezegenlerin gözlemi de dâhil olmak üzere kehanet pratiği ritüelde kutsallaştırılmıştır.⁴⁴⁴ Bu minvalde geleceğin göksel hareketlerden tahmin edilme disiplini olan astroloji merkezinde tüm gök cisimlerinin birbirine bağlı ve birbirini etkileme yeteneğine sahip olarak kabul edilmesi, yıldızların dönüşü ve uzak bir cennete bakma hissi ile insanlar tarih öncesi çağlardan beri gökyüzüne ve gökcisimlerine dair bir anlam arayışında olmuşlardır.⁴⁴⁵ Bütün bu durumlar, Mısır'da gökyüzüne olan algının kutsal odaklı olmasında rol oynamış olmalıdır. Zira yukarıda bahsettiğimiz, Firavun'un kule yaptırarak Hz. Musa'nın rabbi ile gökyüzünde görüşme düşüncesinin arka planında Mısır toplumunun kutsalla ilişkisinin merkezinde gökyüzü olması gerçeğinin yattığı söylenebilir. Çünkü Antik Mısır'da din ve astroloji beraber gelişmiş, Mısır'da olduğu gibi diğer birçok antik devir toplumlarında da insanlar, gökyüzüne bakarak, yıldızların hareketlerini takip ederek özel anlamlar aramışlardır.⁴⁴⁶

Mısır'da gökyüzü ve kutsal arasındaki ilişkinin bir başka yönünü piramitler temsil etmektedir. Piramitler her ne kadar mezar anıtlar olarak kabul edilseler de, inşalarının arkasındaki düşüncenin mahiyetine dair farklı yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumlardan biri, piramitlerin "diriliş makinesi" olduğu fikridir. Mısırlılar, gökyüzündeki bir noktanın, cennete giden bir kapı olduğuna inanmaktaydı. Keops Piramidi'nin bütün gövdesi boyunca uzanan şaftlardan biri de gökyüzündeki bu alanın merkezine işaret etmektedir. Piramit ve bu karanlık alan arasında var olduğuna inanılan bu ilişki Mısırlılar tarafından piramitlerin Firavun'un ruhunu tanrıların dünyasına ulaştırmada bir aracı olarak inşa edilmiş olabileceğini düşündürmüştür.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 557.

⁴⁴⁴ Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016, s. 23.

⁴⁴⁵ Dell, *The Occult, Witchcraft & Magic*, s. 30.

⁴⁴⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 113.

⁴⁴⁷ Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st September 2002, s. 1142; Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açısından Eski Mısır Dini*,

Gökyüzüne atfedilen kutsiyeti Sümer, Babil, Hitit ve Mısır gibi toplumların mabed algısında da görmek mümkündür. Örneğin Sümerlerde, ilahi hükümlerin verildiği, kaderin belirlendiği, yeryüzünün idare edildiği ve tanrıların toplantı mekânının bulunduğu bir gökyüzü tapınağı inancı mevcuttur.⁴⁴⁸ Babillilerin Hammurabi kanunlarının mukaddimesindeki ifadeler, onların gökyüzünde bir mabedin mevcudiyetini tasdik ettiklerine yönelik bir anlam alanına sahiptir. Hititlerde de gökyüzü mabedi algısının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onlar yeryüzünde muhtelif yerlerde bulunduğu inandıkları tanrıların gökyüzünde de etkin olduklarını düşünmektedirler. Mısır toplumunda gökyüzü ve kutsal arasında kurulan ilişkinin bir örneği de yukarıda zikri geçen toplumlarla benzer bir muhtevaya sahip olan gökyüzü mabedidir. Mısır halkı, gökyüzünün tanrıların katı olduğu düşüncesinden hareketle yargılanma faaliyetinin gerçekleştirildiğine inandıkları mahkeme heyetinin burada yer aldığını kabul ediyor görülmektedir. Dahası onlar, gökyüzünde olduğuna inandıkları bu mabedin, yeryüzünde bir muadili olduğunu ve bunlar arasında bir bağın bulunduğunu düşünüyor olabilme ihtimaline sahiptirler.⁴⁴⁹ Buraya kadar ele aldığımız toplumlar mabede, kutsal ile gökyüzü arasındaki kabulleri doğrultusunda bir anlam alanı açmış görünmektedirler.

Gökyüzü ile kutsal arasında kurulan ilişki semavi dinlerde de görülmektedir. Öncelikle İsrailoğulları'nın gökyüzü algısına baktığımızda, onların inandıkları tanrıyla gökyüzü arasında bir ilişki kurduklarını görmekteyiz. Örneğin Yahudiler, senden gökten bir metin, yazılı bir belge indirmeni istiyorlar. Zira vaktiyle onların ataları senden istenenden çok daha tuhaf bir şeyi Musa'dan talep etmiş ve "Bize Allah'ı açık seçik biçimde göster!" deme cüretini göstermişlerdi."⁴⁵⁰ âyetinde Ehl-i Kitap'ın, Hz. Muhammed'den isteklerinin gökyüzünden indirilecek bir belge/kitap olduğu belirtilmektedir.⁴⁵¹ Burada zikredilen Ehl-i Kitap'ın, çoğu müfessir tarafından Yahudiler olduğu kabul edilmektedir. Âyetin nüzul sebebi olarak farklı rivayetler mevcuttur. Bunlar; Yahudilerin, incecek olan kitabın bir levha üzerine semavi bir hat ile yazılmış olmasını istediklerinden dolayı indiğini kabul eden görüş, bu kitabın indirilirken onların da gözleriyle görme ve durumu denetleme isteklerine binaen indirildiğini düşünen görüş

(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik 2019, s. 85.

⁴⁴⁸ Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 44.

⁴⁴⁹ Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, s. 49, 55-56.

⁴⁵⁰ Nisâ 4/153.

⁴⁵¹ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs., s. 145.

ve son olarak incek kitabın falan falan diye bizzat kendilerine nazil olmasını ve içerisinde de “Muhammed Rasulullah” ifadesinin yazılı bulunmasını istemeleri üzerine indirildiğini beyan eden görüşlerdir.⁴⁵² İsrailoğulları, Hz. Muhammed’den kitap indirilmesi noktasında istekte bulunmaktadır. Ancak burada indirilecek kitaptan ziyade onun indirilmesi istenen *مِنَ السَّمَاءِ* (semadan) ifadesi merkezinde Firavun’un, Hz. Musa’nın rabbini gökyüzünde aramasıyla, İsrailoğulları’nın isteklerinin gökyüzünden gelmesi ve bunu müşahade etme talepleri, onların da Mısır toplumu gibi gökyüzü ile kutsal arasında ilişki kurduklarını gösterir niteliktedir. İsrailoğulları’nın kutsal kabul ettikleri metinlerde onların, bahsi geçen Sümer, Babil, Hitit ve Mısır’daki gökyüzü inancına benzer bir algıya sahip olabileceklerini gösteren anlatımlar mevcuttur. Aynı zamanda bu metinler, İsrailoğulları’nın gökyüzünü algılayış biçimlerini belli oranda yansıtmaktadır. Örneğin, Babil Kulesi’nin yapımı çerçevesinde Rabbin, insanların inşa ettikleri yapıyı görmek amacıyla aşağı indiği,⁴⁵³ Ya’kûb’un rüyasında meleklerin, gökyüzüne erişen bir merdivenle inip çıkmalarını gördüğünü aktaran ifadeleri,⁴⁵⁴ tanrının buluta basarak gökyüzünü yarıp inmesi,⁴⁵⁵ Hz. Süleyman’ın mabedin inşası sonrası ettiği duada tanrıya hitaben söylediği “Göklerden, oturduğun yerden kulak ver; duyunca bağışla.”⁴⁵⁶ sözleri, Yeşeya’nın rabbine gökten bakmasını ve kendilerini görmesini istediğini belirten dua ifadeleri,⁴⁵⁷ tanrının, Kudüs ve Samiriye’ye karşı tanıklık edeceği yeri kendi mabedi olarak dile getirmesi,⁴⁵⁸ rabbin tahtının göklerde olduğunu aktaran metin,⁴⁵⁹ rabbin insanlara gökyüzünden bakar olduğunu belirten ifadeler⁴⁶⁰ gibi Yahudi kaynaklarında yer alan cümleler, İsrailoğulları’nın gökyüzüne dair algılarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Yahudilerin kutsal kabul ettikleri metinlerde; tanrının, onun tahtının ve mabedinin gökyüzünde olduğu, insanlara oradan baktığı ve seslendiği anlaşılmaktadır. Bu, Mısır halkının gökyüzüne atfettikleri anlam alanıyla benzer nitelikleri kendisinde taşıyor görünmektedir. Onların nezdinde de gökyüzü tanrılarının katı olarak tasavvur edilmekte ve bu, tanrı-gökyüzü-kutsal arasında var olduğu düşünülen ilişkinin hem İsrailoğulları hem de Mısır toplumu tarafından kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu benzerliğin, İsrailoğulları’nın Mısır halkından etkilenecek oluşturdukları bir

⁴⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 208-209.

⁴⁵³ Yaratılış 11/7.

⁴⁵⁴ Yaratılış 28/12.

⁴⁵⁵ II. Samuel 22/6-7, 10, 13-14, 17.

⁴⁵⁶ I. Krallar 8/30.

⁴⁵⁷ Yeşeya 63/15.

⁴⁵⁸ Mika 1/2.

⁴⁵⁹ Mezmurlar 11/4.

⁴⁶⁰ Mezmurlar 14/2.

inanç yapısı olduğunu kesin bir biçimde söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü bu inancın benzerlerinin Sümer, Babil ve zikrettiğimiz diğer toplumlarda bazı farklılıklarla var olduğunu görmekteyiz.

Hıristiyanlık'ta da gökyüzüne önemli bir yer verildiği görülmektedir. Havariler “Ey Meryem oğlu İsa! Gökten bize bir sofrayı indirmesi için rabbinden istekte bulunabilir misin?!”⁴⁶¹ şeklinde bir talepte bulunmuşlardır. Havarilerin isteklerine baktığımızda, daha önce zikredilen Mısır ve İsrailoğulları'nın gökyüzü ve kutsal arasında kurdukları ilişkiye benzer bir düşünce yapısına sahip oldukları söylenebilir. Çünkü konu yemek olsaydı, Havarilerin de Yahudilerin Hz. Musa'dan Allah'a “Sen bizim için rabbine dua et de bize toprakta yetişen ürünlerden bakla, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan gibi yiyecekler versin.”⁴⁶² şeklindeki isteklerine benzer bir talepte bulunmaları da mümkündür. Fakat İsrailoğulları yemeği yeryüzünden isterken Havariler gökyüzünden istemektedirler. Sofranın gökyüzünden isteniyor olması gökyüzünün kutsal ile ilişkisine dair önemli ipuçları vermektedir.⁴⁶³

Gökyüzü ve kutsal ilişkisinin bir örneğini de Câhiliye Arap toplumundaki bazı kimselere hitaben söylenen “Belli ki onlar iman etmek için ille de Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar...”⁴⁶⁴ ifadelerinde görebiliriz. Bu, Mısır, Yahudi ve Hıristiyan örneklerinde verdiğimiz gökyüzü ve kutsal ilişkisine benzer şekilde, Allah'ın ve meleklerin gökyüzünde ikamet ettiklerine ve onların bulutların arasından geleceklerine dair bir inancı resmetmektedir.

Buraya kadar aktardığımız bilgiler neticesinde birçok toplumda gökyüzünün, kutsal olanla ilişkili olduğu düşüncesinin var olduğu görülmektedir. Mısırlılar, hem tanrıları gökyüzüne yerleştirmekte, hem astronomi ve astroloji çerçevesinde orayı araştırmakta, hem de ölen kişinin ruhunu kutsal addettikleri gökyüzüne ulaştırma amacıyla piramitler inşa etmektedirler. Bütün bunlar da gökyüzünün, Eski Mısır halkı nezdinde oldukça mühim bir yer kapladığını ortaya koymaktadır. İsrailoğulları'nın gökyüzü algısına dair verdiğimiz örnek ise, Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerin inanç yapılarına dayanmaktadır. Elbette onlar, Mısır'dan birçok alanda etkilenmiştir. Ancak gökyüzü ve kutsal arasındaki bağlantıyı yalnızca Mısır'a hasrederek oradan Yahudilere geçmiştir demek doğru olmayacaktır. Zira Mısırlılara da özelde Babillilerden

⁴⁶¹ Mâide 5/112.

⁴⁶² Bakara 2/61.

⁴⁶³ Detaylı bilgi için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 314-315; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 249-261.

⁴⁶⁴ Bakara 2/210.

geçtiğine değinmiştik. Ancak bu da Mısırlıların gökyüzüne karşı tutumlarının hepsini Babillilerden aldıklarını göstermeye yetecek bir argüman değildir. Netice itibariyle pek çok toplum gökyüzüne ve gökcisimlerine manevi olarak özel bir anlam yüklemiş ve insanlar az veya çok birbirini etkileyerek bu düşüncelerine ekleme veya çıkarma yapmışlardır demek doğru bir yaklaşım olacaktır kanaatindeyiz.

3.8. Bir Güç Sembolü Olarak Asa

Kur'ân'da ve Tevrat'ta birçok defa zikredilen Hz. Musa'nın asası, muhtelif meselelerle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bunlar, kavmi için su aramaya çıkan Hz. Musa'ya Allah'ın, asasını taşa vurmasını söylemesi ve oradan on iki pınar fışkırtmasına vesile olan asa,⁴⁶⁵ Hz. Musa'nın, Firavun'un sihirbazlarıyla olan mücadelesinde kullandığı ve yılan/ejderhaya dönüşen asa,⁴⁶⁶ Mısır'dan çıkışta Allah'ın yere vurulmasını emrettiği ve böylece denizde kupkuru yolun açılmasına aracılık eden asa⁴⁶⁷ ve Hz. Musa'nın yürürken kendisine yaslandığını, onunla hayvanlarına yaprak silkelediğini ve daha pek çok ihtiyaçlarını gördüğünü dile getirdiği asa⁴⁶⁸ olarak başlıca dört şekilde aktarılmaktadır. Konumuz merkezinde ele alacağımız nokta ise Firavun'un sihirbazları ve Hz. Musa arasında geçen mücadelede yer alan asa meselesi olacaktır.

Asa, Antik Mısır'da oldukça önemli bir yere sahiptir ve merkezde yılanı, gücü ve iktidarı sembolize ettiği görülmektedir. Kötü güçlerden koruduğuna ve kişinin kısmetli olmasına aracılık ettiğine inanılan muskaların Antik Mısır'da birçok çeşidi mevcuttur.⁴⁶⁹ Bunlardan biri de ölüye gençliği, yenilenişi sunan asa muskasıdır. Bu muska, Antik devirde, asa ile güç arasında var olduğuna inanılan ilişki çerçevesinde tasarlanmış görünmektedir.⁴⁷⁰ Güç ve otoriteyi sembolize etmesi bağlamında Firavun'un da asasının olduğu ifade edilmiştir. Mısır'da hekat asası, otoritenin sembolü olarak kabul edilmektedir. Allah'ın, Hz. Musa'ya otorite vermesinden kastın hekat asasına karşılık gelebileceği dile getirilmiştir. Bu çerçevede Hz. Musa ve Hz. Harun'un asayla Firavun'un karşısına çıkmaları, Firavun'un onlara “Rabbiniz kim?” şeklinde soru sormasına

⁴⁶⁵ Bakara 2/60; A'râf 7/160; Çıkış, 17/16.

⁴⁶⁶ A'râf 7/107, 115, 117; Tâhâ 20/20, 65, 69; Şuarâ 26/32, 45; Neml 27/10, 12; Kasas 28/31; Çıkış, 4/1-5; 7/8-13.

⁴⁶⁷ Tâhâ 20/77; Şuarâ 26/63; Çıkış, 14/16, 21.

⁴⁶⁸ Tâhâ 20/18.

⁴⁶⁹ Kalp muskası, Kutsal Mısır Böceği Muskası, Altın Gerdanlık Muskası, Asa Muskası, Merdiven Muskası, Horus'un Gözü Muskası, Yaşam Muskası (Ankh) ve Yılan Kafası Muskasıdır. Bkz. Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 88-94.

⁴⁷⁰ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 92.

sebebiyet vermiştir. Onun böyle bir soru sormasındaki gerekçenin Hz. Musa ve Hz. Harun'un, Firavun'un kendi tanrısı tarafından gönderilmiş olabileceğini düşünmesinden kaynaklanabileceğini söyleyenler olmuştur.⁴⁷¹

Antik Mısır'da yılanlara da farklı anlamlar yüklenmiş, onlar hem koruyan hem de zehirlerinden kaynaklı korkulan varlıklar olarak kabul edilmiş ve onlara tapınılmıştır.⁴⁷² Ayrıca onların Güneş tanrısı Ra'yı⁴⁷³ ve Mısır hükümdarlarını da birçok tehlikeye karşı korudukları düşünülmektedir. Ancak yılanlardan biri, Mısır'daki düzeni temsil eden ma'at'ın düşmanı olarak görülen kaos ve kötülüğün sembolü Apep yılanıdır.⁴⁷⁴ Diğer yılanların Ra'yı koruduğu inancına karşılık Apep yılanı, onun baş düşmanı olarak zikredilmektedir. Asa ile Apep yılanı arasındaki bağlantı, daha önce değindiğimiz ma'at doktrini çerçevesindeki otorite savaşına dayanmaktadır. Bu bağlamda asanın yılan ve otoriteyi sembolize eden anlamları Firavun'un sihirbazları ve Hz. Musa arasında yaşanan mücadelede bir arada yer almaktadır. Bu mücadele kısaca Hz. Musa ve sihirbazların ellerindeki asaları yere atmaları ve onların yılanlara dönüşmeleri bağlamında vuku bulmuş, Hz. Musa asasını yere atınca onun kocaman bir yılanla dönüştüğü⁴⁷⁵ ve diğer sihirbazların göz boyayıp uydurmuş oldukları şeyleri yuttuğu⁴⁷⁶ şeklinde betimlenmiştir. Yaşanan bu olay Mısır halkı tarafından Apep ve Ra arasında vuku bulan bir iktidar mücadelesine karşılık gelmektedir. Ra'nın yeryüzündeki temsilcisi olan Firavun, ülkede huzur ve düzenin sağlayıcısı göreviyle ma'at doktrinini sürdürme görevini yerine getirmekte ve Apep, bu düzenin karşısındaki kaosu ve kötülüğü simgelemektedir. Firavun'un, Hz. Musa ile girdiği bu savaşta yetenekli sihirbazları toplamasının arka planında, Hz. Musa'nın ve asasının Apep ile özdeşleştirilmesi düşüncesi söz konusudur. Firavun'un bu savaşı kaybetmesi otoritesini zedeleyecek ve bu, otorite ve gücü temsil eden bir asa tarafından gerçekleştirilecekti. Böyle bir olayın vuku bulması, Mısır halkı nezdinde kaosun Mısır'da

⁴⁷¹ Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası", s. 945.

⁴⁷² Şamlıoğlu, İbrahim Emre, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 61, sayı: 1, s. 36; Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası", s. 935;

⁴⁷³ Ra, Eski Mısır'da güneş tanrısıdır. Güneş, Mısır'ın en eski ve önemli kültlerinden biridir. Büyük tanrı Amon'un görünümü olarak kabul edilmiş, böylece Amon-Ra haline gelmiştir. Budge, E. A. Wallis, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, The Open Court Publishing Company, London 1901, s. 2-8; Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 629.

⁴⁷⁴ Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanla Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 36; Pinch, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1994, s. 86; Assman, Jan, *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, London 2008, s. 34, 39, 41.

⁴⁷⁵ A'râf 7/107.

⁴⁷⁶ A'râf 7/117; Şuarâ 26/45.

hâkim olması anlamına gelmekte⁴⁷⁷ ve ma'at doktrininin işlevini yitirmesi ihtimalini taşımaktadır. Bu da Firavun'un otoritesine karşı bir saldırı olarak algılanmaktadır. Yaşanan mücadele sonucunda Hz. Musa'nın yılanı dönüşen asası, yılanı dönüşen diğer sihirbazların asalarını da yutmuştur. Bu olayda Hz. Musa'nın karşısında yer alan sihirbazlar, durumun Apep-Ra düellosundan farklı olduğunu anlamış, karşılarındakinin Apep değil; başka bir güç olduğunu fark etmişlerdir.⁴⁷⁸ Böylece asa, Ra'nın otoritesini temsil eden Firavun'un hükümranlılığına ve dolayısıyla inanç sistemine büyük bir darbe indirmiştir.⁴⁷⁹

Sonuç olarak, Mısır toplumunun atalar inancında düzen ve huzurun sembolü olan ma'at inancından başka, bu düzeni bozacak şeylerin Apep, yani kaos ile nitelendirildiği ve asanın da otoriteye ve güce karşılık gelen bir anlam alanına sahip olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Mısırlıların güç sembolü olarak kabul ettikleri asanın Hz. Musa'nın elinde batıl inanç ve düzeni bozan, ilahi güç ve müdahalenin sembolüne dönüştüğü de söylenebilir. Dolayısıyla Allah'ın bilinenler üzerinden toplumla diyaloga geçtiği ve onların olumsuz atalar diniyle bu şekilde bir mücadele metodu izlediği ifade edilebilir.

3.9. Rüya'nın Mısır'daki Yeri

Kadim Yakın Doğu uygarlıklarının yazılı kayıtlarında birbirinden farklı düzeylerde olsa da rüyalara göndermeler bulunmaktadır.⁴⁸⁰ Bu durum, Mısır ve çevresinde de kendini açıkça göstermiştir. Rüya, Mısırlıların hayatında önemli bir yere sahiptir. Hz. Yusuf, onun zindan arkadaşları ve Firavun'un görmüş olduğu rüyalar ile bunların neye karşılık geldiğini bilme istekleri⁴⁸¹ de rüyalarla amel etme geleneğinin bölgedeki kayda değer konumuna ışık tutar mahiyettedir.

Mısır'da kehanette bulunacak kişilerin başvurdukları en önemli kanallardan biri rüyalardır.⁴⁸² Ayrıca bu, Mısır din ve kült ayinlerinin bir parçasıdır.⁴⁸³ Sıradan insanların tanrıyla iletişime geçmelerinin yollarından biri de rüyalar olarak kabul edilmekte ve

⁴⁷⁷ Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 50.

⁴⁷⁸ Şuarâ 26/46.

⁴⁷⁹ Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası", s. 946; Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılanı Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 51.

⁴⁸⁰ Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, With a Translation of An Assyrian Dream-Book*, New Series, 46, 3, Philadelphia 1965, s. 184.

⁴⁸¹ Yûsuf 12/4-5, 36, 43-44, 47-48.

⁴⁸² Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 106.

⁴⁸³ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 224.

onların uyudukları vakitlerde geçici olarak tanrıların dünyasında yaşadıklarına inandıkları zikredilmektedir. Rüya yorumu yapabilen insanlar Mısır toplumunca takdir edilmekte ve -Hz. Yusuf örneğinde olduğu gibi-⁴⁸⁴ yüksek mevkilere gelebilmektelerdi.⁴⁸⁵ İsrailoğulları'na kölelik süreçlerinde yapılan baskı ve işkencenin Firavun'un gördüğü bir rüyaya dayanıyor olması, Mısır'da rüyanın mahiyetini açıkça göstermektedir.⁴⁸⁶ Rüyanın Mısır'daki yerine dair örneklerden biri de Firavun'un meşruiyetine bir gösterge aracı olmasıdır. Bu bağlamda Firavun olmadan önce IV. Tutmosis, boynuna kadar kuma gömülmüş olan Sfenks'i temizleme karşılığında, kendisine Yukarı ve Aşağı Mısır'ın tacının verileceği müjdesini rüyasında görmüştür.⁴⁸⁷ Bu da onun meşru Firavun olmasındaki unsurlar arasında yer almaktadır.⁴⁸⁸ Mısır'da, daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımız bir rahip sınıfı da bulunmaktadır. Mısırlı rahipler, insanlara dair meselelerle ilgilenmekten ziyade zamanlarını güneşi gökyüzünde tutmak ve toprağın verimliliğini sağlamak gibi meselelere ayırmaktalardı. Rahiplerin, inananlar için düzenli olarak gerçekleştirdikleri tek kişisel hizmet, belirli bir ücret karşılığında onların rüyalarını yorumlamaktı. İnsanlar, uyku sırasında ilahi bir mesaj almayı umarak geceyi bir tapınak tanrısının yanında geçirebilmektelerdi. Zira tüm rüyalar kehanet olarak kabul edildiğinden, rahiplerin özel kitaplar yoluyla gerçekleştirdikleri rüya yorumlama işi de Mısır'da önemli bir yer teşkil etmekteydi. Nitekim Mısırlılar rüyalarını tanrıdan gelen mesajlar olarak görmüş; bu mesajların tanrı tarafından, geleceğe dair bilgiyi aktarma aracı olarak işlev gördüğüne inanmışlardır.⁴⁸⁹ Ayrıca onlara göre rüyayı gören kişinin kim olduğu önemli değildir. Çünkü rüya sembolleri evrenseldir ve bu semboller her yerde aynı anlamı taşımaktadır.⁴⁹⁰

Mısır toplumu nezdinde rüyanın önemini gösteren diğer bir örnek şudur: Yunanlılar, Mısır rahipliğine atfettikleri büyük bilgeliği aramak ve öğrenmek için Mısır tapınaklarını ziyaret etmişlerdir. Yaşam evi, bu sistemde kilit bir kurum olarak işlev görmüştür. Yaşam evi, tapınak ayinini, astronomiyi, astrolojiyi, rüya tabirini, hava durumunu, geometriyi, tarihi, coğrafyayı, kutsal hayvanların kültlerini ve tıbbı da

⁴⁸⁴ Yûsuf 12/54-56.

⁴⁸⁵ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 106; Aydemir, "Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)", s. 66.

⁴⁸⁶ Şimşir, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, s. 123.

⁴⁸⁷ Hawass, Zahi, *The Secrets of the Sphinx Restoration Past and Present*, The American University in Cairo Press, Egypt 1998, s. 21-24; Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 60; Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 387.

⁴⁸⁸ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 104, 136.

⁴⁸⁹ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 60.

⁴⁹⁰ Brier, Bob-Hobbs, Hoyt, *The Ancient Egyptians*, Greenwood Publishing, 2008, s. 42-43.

kapsayacak bilgi ve eğitim uzmanları olan rahipleri istihdam etmiştir. Ayrıca bu ev, kutsal parşömenlerin, duvarlardaki dar nişlerde saklandığı bir kütüphane olarak da işlev görmüştür.⁴⁹¹ Burada görev yapan rahiplerin halk nezdindeki yerleri oldukça değerli olmalıdır. Zira insanlar onlara bir derdi olduğunda gider ve belirli bir ücret karşılığında hayati hizmetler alırlardı. Bu hizmeti veren rahipler kişinin sorununu dinler ve ona yardım etmenin en iyi yolunu bulmak adına kutsal metinleri incelerdi. Bu kişilerin en önemli özelliklerinden biri de rüya yorumlayabilme yetenekleriydi.⁴⁹² Bu yetenekleri onların, Mısır'ın rüya kültürünü düşündüğümüzde özel bir konumda olmalarını ve toplum tarafından değer görmelerinin nedenini ortaya koymaktadır.

Buraya kadar aktardığımız bölümde rüyanın Mısır'daki yerini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda Mısır'da zengin bir rüya kültürü olduğunu görmekteyiz. Mısır halkı rüyaların tanrı ile iletişim kurmada, tanrı tarafından gelecekte haber almada, tahta geçen kişinin meşruluğunu göstermede bir delil teşkil ettiğine inanmaktadırlar. Hatta onların rüya yorumlama yeteneğine sahip olan rahipleri barındıran yaşam evleri de mevcuttur. Halk nezdinde rüya yorumlayabilen kişiler -Hz. Yusuf ve yaşam evinde görev yapan rahipler gibi- önemli yerlere getirilmiş ve topluma yön vermişlerdir. Bu bağlamda rüya, Mısır'ın atalar dini içerisinde kayda değer öneme sahip olan bir unsur olarak görülmektedir. İsrailoğulları'nın Mısır inanç yapısından etkilenmesi merkezinde rüya meselesinin İsrailoğulları'nı bütünüyle etkilediğini söylemek çok doğru olmayacaktır. Zira İsrailoğulları daha Mısır'a yerleşmeden önce Hz. Yusuf'un rüyası örneğinde olduğu üzere rüyaya kayda değer bir önem atfetmişlerdir. Bu durum peygamberlik müessesesi çerçevesinde cereyan etse de rüyanın bir şekilde insanlar arasında önemli bir zemin bulduğunu göstermektedir. Bu minvalde İsrailoğulları Mısır'a yerleşmeden önce orada zaten bir rüya kültürü mevcuttu. Aynı şekilde İsrailoğulları da rüyaya Hz. Yusuf ile başlayan Mısır maceraları öncesinde önemli bir yer vermişlerdir. Daha sonra bir arada yaşayan bu iki toplum birbirlerini az veya çok etkilemiş olmalıdırlar.

İsrailoğulları'nın ve Mısır'ın atalar dininin içerisinde yer alan rüya algısının benzer yanları da mevcuttur. Hz. Yusuf'un rüyası, onun gelecekteki peygamberliğinin delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁹³ Mısır toplumunun atalar inancında yer alan rüyaların da tıpkı Hz. Yusuf örneğinde olduğu gibi tanrı tarafından gelen ve gelecekte

⁴⁹¹ Wilkinson, Toby, *The Egyptian World*, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2007, s. 114-115.

⁴⁹² Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 130.

⁴⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 204.

haber veren bir anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Zira IV. Tutmosis'in rüyasının, onun gelecekteki Firavun olabileceğine olan işareti ile Hz. Yusuf'un rüyasının, onun peygamberliğine işaret etmesi benzer bir anlam alanına sahiptir. Ancak Mısırlıların, uyuduklarında geçici olarak tanrıların dünyasında yaşadıkları düşüncesi, bütün rüyaların bir kehanete karşılık gelmesi kabulü, rüya sembollerinin evrensel bir anlamının olduğu fikri, İsrailoğulları ve Mısır'ın rüya algısının tamamen aynı olmadığını da göstermektedir.

3.10. Rahip Sınıfı

Mısır'ın atalar dininde yer alan önemli unsurlardan biri de rahip sınıfıdır. Rahip sınıfı farklı şekillerde de olsa uzun yıllar boyunca Mısır'da varlığını sürdürmüştür.⁴⁹⁴ Biz, konumuzun kapsamı çerçevesinde rahiplerin Hz. Musa dönemindeki konumunu ve İsrailoğulları'na etkisini ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda Mısır'da rahip sınıfının Hz. Musa'nın yaşamış olduğu dönemdeki karşılığını ortaya koyabilmek için öncelikle dönemin belirgin özelliklerini ele almamız gerekmektedir. Zira bu dönemin rahip oluşumu neredeyse tamamıyla bu arka planda yatmaktadır.

Antik Mısır'da zaman zaman kargaşa ve kaosun hâkim olduğu dönemler olmuştur. Böylesi zor zamanların yerini huzur ve refaha bırakması da daha önce zikrettiğimiz üzere ma'at doktrinini gün yüzüne çıkarmıştır. İşte Hz. Musa'nın yaşadığı Yeni Krallık dönemi de ülkenin muhtelif açılardan iyileştiği ve refah seviyesinin arttığı bir dönem olmuştur. Ülke sınırlarının genişlemesi neticesinde yeni düzenlemeler yapılmış ve bu, rahiplik sınıfını da etkilemiştir.⁴⁹⁵ Zira genişleyen topraklarda bir sentez olan yeni tanrı figürü Amon-Ra'ya hizmet edecek rahiplerin sayısının artması zorunlu hale gelmiştir. Amon-Ra olarak adlandırılan bu Mısır ilahının başlıca ilah konumuna gelmesi Yeni Krallık döneminde gerçekleşmiştir. Orta İmparatorluk devrinde yalnızca yerel bir ilah addedilen Amon,⁴⁹⁶ Ra ile birleşerek Mısır'ın Yeni krallık devrinde en üst ilah konumuna yerleşmiştir.⁴⁹⁷ Bu konumunu uzun bir süre koruyan Amon-Ra, yaklaşık on asır boyunca ilahilerle anılmış ve neredeyse tek tanrı konumuna yükselerek diğer ilahları geride bırakmıştır.⁴⁹⁸ Amon-Ra'nın tanrılar panteonunda tırmanışa geçtiği Mısır için

⁴⁹⁴ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 45-50.

⁴⁹⁵ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 66.

⁴⁹⁶ Amon, Mısır'ın en önemli tanrılarından biri olup bazen hava bazen verimlilik ve bazen de krallar tanrısı olarak adlandırılmış, zamanla tanrılar kralı olarak nitelendirilmiştir. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 25.

⁴⁹⁷ İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, s. 220.

⁴⁹⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 40.

iyileşme ve refah dönemine denk gelen bu zaman diliminde ma'at doktrini işlevini koruyor görünmektedir. Ancak bunu idame ettirme görevi yalnızca tanrıların ve Firavun'un değil; aynı zamanda halkın bir yükümlülüğü olarak kabul edilmektedir. Genişleyen krallık toprakları içerisinde bu görevin sistemli bir şekilde icra edilmesi gerekliliği, söz konusu görevi rahiplerin üstlenmesini zorunlu kılmıştır. Rahiplik sınıfının ortaya çıkışı aslında Mısır krallığının genişleyen ülke topraklarında ma'at doktrinini sağlama ve devam ettirme amacına dayanmaktadır.⁴⁹⁹ Bu durum Hz. Musa döneminde de devam etmiş ve rahipler Amon-Ra'ya hizmet için çalışmışlardır. Bu minvalde Hz. Musa'nın mücadele ettiği kimselerin ve çekişme yaşadığı sihirbazların Amon-Ra'ya hizmet eden rahiplerden bir grup olduğu düşünülmektedir.⁵⁰⁰

Mısır'da bulunan rahiplik sınıfının İsrailoğulları'nca benimsenmesi meselesinin temeli ise Heliopolis merkezli rahiplik sınıfına dayanıyor görünmektedir. Ra, Heliopolis'te rahipler tarafından ön plana çıkarılmış bir ilahdır. Ra'nın burada bir mabedi bulunmakta ve onun adına çok sayıda insan çalışmaktaydı.⁵⁰¹ Bu durumu daha önce bahsi geçen Amon-Ra sentezi değiştirmiş ve Ra için çalışan rahipler Amon-Ra figürü ön plana çıkınca onun adına ülkenin farklı bölgelerinde görevlerini icra etmişlerdir. İsrailoğulları'nın Mısır'da yaşadıkları dönem göz önüne alındığında, Mısır'ın rahiplik sisteminin farkında olduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir. Hatta onlardan etkilendiklerini gösteren bir argüman da mevcuttur. Bu argüman, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayim kabilesine dayanıyor görünmektedir. Bu çerçevede yaklaşık olarak M.Ö. 930-909 yılları arasında yaşadığı düşünülen İsrail Krallığı'nın kuzeydeki kralı olan Yerobo'am, Hz. Yusuf'un soyundan gelen Efrayimli biridir. Yerobo'am, kendilerine Heliopolis'ten miras kalan rahiplik sınıfının benzerini kendi yaşadığı kuzey İsrail bölgesinde inşa etme çabasında olmuştur.⁵⁰² I. Krallar kitabında onun altın buzağılar yaptırdığından ve onlara kurbanlar sunarak tapınma yerlerine kâhinler yerleştirdiğinden bahsedilmektedir.⁵⁰³ Yerobo'am'ın İsrail krallığında gerçekleştirdiği bu faaliyetlerin farklılıklar olsa da oldukça benzerini Mısır bölgesinde açıkça görmekteyiz. Çünkü orada da buzağı tapımı mevcuttur ve tapınaklarda dini görevleri yerine getirecek rahipler bulunmaktadır. Bu kral hakkında anlatılanlar, yaşadığı dönem göz önüne alındığında

⁴⁹⁹ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 45.

⁵⁰⁰ Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", s. 47.

⁵⁰¹ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 55, 63.

⁵⁰² Meral, "‘Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)’", s. 189.

⁵⁰³ I. Krallar 12/32-33.

İsrailoğulları'nın Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıktıkları ve kutsal saydıkları topraklara girdikleri halde Mısır'ın atalar dininden kopamadıklarını göstermektedir. Yerobo'am hem buzağı tapımını hem de rahiplik sınıfının bir benzerini tekrardan gün yüzüne çıkararak adeta eski yıllara olan bağlılık ve özlemini yeni yaşadıkları bölgede Eski Mısır'ı kurmaya çalışarak gidermeye çalışıyor görünmektedir. Netice itibarıyla Mısır'daki rahip sınıfının İsrailoğullarını etkilediğini ve onların da bu inancı benimseyerek hayatlarında yer vermeye çalıştıkları söylenebilir.

3.11. Ölüm ve Sonrası İnancı

Eski Mısır dininde yer alan unsurlardan biri de ölümden sonraki hayat inancıdır. Bu inanç, Hanedanlar Öncesi Dönemden (M.Ö. 4000-2920) Roma Dönemine (M.Ö. 30-M.S. 640) kadar Mısır'ın inanç sisteminde merkezi bir konumda yer almıştır.⁵⁰⁴ Hz. Musa ve İsrailoğulları'nın Mısır'da ikamet ettikleri tarihlerin Yeni Krallık (M.Ö. 1600-1100) yıllarına denk geldiğini belirtmiştik. Bu bağlamda İsrailoğulları Mısır'ın ölüm ve sonrası inanç sisteminin mahiyetine belli oranda vakıf olmalıydılar.

Mısır toplumunun atalar dinindeki ölüm sonrası inancının temelleri Osiris ve onun kardeşi Seth arasında geçen mite dayanmaktadır. Özetle ifade edersek kardeşi Osiris'i kıskanan Seth, ona tuzak kurarak onu bir sandığa kapatır ve Nil nehrine bırakır. Bu sandık bir ağacın yanına gelip durduğunda o ağaç sandığı içerisine alır ve korur. İsis ise her tarafta aradığı kocası Osiris'i o ağacın orada bulur. Bunun üzerine Seth, kardeşi Osiris'in bedenini on dört parçaya ayırır; ancak İsis yine eşi için çabalayarak onun parçalarını bir araya getirir ve ona hayat verir.⁵⁰⁵ Osiris ve İsis'in birlikteliğinden ise Horus⁵⁰⁶ dünyaya gelir ve amcası Seth ile savaşıp onu mağlup eder. Böylece Osiris ölümler diyarının hâkimi, Horus da yeryüzünün hükümdarı olarak kabul edilmeye başlar.⁵⁰⁷ Mısırlıların ölüm ve öte dünya inancını şekillendiren bu mit, öldükten sonra dirilişe dair bir anlama sahiptir ve bu Mısır toplumunun ölüm sonrası inancını şekillendirmiş görünmektedir. Zira gördüğümüz üzere Osiris'in parçalanan vücudu bir araya getirilerek tekrardan canlandırılmaktadır. Bu minvalde Mısır halkının ölümün, tekrardan dirilişin bir aşaması olduğunu düşünmüş olmaları muhtemeldir.

⁵⁰⁴ Ikram, Salima, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson, The Cromwell Press, Great Britain 2007, s. 340.

⁵⁰⁵ Plutarchus, Mestrius, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, Harvard University Press, 1936, s. 35-49; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 123-124.

⁵⁰⁶ Mısır dininde, İsis'in, Osiris'in ölümünden sonra doğurduğu başlı ilahi çocuk. Bkz. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 227.

⁵⁰⁷ Kurhan, Mürüvvet, "Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi", *Eski Mısır Dini*, ed. Ekrem Sarıçioğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 33-43

Mısır toplumu yaşamı seven ve ona değer veren insanlardan oluşmaktadır. Ölüm ve sonrasındaki hayatın varlığı inancının kökeni de bu yaşama sevinçlerinden geliyor görünmektedir. Onlar, bu dünyada birtakım görevleri yerine getirdikleri takdirde öldükten sonra sonsuz bir hayata sahip olacakları inancını taşımışlardır.⁵⁰⁸ Kralların ahiret yaşamları halktan farklı düşünülmekte, kişinin zenginliği ölçüsünde öte dünya yaşamı farklılaşmaktadır.⁵⁰⁹ Bu, sadece Mısır'ın soylu ve zenginlerinin öbür dünyaya gideceği anlamına gelmemektedir. Çünkü onlardan her kim olursa olsun ma'at'a uygun bir yaşam sürmüş ve gerekli ritüelleri yerine getirmişse, onlar için de öte dünyanın kapıları açılmış kabul edilmektedir. Öte dünyaya ulaşmanın önündeki engel ise kişinin Mısır dışında bir yere gömülmesidir. Bu bağlamda onlardan biri Mısır dışında gömülürse, aileleri onların cesetlerini Mısır'a getirerek orada defnetmek için büyük çaba harcar, böylece öbür dünyanın kapılarının onlara da açılacağına inanırlardı.⁵¹⁰ Öte dünyanın Mısır halkı nezdindeki önemini diğer bir örneği ise beden ve ruh bütünlüğünün ölüm sonrası hayatlarında da devam edeceği düşüncesidir. Bu bağlamda ölünün bedeninin bozulmaması için mumyalama tarzında yöntemler kullanılmıştır.⁵¹¹ Ancak ruh ve beden ölüm sonrasında birlikte olacağına dair görüşü bütün Mısır halkı kabul etmemiştir. Zira Mısır metinleri fiziksel bedenin yeryüzünde kalacağını ve kişinin ruhunun kutsanmış olanlarla ve tanrılarla gökyüzünde yaşayacağını belirtmektedir.⁵¹²

Ölümün bir son olmadığını düşünen Mısırlılar, ölüm sonrası yargılanmanın varlığını kabul etmişlerdir. Ölüm sonrası sorguya çekilme düşüncelerine yönelik inancın tarihlendirilmesi IV. Hanedanlık (M.Ö. 2543-2436) dönemine kadar uzansa da, bu konuya dair asıl anlatımların Yeni Krallık (M.Ö. 1539-1077) döneminde ortaya çıktığı görülmektedir.⁵¹³ Mısır'da, ölen kişinin tehlikeli bir yola başladığına ve onlara köpek/çakal başlı Anubis'in⁵¹⁴ rehberlik ettiğine inanılmaktaydı. Ölen kişinin kalbinin

⁵⁰⁸ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 31.

⁵⁰⁹ Burada zengin ve soylu olanın ahiret hayatının da daha iyi olacağına dair düşünceye muhalif görüşler de öne sürülmüştür. Zira yüksek rütbeli ve zengin kişilerin öte dünya hayatlarının, halka kıyasla daha zor olacağı ve tanrıları tarafında çalıştırılacakları düşüncesiyle tedirgin oldukları aktarılmıştır. Hatta bu korkuyu önleme amacıyla mezarlarına elinde iş malzemeleri olan küçük heykeller yerleştirmişler ve bunların öte dünyada kendi yerlerine çalışacaklarını düşünmüşlerdir. Bkz. Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 47.

⁵¹⁰ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 340.

⁵¹¹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 43.

⁵¹² Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı", s. 50.

⁵¹³ Stadler, Martin, "Judgment after Death" (Negative Confession)", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2008, s. 1-2.

⁵¹⁴ Anubis, Antik Mısır'da ölüm ve cenaze tanrısı olarak kabul edilmektedir. Seth ve Nephthys'in oğludur. Çakalların mezarlar etrafında dolaşması nedeniyle çakal başlı olarak addedilir. Seth tarafından öldürülen Osiris'i mumyaladığı için mumyalama tanrısı olmuştur. Anubis'in görevi tüm ölüleri korumak ve yüceltmektir. Budge, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, s. 263-266.

üzerine kendisini koruması için scarablar⁵¹⁵ konulur, mezar odasındaki duvarlara büyüler yazılırdı.⁵¹⁶ Ölen kişinin tehlikeli yolculuğundan sonraki durağı, başkanlığını Osiris'in yaptığı kırk iki yargıç⁵¹⁷ tarafından yargılanacağı sorgu salonu olmaktadır.⁵¹⁸ Sorgu esnasında kişinin kalbi, merkezi bir rol üstlenmektedir. Mısırlılar, ölen kişiyi mumyalarken yalnızca kalbini vücudunun içerisinde bırakırlardı. Çünkü onlara göre kalp diriliş için gereklidir ve bilinç, irade orada saklıdır. İnsanın özünün merkezi kalptir⁵¹⁹ ve bu sorgu için yapı taşıdır. Bu bağlamda kişi yargılanmaya başladığı zaman kalbi ma'at'ın tüyü ile tartılmaktadır.⁵²⁰ Her yalan kalbi ağırlaştırmakta ve terazinin kalbi taşıyan kefesi ağır gelirse kalp Ammut⁵²¹ isimli canavar tarafından yutulmakta ve kişinin ruhu bütünüyle son bulmaktadır. Ancak terazinin iki kefesi de eşit seviyede olursa ölen kişi kutsanmış olanlarla ve tanrılarla beraber⁵²² Laru Tarlalarında sonsuza kadar yaşayabilmektedir.⁵²³

Netice itibariyle Mısır'ın atalar dininde ölüm ve sonrası düşüncesinin, ölen kişinin aslında yok olmadığını, ölümden sonra yargılandığını ve kalbinin terazide tartılmasına göre ya ruhunun ebediyen yok olacağını ya da Laru tarlalarında sonsuza kadar yaşayabileceğini içeren bir anlam alanına sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca kalp, Mısır halkı nezdinde oldukça önemli sayılmakta ve ölüp mumyalanacakları zaman vücutlarında yalnızca kalbi bıraktıkları bilinmektedir. Bunun temel sebebi de hem yeniden dirilişin hem de kırk iki yargıcın önünde sorgulanabilmenin bir kalbin aracılığıyla olabildiği kabulünden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Mısır toplumundan bazı kimseler, ölüm sonrası dirilişe inanmaları bağlamında ruh beden bütünlüğünü kabul etmektedirler. Bunun neticesinde de bedene oldukça önem verilmiş, ölenin vücudunun korunması için mumyalama gibi çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu düşüncenin arkasında yatan sebeplerden biri de, ölen kişinin ruhu bedeninden ayrılrsa dahi, bedeninin en iyi şekilde

⁵¹⁵ Scarebler (Bok Böceği), Eski Mısır'da kozmik evrenin yaratılışını, ölümsüzlüğü ve yenilenmeyi ifade eder. Scareb, güneşi simgeler. Bkz. Müller, W. Max, *Mısır Mitolojisi*, Maya Kitap, İstanbul 2020, s. 27-28.

⁵¹⁶ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 346.

⁵¹⁷ Budge, E. A. Wallis; Wilson, Epiphanius, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, Wellfleet Press, New York 2016, s. 28.

⁵¹⁸ Assman, Jan, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, çev. David Lorton, Cornell University Press, New York 2005, s. 77-78.

⁵¹⁹ Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, s. 28.

⁵²⁰ Assman, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, s. 75; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 137.

⁵²¹ Ammut, Mısır mitolojisinde ölümlerin kalbiyle beslenen ve su aygırı, timsah ve aslanın melezi olarak resmedilen bir varlıktır. Ammut, ölümlerin yıkıcısı olarak da isimlendirilir. Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, s. 11.

⁵²² Çiftçi, "Eski Mısır Dininde Tanrı ve öte Dünya İnancı", s. 59.

⁵²³ Ikram, "Afterlife Beliefs and Burial Customs", s. 346.

korunması aracılığıyla tekrar bedene dönebileceği fikridir.⁵²⁴ Bu ve benzeri sebeplerle Mısır toplumunda mumyalama geleneğinin var olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda öte dünya inancına sahip olan Mısır halkının, ölen kişiyi mumyalama geleneklerinin onların atalar inancından bir parça teşkil ettiği söylenebilir. İsrailoğulları'nın, Mısır'ın ölüm ve sonrasına dair atalar inancından etkilendiğini gösteren argüman, Hz. Yusuf'un, babasını Kenan ilinde mumya olarak defnedebilmek için Firavun'dan izin istemesi ve kendisinin de ölmeden önce mumya olarak gömülmesini vasiyet ettiğini aktaran Tekvin ifadeleridir.⁵²⁵ Bu ifadeler, İsrailoğulları'nın Mısır'daki ölüm ve sonrası inancını her yönüyle benimsediğini kesinlikle göstermez. Ancak hiç etkilenmediklerini söylemek de bir o kadar yanlış olacaktır. Lakin bu etkilenmenin peygamberler üzerinden gerçekleştiğini ifade etmek, Mısır'ın olumsuz atalar dinini reddeden ve onunla mücadele eden peygamberlere yönelik tutarsız bir bakış açısını doğurabilir. Bundan mütevellit böylesi bir etkilenmeyi toplum merkezinde okumanın daha sağlıklı olacağı söylenebilir. Kısaca ifade edersek, daha önceki başlıklarda zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi bu başlıkta da İsrailoğulları'nın az veya çok Mısır toplumunun ölüm ve ötesi algısından etkilenmiş oldukları muhtemel görünmektedir.

3.12. Geleneğin İdamesi: Mısır Rahip Sınıfı ve İsrailoğulları Din Adamları Örnekleme

Mevcut geleneğin idame ettirilmesi bağlamında aktardığımız ifadelerin benzer bir karşılığını Mısır atalar dininin bir parçası olan rahip sınıfının bazı ritüelleriyle İsrailoğulları din adamlarının dini uygulamalarındaki yakınlık çerçevesinde görebilmekteyiz. Örneğin Mısırlılar, tapınaklara girebilmek için arınmak zorunda olduklarını kabul etmekteydiler. İsrailoğulları'nın Mısırlıların bu ritüelini hatırlatacak tarzda bir uygulamaya sahip oldukları “Rab, Musa'ya şöyle dedi: “Yıkanmak için tunç bir kazan yap. Ayaklığı da tunçtan olacak. Buluşma Çadırı ile sunağın arasına koyup içine su doldur. Harun'la oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkayacaklar. Buluşma Çadırı'na girmeden ya da Rab için yakılan sunuyu sunarak hizmet etmek üzere sunağa yaklaşmadan önce, ölmek için ellerini, ayaklarını yıkamalıdır. Harun'la soyunun bütün kuşakları boyunca sürekli bir kural olacak bu.”⁵²⁶ ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁵²⁷ Diğer bir örnek

⁵²⁴ Kurhan, Mürüvvat, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê”, *Belleten*, 1993, cilt: 57, sayı: 218, s. 11.

⁵²⁵ Tekvin 50/1-26.

⁵²⁶ Çıkış 30/17-21.

⁵²⁷ Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, s. 83.

ise, Mısır atalar dininde vücut kıllarını almanın, Yahudilikte de bir emir olarak mevcut olması⁵²⁸ arasındaki benzerliktir. Mısır atalar dini ve Yahudilik arasında benzeşen diğer ortak noktalardan biri de her iki inanç yapısının da sünnet olmanın gerekliliğini kabul etmesi, kişilerin bedensel bir kusurunun olmamasını istemeleridir.⁵²⁹ Domuz, her iki toplum için de kirli sayılmakta⁵³⁰ ve İsrailoğulları da Mısırlıların mabette yer alan görevlerini yerine getirmeden önce yıkanmaları ve keten kıyafetler giymeleri ritüelinin benzerini, “Kutsal keten mintan, keten don giyecek, keten kuşak bağlayacak, keten sarık saracak. Bunlar kutsal giysilerdir. Bunları giymeden önce yıkanacak.”⁵³¹ ifadeleriyle yerine getirmektedirler.⁵³²

Câhiliye Dönemi gelenekleri ve İslam’da yer alan bazı unsurlar, Mısır ve Yahudiler’in inanç yapılarında mevcut olan benzerlikleri anımsatan tarzda özellikler taşımaktadırlar. Örneğin Câhiliye Arap toplumu Cuma gününe saygı duymuştur ve o gün de toplumun ileri gelenleri halka konuşma (hutbe) yapmışlardır. İslam’da Cuma gününe değer atfederek Cuma namazını hutbe ile bir arada icra etme geleneğine oldukça önemli bir yer vermiştir. Yine İslam, Câhiliye atalar dinindeki şirket akdi, mudârabe veya kırâz akdi, kasâme,⁵³³ ispat,⁵³⁴ mehir karşılığında nikâh ve âşûrâ günü oruç tutma gibi geleneklerini devam ettirmiştir.⁵³⁵

Sonuç olarak bir toplumun zamanla inşa ettiği gelenek, kendilerinden sonraki nesiller tarafından benimsenerek idame ettirilebileceği gibi o toplumun içerisinde yaşayan başka toplumları da etkisi altına alabilmektedir. Bunun en bariz örneklerinden birini teşkil eden Yahudiler, Mısır’da köle hayatı yaşadıkları süreçte bölge halkının dininden pek çok yönden etkilenmişlerdir. Hatta Yahudilerin bazı noktalarda Hz. İbrahim’den tevarûsen gelen din geleneğindeki unsurları tahrif ederek idame ettirmeleri

⁵²⁸ Çölde Sayım 8/7.

⁵²⁹ Burada kastedilen nitelikler bütün toplumu değil, Mısır’da rahipleri, Yahudiler’de ise Kohenleri kapsamaktadır. Bkz. Levililer 11/7-8; Yasa’nın Tekrarı 14/8.

⁵³⁰ Mısırlılar yılda bir defa Selene ve Dionysos için icra edilen törende domuz eti yiyebilmektedir. Bkz. Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı*, s. 86.

⁵³¹ Levililer 16/4.

⁵³² Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı*, s. 83-87.

⁵³³ İslâm hukukunda, fâilin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır. Bkz. Bardakoğlu, Ali, “Kasâme”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 528.

⁵³⁴ Yargılama hukukunda, mahkemede ileri sürülen ve hukukî sonuçları bulunan bir iddianın gerçekliği konusunda kesin bilgi ya da galip zan oluşturacak şekilde delil getirmeyi ifade eder. Bkz. Bardakoğlu, Ali, “İsbat”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 492.

⁵³⁵ Eyüpoğlu, Osman-Okuyan, Mehmet, “Kur’an’ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma’ruf Kavramı Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 26, sayı: 26-27, s. 193-195.

bir yana tümüyle dönüşüme uğrattıklarının vaki olduğu da görülmüştür. Ayrıca Hz. İbrahim'den miras kalan dindeki unsurların Mısır'daki dini unsurlarla yer değıştirmesi şeklinde bir tahrifatın mevcut olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak peygamberler de bu metodu tersine uygulamış görünmektedirler. Şöyle ki Hz. Musa Mısır'da gücü, hükümranlığı ifade eden asa üzerinden Mısır toplumunun din geleneğinin yanlışlığını kendilerine göstermiştir. Yine Mısır halkının sihir kültürüne Hz. Musa'nın mucizeleri üzerinden cevap verilmiştir. Daha da geriye gidilirse Hz. Yusuf, Mısır toplumunun rüya kültürünü kendi rüya tabiri yeteneğıyle alt etmiş görünmektedir. Netice itibariyle bir toplumun, içerisinde yaşadığı toplumdan az veya çok etkilenmeye açık bir yapı arz ettiği ifade edilebilir. Ayrıca içinde yaşanan toplum, başka bir millete karşılık da gelebilir. Bu, o toplumdan etkilenme ihtimalini azaltabilir; ancak tümüyle ortadan kaldır(a)maz. Nitekim Yahudilerin Mısır toplumundan etkilenmeleri ve atalarından tevarüs eden dinin yerine Mısır'ın atalar dinini ikame etmeleri bunun en çarpıcı örneklerinden biri teşkil etmektedir.

BÖLÜM IV

CÂHİLİYE ARAP TOPLUMUNUN ATALAR DİNİ

4.1. Câhiliye Kavramı

Câhiliye kavramının, Arapça “chl” kökünden türetilmiş olup, “hilm”in zıddını ifade eden “bilgisizlik” manasında kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵³⁶ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ilgili kelimenin “nefsin marifetten yoksun olması”, “hakikatin aksine iman etmek” ve “bir konuda yapılması gerekenin zıddını uygulamak” gibi üç farklı anlamı ihtiva ettiğini belirtmektedir.⁵³⁷ Arapların İslam’dan önce sahip oldukları inanç, tutum ve davranışları İslam’ın neşetinden sonrakiyle ayırt etmek amacıyla kullanılan bu kelimenin İslamî dönemde inkişaf ettiği kabul edilmektedir.⁵³⁸ Diğer bir deyişle Câhiliye kelimesi, İslam öncesi dönemde yaşamış olan Arapların, dinî ve sosyal yönlerden hayata bakış açılarını ifade etmektedir.⁵³⁹ Bu bağlamda “Câhiliye Arapları” teriminin ilgili dönem insanının tanrı, insan ve eşyaya yönelik tutumlarına karşılık geldiği dile getirilmektedir.⁵⁴⁰

Mekke döneminde indirilen âyetlerde yer almayan Câhiliye kelimesinin, Medine devrinde inzal edilen dört âyette zikredildiği görülmektedir. Âl-i İmrân sûresi 154. âyette bazı münafıkların Allah tasavvurlarının yanlışlığının “Câhiliye zannı”na benzer olduğunu beyan mahiyetinde ifade edilen Câhiliye kelimesi, İslam öncesi dönemi karşılar şekilde dile getirilmiştir. Ahzâb sûresi 33. âyette İslam öncesi döneme atıfla kullanılan bu kavram, Hz. Peygamber’in hanımlarına uyarı bağlamında “İlk Câhiliye dönemindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın.” ifadeleriyle zikredilmiştir. Fetih sûresi 26. âyette “O zaman kâfirler kalplerine taassubu, câhiliye taassubunu yerleştirmişlerdi...” şeklinde değinilen ilgili kavram da Câhiliye devrinin bağnazlık ve barbarlığına ve ayrıca müşrik Arapların hayatlarında geniş bir yere sahip olan şiddet, kin ve nefrete işaret edecek şekilde ele alınmıştır. Son olarak “Yoksa onlar Câhiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir toplum için hükümranlığı Allah’tan daha güzel kim vardır?”⁵⁴¹ ifadeleriyle İslam öncesi

⁵³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 713.

⁵³⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 102.

⁵³⁸ Fayda, Mustafa, “Câhiliye”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 17.

⁵³⁹ Barış, Mustafa Necati, “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: 17, sayı: 1, s. 154.

⁵⁴⁰ Narin, İsmail, “Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 2, s. 65. Detaylı bilgi için bkz. Çavuş, Levent, “Kavramsal ve Tarihsel Açından ‘Cahiliye’”, *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1.

⁵⁴¹ Mâide 5/50.

devirde haksız ve acımasız uygulamalarda bulunan Câhiliye idaresine işaret edilmiştir.⁵⁴² Kur’ân’da genel itibarıyla İslam öncesi dönemdeki Arap toplumunun dinî ve sosyal hayat anlayışlarına işaret eder mahiyette ele alınmış olan Câhiliye teriminin, daha geniş bir perspektiften okunabileceği de vurgulanmıştır. Bu minvalde Câhiliye kavramının bir dönemden öte her devirde varlığını koruyan bir zihniyete, hayat anlayışına,⁵⁴³ kendine has bir ahlak tarzına⁵⁴⁴ karşılık geldiği ifade edilmiştir. Buna ilaveten Câhiliye kavramı, Allah’ı ve O’nun mesajını kavrayamamanın, O’na başkaldırmanın ne derece vahim olduğunu algılayamamanın, bilgisizce davranarak yapılan davranışın sonucunu düşünmemenin de sembolü addedilmiştir.⁵⁴⁵ Bu çerçevede Seyyid Kutub’un, içerisinde bulunduğu dönemi modern câhiliye olarak nitelendirmesi oldukça manidardır.⁵⁴⁶ Nitekim Câhiliye Dönemi Arap toplumunun hayata ilişkin tutum ve davranış kalıplarına sahip kişilerin günümüz insanı da dâhil olmak üzere her dönemde bulunmuş olabileceği izahıtan varestedir. Buna istinaden Câhiliye Dönemi Arap toplumunun Hz. Muhammed’in getirdiği inanç sistemine karşı öne sürdükleri atalarının dini üzere olmaları tezi de muhtelif toplumlarda kendisini göstermiş ve göstermeye de devam edecektir.⁵⁴⁷ Câhiliye Araplarının Hz. Muhammed’in mesajını reddederken böylesi bir yaklaşım içerisinde bulunmaları, onların sorgulama yeteneklerini kullanmaktan geri durduklarını gösteren bir işarettir. İşte bu noktada sorgulama ve yeni düşünceye açık olma tutumunun genel olarak câhiliye kavramının anlam alanında olmadığı ve dolayısıyla tarih boyunca bu yetisini kullanmaktan geri duran kimselerin Câhiliye Arap insanının özelliklerinden birini taşıdığı ifade edilebilir. Bu çalışma, zikrettiğimiz bu teze de ışık tutacak nitelikte bilgiler içermektedir.

4.2. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Putperestlik

Putperestlik, çok tanrılı dini sistemlerde kutsalın kendisinde tezahür ettiği düşünülen nesnelere, şekil ve sûretlere ibadetle yakın bir ilişki içerisinde. Tek tanrı

⁵⁴² Gündüz, Şinasi, “Cahiliyenin Kültürel Kodları”, *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1, s. 11-12; Fayda, “Câhiliye”, *DİA*, VII, 17.

⁵⁴³ Turhan, Abdullah, “Kur’ân Yorumunda Câhiliye Bilgisi ve Kur’ân’da Câhiliye Kavramı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2017, sayı: 33, s. 155.

⁵⁴⁴ Temizer, Aydın, “Kur’ân’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2013, sayı: 15-16, s. 6; Gündüz, “Cahiliyenin Kültürel Kodları”, s. 14.

⁵⁴⁵ Altıntaş, Ramazan, “Cahiliye Zihniyeti ve Çiğnenen İnsan Onuru”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Konya, Nisan 19-21 2013), s. 136.

⁵⁴⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, I, 577.

⁵⁴⁷ Bakara 2/170; Mâide 5/104; A’râf 7/28, 70; Yûnus 10/78.

inancının karşıtı olarak ifade edilen putperestlik, birden çok tanrının varlığını kabul etme, onlara ibadet etme, atalar kültü, doğa tapıcılığı ve animizm ile kendini göstermektedir. Bu inanç en eski çağlardan beridir Arabistan, Mezopotamya, Yunan, Roma, Sasâni ve Hindistan vb. yerlerde ve muhtelif toplumlarda yer etmiş karmaşık bir inanç biçimi olarak karşımıza çıkmıştır. Putperestlerin genel inanç eğilimlerine bakıldığında onların doğa, gök cisimleri ve atalar kültünü benimsedikleri söylenebilir. Ayrıca doğada bulunan cansız birtakım nesnelerin, kabile reislerinin, din adamlarının veya kabilede önemli kabul edilen kimselerin kutsallaştırıldığı görülmektedir.⁵⁴⁸

Arap yarımadası, İslam öncesi dönemlerde muhtelif din ve inançlara ev sahipliği yapmıştır. Bölgeye Hûd, Sâlih, İbrâhim, İsmâil ve Şuayb gibi peygamberlerin gönderilerek insanları doğru yola davet ettikleri belirtilmektedir. Özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in Hicaz bölgesindeki Araplar üzerinde derin etkiler bıraktıkları ifade edilmektedir. Çeşitli din ve düşünceye beşiklik yapan bu bölgedeki en yaygın inancın putperestlik olduğu, hatta hemen her evde bir putun bulunduğu nakledilmektedir.⁵⁴⁹ Lakin Hicaz'ın esas itibarıyla Hz. İbrahim ve Hz. İsmail devrinden başlayarak uzun bir müddet tevhidin merkezi olduğu da bilinmektedir.⁵⁵⁰ Bölgedeki tevhid inancının yerini puta tapıcılığa bırakmasının başlangıcına ilişkin net bir veri mevcut değildir.⁵⁵¹ Bu minvalde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den itibaren süregelen tevhid inancını bozduğu kabul edilen Amr b. Lühay'a⁵⁵² dair türlü rivayetler aktarılmış; ancak bunların pek çoğunun tartışmaya açık olduğu beyan edilmiştir.⁵⁵³ Bu rivayetlere göre Amr b. Lühay'ın bir hastalığa yakalanması sonucu tedavi amacıyla Suriye'nin Belka bölgesinde bir kaplıcaya gittiği ve tedavi sürecinde bölge halkının putlara taptıklarını gördüğü aktarılmıştır. O kişilerin bu putlara ne amaçla taptıklarını sorduğunda onlar da putların, yağmur yağmasına ve düşmana karşı yardım elde edilmesine vesile teşkil ettikleri şeklinde bir cevap dile

⁵⁴⁸ Duman, Muhammet Fatih, "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 241-242.

⁵⁴⁹ İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Saib, *Kitâbü'l-Esnâm*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, *Ankara Okulu Yayınları*, Ankara 2017, s. 33-44, 70; Bulut, Ali, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dîni Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 18-19, s. 215; Aktaş, Ömer, "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 7, sayı: 1, s. 228; Tülüçü, Süleyman, "Cahiliye Devri Şairlerinden Zuheyr'in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler", *Diyanet Dergisi Dini, İlmi, edebi Üç Aylık Dergi*, 1989, cilt: 25, sayı: 2, s. 4.

⁵⁵⁰ Âl-i İmrân 3/67, 96; Nahl 16/123.

⁵⁵¹ Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: 11, sayı: 1, s. 11.

⁵⁵² Özaydın, Abdülkerim, "Amr b. Lühay", *DİA*, İstanbul 1991, III, 87.

⁵⁵³ Döner, Ertuğrul-Özcan, Yusuf, "Bazı Din-İnanç ve Kültürlerde Rahmân Kavramının Tarihi Serencamı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, cilt: 22, sayı: 1, s. 145-146.

getirmişlerdir. Bu olaydan etkilendiği ifade edilen Amr b. Lühay'ın orada bulunan putları Hicaz bölgesine getirerek çeşitli bölgelere yerleştirdiği ve halkı da bu putlara ibadete çağırdığı rivayet edilmiştir.⁵⁵⁴ Bir diğer görüşe göre Amr b. Lühay'ın civar kabilelerdeki putları Mekke'ye getirmesi, diğer bölgelerle yapılacak olan ticaretin güvenli bir şekilde sürdürülebilmesine dayandırılmaktadır. Nitekim bunun sağlanabilmesinin çevre halkların tanrılarına saygı duymaktan geçtiği dile getirilmiştir. Böylece Amr b. Lühay'ın civar yöredeki kabilelerin putlarını Mekke'ye taşıdığı ve hem ticaretin güvenli bir şekilde yapılabilmesine imkân tanıdığı hem de farklı kabilelerin birbirlerinin tanrılarına saygı duymalarına ön ayak olduğu kabul edilmiştir. Dahası bu teze dayanak olarak, Ebû Cehil önderliğindeki Mekkelilerin Hz. Muhammed'e "Gel bir gün sen bizim ilahlarımıza ibadet et, bir gün de biz senin. Şayet senin tanrın yüceyse biz faydalanmış oluruz. Bizimkiler yüce ise sen faydalanmış olursun." ifadesi öne sürülmüştür.⁵⁵⁵ Amr b. Lühay'a ilişkin böylesi rivayetler, asırlar boyunca monoteist inanç üzere hayatlarını idame ettirdikleri düşünülen bir toplumun, bir kişinin faaliyetiyle kısa bir süreçte politeizme yönelmeleri olasılığının oldukça düşük olmasından ötürü tartışma konusu haline gelmiştir.⁵⁵⁶ Keza oldukça erken dönemlerden itibaren Arabistan'ın hemen her bölgesinde putperestliğin kendini gösterdiği bilinmektedir.⁵⁵⁷ Kuzey ve Güney Arabistan'a kıyasla Hicaz bölgesinde, dinsel kült ve ritüellerle alakalı malzeme oldukça azdır. Buna rağmen bu bölgede putperestlik inancının epey köklü olduğu ve geniş bir alana yayıldığı da bilinen bir durumdur.⁵⁵⁸ İşte bu noktada Hicaz bölgesi insanının monoteistlikten politeistliğe geçişini onların, Amr b. Lühay'ın bölgeye put getirmesinden önce ticaret vb. yollarla çevre toplumlarda görülen puta tapıcılığa aşına oldukları ve zamanla bu geleneği benimsedikleri şeklinde okumak daha tutarlı olabilir. Bu bakımdan Mekke ve civarında bulunan halkın putperestliği kolaylıkla benimsemelerinin arka planında Arap yarımadasının birçok noktasında bu inancın zaten mevcut olduğu ve dolayısıyla yörede bulunan toplumun da putperestliğe yatkın bir karakter geliştirmiş olması yatıyor denebilir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 37-46.

⁵⁵⁵ Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 13-14.

⁵⁵⁶ Gündüz, Şinasi, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtilerin Etkileri", *Dinler Tarihi Araştırmaları I – Sempozyumu* (20-21 Kasım 1998), s. 356.

⁵⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 9-50.

⁵⁵⁸ Gündüz, Şinasi, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 17.

⁵⁵⁹ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtilerin Etkileri", s. 356-357; Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 18.

Putlara tapma geleneğinin yalnızca yakın geçmişle ilişkili bir mesele olmayıp Hz. Âdem'in torunlarına kadar varan bir inanca karşılık geldiği de kabul edilmektedir. Buna göre Hz. Âdem'in vefatı üzerine torunlarının onu bir mağaraya defnettği ve onu ziyaret ettikleri kimi zamanlarda kabirden merhamet diledikleri zikredilmiştir. Bunun beraberinde Kabil'in çocuklarından birinin, kavmine giderek Şit'in çocuklarının bir mabede sahip olduğunu ve orada ibadet ettiklerini, ona saygı göstererek etrafında döndüklerini söylediği aktarılmaktadır. Buna mukabil kendilerinin böyle bir yere sahip olmamalarından dolayı saygı gösterme amacıyla bir put yaptığı aktarılmıştır. Bu itibarla tarihte put yapan ilk kişinin Kabil'in çocuklarından biri olduğu iddia edilmiştir.⁵⁶⁰

Câhiliye Araplarının puta tapma geleneğini benimsemelerinin Amr b. Lühay'a dair aktarılan rivayetlerle ilişkilendirildiği ancak bunların tartışmaya açık olduğu beyan edilmişti. Buna mukabil Mekke bölgesinde putlara tapınmanın kökenini Kâbe'yle ilişkilendirenler de olmuştur. Şöyle ki Hz. İsmail soyundan gelen ve Mekke'de ikamet edenlerin, başka bir yere yolculuğa çıktıkları vakitlerde yanlarına Harem'in taşlarından aldıkları ve vardıkları yerlerde bu taşları Kâbe'yi tavaf eder gibi tavaf ettikleri bildirilmektedir. Kâbe'ye olan sevgi ve saygıdan ötürü uygulandığı ifade edilen bu ritüelin zamanla taşlara ibadet etmeye dönüştüğü ifade edilmiştir.⁵⁶¹ Bu çerçevede Câhiliye Arap toplumundaki müşrikler, Hz. İbrahim'in dininde yer almayan bazı unsurları bu dinle mezcetmiş; fakat Hz. İbrahim'den kalan dinin gereklerinden olan Kâbe'ye saygı göstermeye, onu tavaf etmeye, hac ve umre yapmaya, Arafat ve Müzdelife'de durmaya, kurban kesmeye, telbiye getirmeye devam etmişlerdir.⁵⁶²

Câhiliye Dönemi müşrik Araplarının Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den intikal eden dini sistemi, çevre toplumların inanç yapılarını gelenek aktarımı vasıtasıyla kendi inanç dünyalarına eklemleyerek değişim ve dönüşüme uğratmalarına dair ele alınacak örneklerle geçmeden önce kısa bir izahta bulunmak yerinde olacaktır. Özetle ifade edilirse Hicaz bölgesi insanı Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den tevarüs eden dini belli bir süre idame ettirmişlerdir. Lakin politeist bir inanç kültürüyle ilişkisi bulunan Arabistan'ın güneyindeki Huzaa ve Cürhüm kabileleri ile Arabistan'ın kuzeyinde ikamet eden Nebâtîler, Hicaz bölgesi insanının dini inançları üzerinde ciddi bir tesir göstermişlerdir.

⁵⁶⁰ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 92-94; Dindi, Korkut, "Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğus, Yeûk ve Nesr", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 198.

⁵⁶¹ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 31-33; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 210.

⁵⁶² Çağatay, Neş'et, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1954 s. 104-105.

Bu tesirin ortaya çıkışı ise güneyde bulunan kavimlerin kuzeye göç etmeleriyle hem Nebâtîlerle ilişki kurmaları hem de Hicaz bölgesinde yaşamış olmaları neticesinde vuku bulmuş görünmektedir. Bunlara ek olarak Câhiliye Dönemi müşrik Arapların dini geleneklerindeki değişimlerin Yahudi ve Hristiyanlarla olan etkileşimle de bağlantısı olduğu görülmüştür. Giriş mahiyetinde değinilen bu durumu detaylandırmak faydalı olacaktır.⁵⁶³

Eldeki veriler ışığında Câhiliye Araplarının, yaşadıkları coğrafyadaki toplumların ibadet ettikleri putlardan bazılarını benimseyerek onlara tazimde bulundukları söylenebilir. Örneğin İslam öncesi dönemdeki Arapların ibadet ettikleri putlardan biri olan Lât kültünün Kuzey Arabistan'da yaygın olduğu ve çok eskilere dayanan bir geçmişinin bulunduğu, Nebâtîlerin haricinde Palmiralılar ve Suriyelilerce de tapınılan bir tanrıçayı ifade ettiği aktarılmaktadır.⁵⁶⁴ Nitekim son zamanlarda yapılan çalışmalar ve kazılar neticesinde ulaşılan bilgiler, Lât'ın kökenini Hicaz dışına konumlandırmaktadır.⁵⁶⁵ Buna ilaveten tarihçi Heredot, M.Ö. 525 yılında Akabe körfezi civarında Lât'a ithafen inşa edilmiş bir mabedin varlığından söz etmektedir.⁵⁶⁶ Arabistan Yarımadası'nın muhtelif yerlerinde Hicr, Salhad ve Tedmurlulara ait kitabeler keşfedilmiş ve bu kitabelerde Lât'ın, Allât şeklindeki karşılığına rastlanmıştır.⁵⁶⁷ Lât kültüne benzer şekilde Menât'ın kökenlerinin de epey eskilere dayandığı bilinmektedir. Menât, M.Ö. 4 ve 5. yüzyıllara tarihlendirilen Lihyânî metinlerinde veya Aramicede kullanılan bir isimdir.⁵⁶⁸ Menât'ın başka bir ifadesi olduğu söylenen Meni kelimesi de Babil esareti sonrası dönemde bazı Yahudilerin kader tapınağı anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶⁹ Ayrıca Sâmi tanrı panteonundaki en eski ilahlardan olan İştar'ın diğer bir adının Menâtum olduğu vurgulanmış ve Sargon öncesi devirde ismine rastlanıldığı zikredilmiştir.⁵⁷⁰ Câhiliye Araplarının tapındıkları diğer bir put olan Uzza'nın da orijinine dair farklı görüşler öne sürülmüştür. Zira onun Mısır tanrıçalarından İsis'le, eski

⁵⁶³ Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016; Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtîlerin Etkileri", s. 355-378; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 9-51; Duman, "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)", s. 245-246.

⁵⁶⁴ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 28.

⁵⁶⁵ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 63.

⁵⁶⁶ Abdulaziz, Salih, *Tarihu Şibh el-Cezireti'l-Arabiyye fî Asri'l-Kadîm*, Kahire, trs., 127.

⁵⁶⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 230.

⁵⁶⁸ Duğeym, Semîh, *Edyân ve Mu'tekidâtü'l-Arâb kable'l-İslâm*, Dârul-Fikri'l-Lübnâniyye, Beyrut 1995, 101-103.

⁵⁶⁹ Balci, İsmail, "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 91.

⁵⁷⁰ Balci, "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât" s. 91.

Yunanlıların Afrodit'ile, Mezopotamya'da bereket tanrıçası olarak görülen ve Venüs'ü simgeleyen İştâr'la ve İslamiyet öncesi dönemde Arabistan'ın kuzeyinde bulunan kabileler tarafından tapınılan Rudâ ile ilişkilendirildiği görülmektedir.⁵⁷¹ Gelenek aktarımı vasıtasıyla Câhiliye Araplarının inanç sisteminde yer eden bu putlara Hz. Nuh'un kavminin ibadet ettikleri putlar da örnek verilebilir. Nitekim müşrik Arapların, Hz. Nuh kavminin tapmış olduğu bazı putları da yücelttikleri "İnsanlara dediler ki, Sakın İlahlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!"⁵⁷² âyetiyle ifade edilmiştir. Câhiliye Araplarının da taptıkları bu putlar, erkek, kadın, kartal gibi suretlerle sembolleştirilmiştir.⁵⁷³ Tapındıkları ilahi varlıkları genel olarak dikili taş, kaya veya ağaç gibi temsili bulunmayan soyut ifadelerle simgeleyen müşrik Arapların mezkûr insan ve hayvan sûretli bu putlara tapmaları dikkat çekidir. Hicaz bölgesi ve çevresinde tanrı ve tanrıça algısında hâkim anlayışın soyut figürler şeklinde olması göz önüne alındığında, insan sûretiyle temsil edilen Hubel'in, insan ve hayvan sûretiyle simgeleştirilen Ved, Suvâ, Yağus, Yaûk ve Nasr'ın Hicaz bölgesine dışardan getirilen putlar oldukları ifade edilmektedir.⁵⁷⁴ Nitekim ilgili putların bazılarının Arabistan'ın güneyinde yaşamış olan Nûh kavmine ait olduğu; lakin zamanla diğer kabilelerin onları ilah kabul etmeye başladıkları vurgulanmaktadır.⁵⁷⁵ Şu da ifade edilmelidir ki Câhiliye Araplarına gelenek aktarımı vasıtasıyla intikal eden bu putların Hz. Nuh kavmine de daha önce yaşamış olan kültürlerden, dahası antik çağlardan itibaren varlığını idame ettirmiş olan Suriye ve Babil'den geçtiği kabul edilmektedir.⁵⁷⁶ Ayrıca bu putların oldukça geniş bir coğrafyaya yayıldığı, Mezopotamya ve Güney Arabistan'da yapılan kazılardan elde edilen kalıntılarla ortaya koyulmuştur.⁵⁷⁷ Hatta Irak/Mezopotamya kökenli bu putların Arap coğrafyasına ne şekilde geçtiğini aktaran haberler de bulunmaktadır.⁵⁷⁸

Nûh sûresi 23. âyet bir önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde ortaya farklı bir manzara çıkmaktadır. Zira "Onlar çok büyük tuzak kurdular."⁵⁷⁹ cümlesi müteakip âyette

⁵⁷¹ Apak, Adem, "Uzzâ" *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 111.

⁵⁷² Nûh 71/23.

⁵⁷³ Dayf, Şevkî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Maarif, Kâhire 1119, s. 121.

⁵⁷⁴ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 33.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Kelbi, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 33.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Kelbi, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 39-42; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV, 712-713.

⁵⁷⁷ Yavuz, Şevket, "Ved", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 589.

⁵⁷⁸ İbnü'l-Kelbi, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 94-101; Dindi, "Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Suvâ, Yeğus, Yeûk ve Nesr", s. 200; İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Münemmak fî Ahbâri Kureys*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 327.

⁵⁷⁹ Nûh 71/22.

tapmış oldukları putları kesinkes bırakmamaları ifadesiyle ilişkilendirilmiştir. Buna göre Kur'ân'ın, halkın putlara ibadet etmelerinin devamını sağlamaya çaba gösteren kimselerin yaptıkları bu davranışlarını tuzak olarak nitelendirme sebebinin, o kişilerin, insanoğlunun zayıf noktası denebilecek atalarının bağlı bulundukları dini bahane etmiş oldukları şeklinde izah edilmiştir. Başka bir deyişle o kimseler halkı putlara ibadete çağırırken o putların hem kendi hem de atalarının ilahları olduğunu, Hz. Nuh'un sözünü kabul ettikleri takdirde kendilerinin ve atalarının cahil, sapık, kâfir konumunda bulunacaklarını kabul etmiş olacaklarını dile getirerek onlara gizli bir tuzak kurduğu ifade edilmiştir.⁵⁸⁰ Bu mesele atalar dinine dair oldukça değerli bir örneklem sunmaktadır.

Tarih boyunca insanoğlunun Allah'ı görmeye, hissetmeye ve zatını tasavvur etmeye güç yetiremediğinden ötürü Onunla kendisi arasına aracılar koyduğu ifade edilmiş, Câhiliye Araplarının Allah ile iletişimlerinde putlara böylesi bir nitelik atfettikleri "...Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler -ki 'Sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz.' diyorlar..."⁵⁸¹ âyetiyle ortaya konulmuştur.⁵⁸² Hatta müşriklerin, putları aracı kılmaları, Allah'ın rızasını tam anlamıyla kazanma çabalarıyla açıklanmıştır.⁵⁸³ Zikredilen âyet bağlamında insanların putlara bir taş veya ağaç olmalarından dolayı tapmadıkları belirtilmiş, onlara ibadet etme sebeplerinin, o putların; yıldızların, semavi ruhların, kimi peygamberlerin veyahut sâlih kimselerin sembolleri oldukları düşüncesinden kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁵⁸⁴ Buna Hz. Nuh kavminin tapmış olduğu putların ortaya çıkışına dair aktarılan bir rivayet örnek verilebilir. Bu örnek, Nuh kavminin sâlih kimselerinin vefatlarını takiben anılmaları gayesiyle heykellerinin yapıldığı ve önceleri tapılmadığı ancak bu heykelleri dikenlerin de vefatı üzerine hangi gayeyle dikildiklerinin unutuldukları ve putlaştırılarak ibadet edilmeye başlandıkları şeklinde izah edilmiştir.⁵⁸⁵ Diğer bir deyişle mezkûr beş putun, Hz. Âdem ile Hz. İdris peygamber arasındaki bir süreçte yaşamış sâlih kimselerin adlarına karşılık geldiği belirtilmiştir.⁵⁸⁶ Bu ifadelere istinaden puta tapma geleneğinin yalnızca Allah'a yaklaşma amacına matuf olmadığı söylenebilir.

⁵⁸⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XXX, 142-145.

⁵⁸¹ Zümer 39/3.

⁵⁸² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XVII, 62-63; Asar, Muhammet Ali, "Kur'ân ve Hadisler Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı", *Edebali İslamiyat Dergisi*, 2020, cilt: 4, sayı: 1, s. 125.

⁵⁸³ Taberî, *Câmiü 'l-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, XX, 157-158.

⁵⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XXVI, 241.

⁵⁸⁵ Taberî, *Câmiü 'l-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, XXIII, 304-305.

⁵⁸⁶ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 198.

Putperestliğin ortaya çıkardığı uygulamalardan biri de put evleri olarak tapınak inşa edilmesidir. Câhiliye Araplarından bazılarının ayrıca bir tapınak inşa etme gerekliliği bulunmadığı çünkü evlerin hemen hepsinde putların mevcut olduğu aktarılmaktadır. Lakin onların öncelikli amacı ibadet edecekleri bir put ve tapınağa sahip olmaktı. Bu imkânı olmayanlar Kâbe'ye veyahut başka bir put tapınağına giderek beğendiği bir taşı oraya diker ve hem putun hem de tapınağın etrafında tavaf ritüelini yerine getirirdi. Hayatını göçebe şekilde idame ettiren Arapların ise konakladıkları yerlerde tapınak vazifesi görmesi niyetiyle çadır kurdukları ve tapınma gereksinimlerini karşıladıkları ifade edilmektedir. İşte Câhiliye döneminde putlara ibadet maksadıyla inşa edilmiş olan bu yerlere 'beyt', küp şeklinde olanlarına ise 'Kâbe' denilmekteydi.⁵⁸⁷ Arap paganizminde önemli bir konum teşkil eden bu beytler ilahi varlıklar adına inşa edilmiştir. Kutsal sayılan bu evlere, soyut addedilen ilahi güçlerin hulûl mekânları olarak bakılmıştır. Bu evlerin yanında yer alan ve içerisinde putların bulunduğu put evleri (buyûtu'l-esnâm), Hicaz bölgesinin kuzeyden güneye hemen her bölgesinde mevcuttu. Örneğin Câhiliye Araplarının taptıkları putlardan biri olan Lât adına Taif'de inşa edilmiş bir beyt bulunmaktaydı. "Beytü'r-Rabbe" şeklinde isimlendirilen ve üzerinde Kâbe'deki gibi bir örtünün bulunduğu bu binanın muhtelif faaliyetlerini yürütecek görevlileri de mevcuttu. Taiflilerden sefere çıkıp geri dönenlerin bu beyti ziyaret ettikleri ve onu tavaf ederek kurban kestikleri aktarılmaktadır. Lât'a ithaf edilen bu evin Mekke'deki Harem bölgesi gibi kutsal bir bölgeye sahip olduğu ve burada avlanmanın ve ağaç kesmenin yasak olduğu nakledilmektedir.⁵⁸⁸ Taiflilerin Lât adına inşa ettikleri ve adına muhtelif uygulamalar icra ettikleri bu beytin Mekke'de ki Kâbe ile olan benzerliği yalnızca Mekke halkının dışarıdan etkilenmediğini, bilhassa diğer toplumlarla karşılıklı bir etkileşiminin var olabileceğini gösterir mahiyettedir. Lât'a benzer şekilde Zülhalesa isimli putun da güneyde bir beyti yer almaktaydı. Hatta buna Yemenlilerin Kâbe'si de denilmiştir. Ayrıca Câhiliye Araplarını birçok açıdan etkilediği bilinen Nebâtîlerin ulûhiyetler adına inşa etmiş oldukları beyta (ev) isimli kutsal mekânları bulunmaktaydı.⁵⁸⁹ Bölgedeki ilgili beyt inancı Câhiliye Araplarına etki etmiş, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edildiği vurgulanan ve tevhidin merkezi olan Kâbe, paganizmin merkezi konumuna

⁵⁸⁷ Bölükbaşı, Mehmet, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019, cilt: 19, sayı: 49, s. 109.

⁵⁸⁸ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 48-50; Demircan, Adnan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul 2015, s. 73.

⁵⁸⁹ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 47.

yerleştirilmiştir.⁵⁹⁰ Putlar adına inşa edilmiş bu beytlerde muhafız ve hizmetçiler görev almışlardır. Nitekim tağutlarını korumak ve saygı göstermek kabilenin toplum içindeki karizmasının temellerinden biri addedilmiştir. Arabistan yarımadasında kutsal kabul edilen beytlerde icra edilen bu görevlerin benzerleri İslam'da da Kâbe merkezinde yerine getirilmiştir.⁵⁹¹ Kâbe'ye karşı birtakım görevlerin yerine getirilmesi uygulamasının Hz. İbrahim'e kadar uzandığı da bilinmektedir.⁵⁹²

Bunlara ek olarak Hz. İbrahim döneminde inşa edilen Kâbe'nin tam anlamıyla kare olmadığı, Câhiliye Araplarının politeist inanç sistemini benimsemelerini müteakip kübik şekilli taşların kutsal olduklarına iman etmeleri neticesinde Kâbe'yi kare şekline çevirmiş olabilecekleri belirtilmiştir. Bu bakımdan Kâbe'nin asıl mimarisinin, pagan inanç sisteminin etkisiyle değişime maruz kalmış olabileceği zikredilmiştir.⁵⁹³ Son olarak pagan kültürde putlar ve onlar adına yapılmış beytler arasında sıkı bir ilişki bulunmasına rağmen müşrik Arapların beytleri bir put olarak görmedikleri aktarılmıştır.⁵⁹⁴

Hz. İbrahim öncesi devirde Hicaz bölgesindeki dini yapının mahiyetine dair somut bir delilin bulunmadığı beyan edilmektedir.⁵⁹⁵ Hz. İbrahim'in "... Halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları çeşitli ürünlerle besle!"⁵⁹⁶ şeklindeki duasına istinaden Hicaz bölgesinde Hz. İbrahim döneminde putperest inanca sahip kimselerin yaşamış olduğu, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in bu inançla mücadele ettikleri, dolayısıyla putperestlik ve tevhid inancının aynı anda varlıklarını sürdürmüş oldukları belirtilmiştir. Lakin Hicaz bölgesinde ikame edilmeye çalışılan tevhid inancının bölgedeki Arapların putperest kültürleri içerisinde eridiği zikredilmiştir.⁵⁹⁷ Buna istinaden Hicaz bölgesi Araplarının Hz. İbrahim dönemi dini inanç sistemlerinin bütünüyle tevhid merkezli olduğu söylenemez. Aksine putperest kültürün egemen olduğu bir toplumun Hz. İbrahim ve Hz. İsmail vasıtasıyla tevhide yöneldiği ancak belirli bir süre içinde eski inançlarına dönüş yaptıkları ve bu dönüş esnasında tevhid merkezinde icra edilen uygulamaları ve inanç biçimlerini de eski inançlarıyla bütünleştirdikleri ifade edilebilir. Zira Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den itibaren uygulanan hac, kurban kesme, telbiye getirme, Arafat ve

⁵⁹⁰ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 22-23; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 63; Buhari, *Cihad ve's-Siyer*, 153, 191; Megâzî, 64.

⁵⁹¹ Palabıyık, M. Hanefî, "İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden 'Zülhalese'", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 173.

⁵⁹² Ünal, "Kâbe", *DİA*, XXIV, 19.

⁵⁹³ Ünal, "Kâbe", *DİA*, XXIV, 15; Duman, "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)", s. 254.

⁵⁹⁴ Duman, "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)", s. 260.

⁵⁹⁵ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 17.

⁵⁹⁶ Bakara 2/126.

⁵⁹⁷ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", s. 17-18.

Müzdelife’de bulunma gibi ritüeller uygulanmaya devam etmiş; ancak bu ibadetlerin yapıldığı mercii olan Allah, araya putlar eklenerek ulaşılan bir varlık konumuna getirilmiştir.⁵⁹⁸ Daha açık bir ifadeyle Allah adına kesilen kurbanlar putlara ithafen kesilmiş, hac ibadeti esnasında muhtelif yerlerde putlar tazim edilmiştir. Telbiyelerde kimi putların adları anılmış ve İbrahîmî gelenekle putperestlik mezcedilerek senkretik bir inanç biçimi pratiğe geçirilmiştir. Bu çerçevede Amr b. Lühay’ın da bölgede putperestliği ilkten ikame eden kişi değil, muvahhitlerin halk arasında yerleştirmeye çalıştığı tevhid inancına karşı paganizmi koruyan ve tevhid inancıyla mücadele eden biri olduğu belirtilmiştir.⁵⁹⁹ Ayrıca Güney Arabistan’dan Kuzey’e doğru göç hareketi yaşandığı ve bunun neticesinde Cürhüm ve Huzâa kabilelerin Mekke’ye yerleşerek bölgenin hem demografik yapısında hem de din tasavvurunda değişikliğin yaşanmasına sebebiyet vermiş olabilecekleri dile getirilmiştir. Amâlîka ve Cürhüm kabilelerinin Mekke hâkimiyetini ellerine aldıktan sonra bölgede bozgunculuk yaptıklarına ilişkin rivayetler ile Huzâa kabilesinin reisi Amr b. Lühay’ın bölgede putperestliği başlatan kişi olduğu aktarısı ve Güney Arabistan’dan Kuzey’e göç eden kabilelerle Kuzey’de ikamet eden Nebâtîlerin politeist bir dini sisteme sahip olmaları, bu inancın Hicaz bölgesinde yaygınlık kazanarak soyu Hz. İsmail’e dayanan Arapların çoğunun tevhid inancını terk ederek putperestliğe yönelmelerinin arka planı olarak aktarılmıştır.⁶⁰⁰

Nebâtîlerin politeist inanç sisteminin Câhiliye Araplarına olan etkisini örneğiyle beraber görmek, bir önceki paragrafta zikredilen gelenek aktarımı meselesini izah noktasında faydalı olacaktır. Eldeki veriler İslam öncesi dönemdeki müşrik Arapların politeist din tasavvurlarıyla Nebâtîlerin din geleneklerinin birçok noktada kesiştiğini göstermektedir. Dahası bu benzerlik yalnızca tanrı algılarıyla değil, tanrı tasvirleri, kutsal mekânlar ve hatta kullandıkları yazıya kadar çeşitli sahalarda kendini belli etmiştir.⁶⁰¹ Nebâtîler M.Ö. 4. yüzyılın sonlarından M.S. 2. yüzyıla kadar Arabistan’ın Kuzeybatısında varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁶⁰² Câhiliye Araplarının monoteist inançtan putperest inanca evrilmeleriyle ilişkilendirilen Amr b. Lühay’ın putları getirdiği yer olduğu ifade edilen Belkâ, o dönemde Nebât Krallığının hükümrânlık alanı içerisinde

⁵⁹⁸ İbnü’l-Kelbî, *Kitâbü’l-Esnâm*, S. 33.

⁵⁹⁹ Gündüz, “Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 15-19

⁶⁰⁰ Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*; Gündüz, “Câhiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtîlerin Etkileri”, s. 355-378; Söylemez, “Câhiliye Arap İnancında Putların Yeri”, s. 9-51; Duman, “İslam Öncesi Dönemde Kâbe’nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)”, s. 245-246.

⁶⁰¹ Gündüz, “Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 34.

⁶⁰² Gündüz, “Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 35; Ağırakça, Ahmet, “Nabatîler”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 257.

bulunmaktaydı.⁶⁰³ Bu, müşrik Arapların ve Nebâtîlerin din algılarının birbiriyle benzer olmalarının nedenine ışık tutmaktadır. Nitekim Câhiliye Arapları, Nebâtîlerde de görüldüğü üzere ikinci dereceden önem atfedilen bir ulûhiyet anlayışına sahiplerdi. Daha ilginç olanı ise hem müşrik Arapların hem de Nebâtîlerin taptıkları bu ikinci dereceden tanrı ve tanrıçaların adlarının önemli bir bölümünün aynı olmasıdır. Zira Câhiliye Araplarında Lât, Menât, Hubel ve Uzzâ isimlerinin neredeyse aynısı olan Allat, Manotu, Hubalu ve el-Uzzâ Nebâtîlerin tanrı panteonunda yer almaktaydı. Ayrıca Nebâtîler’de “Şaralı olan ya da Şara’nın sahibi” anlamına gelen ve üstün tanrıyı ifade eden Duşara şeklinde bir sıfat mevcuttu. Bu sıfat Câhiliye Arapları tarafından tanrıyla ilişkili olarak Züşşarâ şeklinde kullanılmakta ve ona iman edilmekteydi. Buna ek olarak müşrik Araplar Züllübâ, Zülkeffeyn, Zülhalesa ve Zülkaabat gibi çeşitli tanrısal varlıkları tanımlayan isimlere de din tasavvurlarında yer vermişlerdir.⁶⁰⁴

Bu çalışmanın merkezinde yer alan temel savlardan biri olan gelenek aktarımı ve bu aktarımın toplumda karşılık bulmasıyla atalar dinine dönüşerek insanların vazgeçilmez bir parçasını teşkil eder hale gelmesi, buraya kadar aktarılan kısımda eldeki mevcut verilere istinaden Câhiliye Araplarının put inancı merkezinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde Câhiliye Dönemi Araplarının din tasavvurlarının genel hatları, Arabistan Yarımadası’nın hemen her bölgesinde egemen olan politeist ve pagan kültürle ciddi bir uyum içerisindedir. Eldeki mevcut verilere istinaden bu benzerliğin zirveye ulaştığı nokta olarak Nebâtîler ve Câhiliye Arapları arasındaki uyum gösterilebilir. Zira onların dil, tanrı kültleri, yazı karakterleri, kutsal mekânlar ve ilahi varlıkların soyut bir şekilde tasvir edilmesi gibi pek çok bakımdan benzerliğe sahip oldukları aşikârdır. Bu, Nebâtîlerin Câhiliye Araplarından etkilenmedikleri anlamına gelmez. Ancak Nebâtîlerin M.Ö. 4. yüzyıl civarlarında zikredilen tanrı tasavvurlarına zaten sahip olmaları, onların Hicaz bölgesi Araplarıyla etkileşimlerinde daha aktif bir rol oynamış olabileceklerini göstermektedir.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Teixidor, J., *The Pagan God, Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, New Jersey 1997, s. 78-82; Al-Theeb, Soloiman, *Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia*, Riyad 1993, s. 71-72.

⁶⁰⁴ Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 38.

⁶⁰⁵ Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 48-49; Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, s. 119-140.

4.3. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Allah İnancı

Konuya giriş yapmadan önce ifade edilmelidir ki bu bölümde Câhiliye Arap toplumunun Allah inancı irdelenirken, onların putperestliklerinin mahiyetine de bazı noktalarda temas edilecektir. Nitekim müşrik Arapların Allah tasavvurları, put inançlarıyla sıkı bir ilişki içerisinde.

Allah, Câhiliye Arap toplumuna yabancı olmayan bir ilah olarak bilinmektedir.⁶⁰⁶ Zira ilgili dönem müşriklerinin zihin dünyalarında kendisine ulaşılması hayli güç, mutlak ve yüce olduğuna inanılan bir ilah algısının yer aldığı ifade edilmektedir. Kendisine ulaşmanın hayli zor olduğu düşünülen bu ilah için putlar, iletişimi sağlayan varlıklar olarak tasavvur edilmiştir.⁶⁰⁷ Nitekim ilgili dönem Araplarının Allah inancı, putlara yönelik algılarından bağımsız bir zeminde bulunmamakta ve Kur’ân’da bu duruma ışık tutmaktadır. Şöyle ki Hicaz bölgesinde putperestliğin başlangıcının ister Amr b. Lühay rivayetlerine isterse de Kâbe’nin taşlarını şehir dışında tavaf etme neticesinde ortaya çıktığı nakline dayandığı kabul edilsin, neticede dönem insanının tevhid inancından uzaklaşarak politeizme yöneldiği bilinen bir durumdur. Lakin Kur’ân’ın kendi söylemi de dâhil muhtelif çalışmalar Câhiliye Araplarının Allah inancını tamamen terk etmediklerini, bilakis bazı durumlarda geçici tevhid inancına dahi döndüklerini aktarmışlardır. Bu çerçevede şirk kavramı Kur’ân’ın, Câhiliye döneminde yaşamış Arapların çoğunun sahip olduğu inanca atfen kullandığı bir kelimedir. Maddi veya manevi olsun bir şeyin iki veya daha fazla kişiye ait olması gibi türlü anlamları barındıran bu kelime, Allah’ın ortağı olduğunu ileri sürmeyi de ifade etmektedir.⁶⁰⁸ İşte Câhiliye Arapları Allah’ı inkâr etmemekle beraber onun ortaklarının bulunduğunu öne sürmüşlerdir.⁶⁰⁹ Bu noktada ilgili dönem Araplarının monoteizmden politeizme geçişini ele alan eserlerin kullanmış olduğu “bozulma” kavramı⁶¹⁰ oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bozulma kavramı bir şeyin aslının tamamen ortadan kalkmadığına, küçük veya büyük birtakım değişimlere uğradığına işaret etmektedir. Câhiliye Arapları da Hz. İbrahim ve İsmail’den tevarüs eden tevhid inancını kökünden değiştirmemiş, kimi saiklerin etkisiyle onun bazı unsurlarında dönüşüme gitmişlerdir. Zira müşriklere her şeyi koruyan; fakat kendisinin korunmaya ihtiyacı olmayanın ve dünya ile ahirette bulunanların, yedi göğün ve yüce arşın kime ait olduğu sorulursa cevap olarak Allah’ı

⁶⁰⁶ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 88-99.

⁶⁰⁷ Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, s. 47.

⁶⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 259.

⁶⁰⁹ Nisâ 4/48, 116; En’âm 6/19, 64; A’râf 7/33, 173, 191, 192.

⁶¹⁰ Özeydin, “Amr b. Lühay”, *DİA*, III, 87.

zikredecekleri Kur'ân'da vurgulanmıştır.⁶¹¹ Ayrıca o müşriklerin “gökleri ve yeri yaratanın”,⁶¹² “güneşin ve ayın hareketlerini belirleyen”,⁶¹³ “gökten yağmur indirip ölü toprağa hayat verenin”⁶¹⁴ Allah olduğunu bildiklerinin dile getirilmesi de onların Allah'ı yüce bir yaratıcı olarak tanıdıklarını ve kabul ettiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle tevhid inancının unsurları aslından farklı şekilde varlığını korumaya devam etmektedir. Hatta kimi zamanlarda tevhid inancının tümüyle gün yüzüne çıktığı “Dalgalar onları kara gölgeler gibi kapladığında içten bir inanç ve bağlılıkla sadece Allah'a yakarırlar; Allah kendilerini sağ salim karaya çıkardığında ise içlerinden bir kısmı ortada kalır. Hıyanete gömülmüş nankörler topluluğundan başkası âyetlerimizi inkâr etmez.”⁶¹⁵ âyetiyle ortaya konulmaktadır. Bu âyette tevhid merkezinde Allah'ın bir ve tek yaratıcı vasfını bırakıp putlara tapan kimselerin, devasa dalgalara yakalandıkları vakit Allah dışında taptıkları bütün varlıkları unutarak samimi bir şekilde yalnızca Allah'a yalvardıkları ifade edilmektedir.⁶¹⁶ Âyette karaya çıktıkları vakit orta yolu tutanların, daha önceki inançlarından kalan ihlas halini tamamıyla olmasa da belli oranda içlerinde yaşattıkları dile getirilmiştir.⁶¹⁷ İşte Kur'ân'da yanlış yol üzere oldukları aktarılan bazı müşriklerin, her ne kadar Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den tevarüsen gelen dini bozdukları söylene de, bu dinin birtakım ritüellerine belli oranlarda sadık kaldıkları; fakat ibadetlerini adadıkları mercii de sapma göstermiş oldukları görünmektedir.

Câhiliye dönemi müşriklerinin Allah inancına sahip olduklarını gösteren diğer bir argüman da onların, putların Allah katında şefaate edebileceklerini düşünmeleridir.⁶¹⁸ Zira Yûnus sûresi 18. âyetin tefsirinde şirkin menşesine dair önemli bir izah yapılmıştır. Bu izaha göre bazı kimselerin Allah'a ibadet etme ehliyetine ve liyakatine sahip olmadıklarını kabul ettikleri için putlara ibadetle meşgul olduklarını, bunun nedeninin ise o putların kendilerine Allah katında şefaateçi olacaklarını düşündüklerini beyan ettikleri ifade edilmiştir.⁶¹⁹ Şefaate tasavvurunun diğer bir dayanağının da Câhiliye Araplarının Allah ile direkt olarak iletişime geçemediklerine inanmaları ve bunu sağlayacak varlıklara

⁶¹¹ Mü'minûn 23/84-90.

⁶¹² Lokmân 31/25; Zümer 39/38; Zuhruf 43/9.

⁶¹³ Ankebût 29/61.

⁶¹⁴ Ankebût 29/63.

⁶¹⁵ Lokmân 31/32.

⁶¹⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XVIII, 579.

⁶¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, 163.

⁶¹⁸ Yûnus 10/18.

⁶¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 62-63.

ihtiyaç hissetmeleri olduğu belirtilmiştir.⁶²⁰ Kişiyi yardım edebileceği düşüncesi putlara tapmanın bir başka yönünü temsil etmektedir. Nitekim Kur’ân’da bu durum “Onlar, yardım göreceklerini umarak Allah’tan başka tanrılar edindiler.”⁶²¹ şeklinde dile getirilmiştir.

Izutsu, Allah kelimesinin hem Câhiliye hem de İslam devrinde kullanılan ortak bir isim olduğunu zikretmektedir. Ayrıca o, Kur’ân’ın bu kelimeyi kullanmaya başlamasıyla Câhiliye Arap toplumunun zihnindeki Allah tasavvuruna bilinmeyen ve yeni bir anlam alanı oluşturmadığını beyan etmektedir. Yalnızca Kur’ân’ın incelenmesi neticesinde dahi Câhiliye Döneminde kullanıldığı açıkça görülen Allah kavramının, muhtevasında değişiklik olduğunun görülebileceği dile getirilmektedir. Bu bağlamda Arap paganizminde Allah’ın dünyanın yaratıcısı olduğu, yağmur yağdırdığı ve yeryüzünde yaşayan her şeye hayat verdiği, yemin törenlerine başkanlık ettiği, geçici tevhid inancının merkezinde yer aldığı ve Kâbe’nin rabbi olarak kabul edildiği aktarılmıştır.⁶²² Bunlara istinaden Izutsu, İslam’ın Allah kavramıyla ifade ettiği varlığın Câhiliye Araplarının Allah algısıyla şaşırtıcı derecede yakın olduğunu ve Kur’ân’ın bu durumu ortaya koyarak⁶²³ Câhiliye Araplarının, Kur’ân’ın Allah kavramını yadırgamalarına anlam veremediğini beyan etmektedir.⁶²⁴ Nitekim “Onlar kendilerine bir uyarıcı gelirse herhangi bir ümmetten daha fazla doğru yolu tutacaklarına dair var güçleriyle Allah adına yemin etmişlerdi...”⁶²⁵ âyeti müşrik Arapların hayatlarında Allah’ın belli bir konum teşkil ettiğini göstermektedir. Bu âyette yemin edenlerin Kureyşliler olduğu ve bu yeminlerini Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilmeden önce dile getirdikleri ifade edilmektedir.⁶²⁶ Bu, daha önce müteaddit şekilde belirtildiği üzere Câhiliye Araplarının Allah’ı ilah kabul ettiklerine işaret etmektedir. Ayrıca bu âyette hayli önemli bir meseleye yemin edildiği dikkate alındığında kendisiyle yemin edilenin (muksem bih) Allah olması, dönem insanının Allah algısına ışık tutmaktadır. İlgili âyetin sebebi nüzulüne dair dikkat çekici bir rivayete göre Kureyş kabilesi Ehl-i Kitap’ın, kendilerine Hz. Muhammed gelmeden önce gönderilen peygamberleri yalanladıklarını duymuşlar ve şöyle söylemişlerdir: “Allah, Yahudi ve Hristiyanlara

⁶²⁰ Demircan, Adnan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Konya Nisan 13-15 2007), s. 60.

⁶²¹ Yâsîn 36/74.

⁶²² Döner-Özcan, “Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân”, s. 93.

⁶²³ Ankebût 29/61.

⁶²⁴ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 88-96.

⁶²⁵ Fâtır 35/42.

⁶²⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVII, 396.

lanet etsin! Şayet bize bir peygamber gelirse, onlardan çok daha hidayet üzere olacağız!”⁶²⁷ Bu rivayete istinaden Câhiliye Araplarının Allah’a yemin etmelerinin yanı sıra O’nu, diğer din mensuplarına lanet etme noktasında zikrettikleri görülmektedir. Seyyid Kutub mezkûr âyet bağlamında İslam öncesi Arapların ilahlarının Allah olduğunu, etmiş oldukları yemin üzerinden dile getirmektedir.⁶²⁸ Bu ve benzeri aktarımlar, müşrik Arapların Allah’ı mevcut yaşantılarında zikrettiklerini ve O’nun oldukça değer verilen Kâbe’nin Rabbi olarak mevcut dünyaya etki edebileceğine inandıklarını ortaya koymaktadır. Câhiliye Arap toplumu nezdinde Allah’ın, “Evin sahibi” (Rabbu’l-beyt), “Kâbe’nin sahibi” (Rabbu’l-Kâ’be) veya “Mekke’nin sahibi” (Rabbu Mekke) olarak bilindiği de nakledilmiştir. Dahası İslam öncesi dönem edebiyatında Mekke’nin sahibini ifade eden Allah kelimesinin, Mekke’nin dışına yayılmış bir inanç haline geldiği anlaşılmaktadır. Buna delil teşkil etmesi hasebiyle İzutsu, Hîre sarayının tanınmış Hıristiyan şairi olan Adiy b. Zeyd’in (ö. 600 civarı) şu dizelerini aktarmıştır: “Düşmanlar (bana karşı kötülük) yapmak için gayret ettiler.” “Mekke’nin tanrısına ve salibe⁶²⁹ andolsun ki bana yapabilecekleri hiçbir kötülüğü geri koymuyorlar.”⁶³⁰ Bu şiire istinaden Mekke’nin Rabbi kavramının yalnızca Mekke sınırlarında yaşayan insanların dilindeki bir kelime olmadığı, Sâsâni sarayında yetiştirilen, Temîm kabilesinin en önde gelen şairi sayılan Adiy b. Zeyd’in⁶³¹ şiirinde görüldüğü üzere geniş bir alana yayıldığı söylenebilir.

Müfessirlerin, Kureyş sûresinde yer alan “Bu Kâbe’nin Rabbine ibadet etsinler.”⁶³² cümlesiyle iki farklı görüşü tercih ettikleri nakledilmektedir. Bunlardan birincisine göre Kureyşliler yolculuğa çıkmayı bırakarak Mekke’de kalmalı ve Kâbe’nin Rabbine kulluk etmelidirler. Çünkü O, insanların rızıkına kefil olmuştur. İkinci görüş ise Kureyş kavmi nasıl yaz ve kış dönemlerinde yolculuğa alışmışsa, Kâbe’nin Rabbine kulluğa da alışsınlar şeklindedir.⁶³³ Seyyid Kutub’un ilgili âyete dair izahı oldukça önem arz etmektedir. Zira o, Kureyş kavminin Kâbe’nin dokunulmaz ve çok değerli olduğunu bildiklerini, hatta bazı sıkıntı anlarında yalnızca Kâbe’nin Rabbine sığındıklarını ifade etmektedir. Hz. Muhammed’in dedesi Abdülmuttalib’in, Ebrehe’nin karşısına çıkarken

⁶²⁷ Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru İhyâi’t-Tûrasi’l-Arabî, Beyrut trs., IV, 261.

⁶²⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, XII, 2949.

⁶²⁹ İzutsu, çoğu kişinin salib kelimesini haç (cross) olarak tercüme ettiklerini ancak kendisinin “Crucified: çarmıha gerilerek öldürülmüş.” şeklinde çevirdiğini ifade etmektedir.

⁶³⁰ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 98.

⁶³¹ Özcanoglu, Muzaffer, “Adî b. Zeyd”, *DİA*, İstanbul 1998, I, 382.

⁶³² Kureyş 106/3.

⁶³³ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, XXIV, 647-649.

bir put veya heykelden ziyade Kâbe'nin rabbine güvenmesinin de buna dayanak teşkil ettiği dile getirilmiştir.⁶³⁴ Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki dönem insanının Allah'a karşı tam bir teslimiyete sahip olması söz konusu görünmemektedir. Zira daha önce değinildiği üzere onlar, Allah'ın ulaşılması çok güç bir ilah olduğuna inanmışlar ve bundan ötürü putları O'na aracı kılmışlardır. Ancak Allah'ın, putlardan ümidin kesildiği büyük tehlike anlarında hatırlara geldiği görülmektedir.⁶³⁵ Kureyş kavminin bazı zamanlarda sadece Kâbe'nin Rabbine yönelmesi ve Abdülmuttalib'in Ebrehe ile arasında geçen olayda Kâbe'nin Rabbine güvenmesi, Câhiliye Arap toplumunda Hz. İbrahim'den kalan tevhid inancının birtakım bozulmalara uğrasa da varlığını bir şekilde korumaya devam ettiği yönünde okunabilir. Daha önce bahsi geçtiği üzere kara bulutlar gibi dalgaların kendilerini sarmasına müteakip dini yalnızca Allah'a has kılan kimselerin⁶³⁶ gün yüzüne çıkması tevhid inancının tümüyle ortadan kalkmadığını açıkça göstermektedir. Lakin her ne kadar Câhiliye Araplarının tevhid inancını bozmuş olan atalarının dini, diğer nesillere etki ederek varlığını sürdürse de o atalardan daha geriye gidildiğinde İslam'ın Müslümanlardan tabi olmalarını istediği Hz. İbrahim ve Hz. İsmail gibi atalar kendini göstermektedir. Bu minvalde Câhiliye Araplarının takip ettikleri atalarının dini de aslında kendilerinden önce gelen ataların dininden etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Nitekim Câhiliye toplumunun bütünüyle kendine has bir inanç sistemi vardır demek doğru olmayacaktır. Zira bu inanç, örneklerini verdiğimiz üzere içerisinde tevhidî unsurları da barındırmaktadır.

Câhiliye Araplarının Allah inancında yer alan diğer bir unsur da *Dehr* yani *Zaman* kavramıdır. Onlardan bazıları yeryüzündeki her şeye hayat verenin Allah olduğunu kabul etmişler;⁶³⁷ ancak kişi doğduktan sonra Allah'ın yerini dehrin aldığına ve kişi ölünceye kadar da onun peşini bırakmadığına inanmışlardır.⁶³⁸ Câhiliye şiirlerinde dehr çok korkutucu bir yaratılmış gibi tasvir edilmiştir. Bu şiirlerin içerikleri özetle şöyledir: İnsanın, dehrin kızlarının attıkları ölümcül okların karşısında çaresiz olduğu, dehrin kanca gibi dişlerini açmış beklediği, insanı köpek dişleriyle ısırıldığı ve yaşlanmanın asıl nedeni olduğudur.⁶³⁹ Kur'ân da onların dehr düşüncesini "Bir de şöyle demektedirler: 'Bu dünya

⁶³⁴ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XXX, 3982.

⁶³⁵ Karataş, Şuayip, "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: 6, sayı: 11, s. 110.

⁶³⁶ Lokmân 31/32.

⁶³⁷ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 95.

⁶³⁸ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 118; Doğan, Metin, "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2021, cilt: 7, sayı: 2, s. 1095.

⁶³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIX, 164-166; Döner, Ertuğrul, "Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman", *Çukurova Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 17, sayı: 1, s. 237.

hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başka bir şey değildir...”⁶⁴⁰ âyetiyle ortaya koymaktadır.⁶⁴¹ Bu düşünceyi benimseyen kimselerin başlarına bir musibet geldiği vakit, bunun müsebbibini dehr olarak bildikleri ve ona sövdükleri aktarılmaktadır.⁶⁴² Taberî, bu konuda Allah’ın müşrikleri uyardığını ve onları helak edenin kendisi olduğunu beyan ettiğini ifade etmektedir. Dahası onların dehre söverek Allah’a dil uzattıkları ve bu davranıştan vazgeçmeleri gerektiğinin dile getirildiği aktarılmaktadır.⁶⁴³ Buna istinaden hadis kitaplarında Allah’ın “Âdemoğlu dehre (zamana) söverek bana eziyet veriyor. Hâlbuki dehr benim, iş benim elimdedir. Geceyi ve gündüzü ben evirip çeviririm.”⁶⁴⁴ şeklinde beyanda bulunduğu rivayet edilmektedir.⁶⁴⁵ Bu, Câhiliye Araplarından bazılarının Allah’ı hayatın başlangıcına kadar etki eden bir varlık olarak tasavvur ettiklerini, hayatın geri kalan kısmında ise ipleri eline alanın zaman olduğunu düşündüklerini ortaya koymaktadır.

Değnilmesi gereken önemli noktalardan biri de putlara Allah’a yaklaşmak için ibadet ettiklerini dile getiren Câhiliye Araplarının, Hz. Muhammed’in çağrısına neden sert bir tavır takındıkları meselesidir. Keza onlar putları Allah’a ulaşma amacıyla tazim ediyorlarsa⁶⁴⁶ neden Hz. Muhammed’in Allah’a iman etmelerini istemesine karşı tavır takınmış ve bunu fiili şiddete varacak seviyelere kadar götürmüşlerdir? İşte bu sorunun cevabı Allah’ın, müşrik Arapların yalnızca dilinde kullandıkları bir kelimeye karşılık geldiği ancak pratik hayatta ve ibadetlerde yerinin olmadığı şeklinde izah edilmektedir. Bundan ötürü ilk zamanlarda putperest Araplar Kur’ân’ın Allah tasvirine karşı ciddi bir muhalefet içerisinde olmuşlardır. Onların bu tavrının ilerleyen süreçte yumuşadığı ve putları Allah’a ulaşmada vesile edindiklerine dair sözleri bu süre zarfında dile getirdikleri ifade edilmektedir. Onlar, en baştan itibaren bu cümleyi söyleyecek inanca sahip olsalardı Hz. Muhammed’le mücadele etmek yerine onun inandığı Allah’a kendilerinin de inandıklarını, putların yalnızca aracı işlevi gördüklerini söylemeleri gerekirdi denilmektedir. Bunlara ek olarak müşriklerin ilk dönemlerde Hz. Muhammed’e birbirlerinin ilahlarına kulluk etme tekliflerinin, onların Allah inançlarının vahyin erken

⁶⁴⁰ Câsiye 45/24.

⁶⁴¹ Kur’an’da yer alan dehr kavramına dair bkz. Öztürk, Mustafa, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 16, s. 254-257.

⁶⁴² Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, IV, 430; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 1439.

⁶⁴³ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, XI, 97-98.

⁶⁴⁴ Buhârî, “Tefâsir” 316; Müslim, “Elfâz” 1.

⁶⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 164-166

⁶⁴⁶ Zümer 39/3.

dönemlerinde kayda değer bir yeri olmadığını gösterdiği beyan edilmektedir.⁶⁴⁷ Bütün bu ifadeler binaen az sayıda âyetten hareketle, parçacı bir yaklaşım üzerinden müşriklerin Allah’a iman etmiş olduklarını ve bunu da putların aracılığıyla gerçekleştirdiklerini ve onları şefaatçi konumunda gördüklerini söylemenin tutarlı bir yaklaşım olmadığı dile getirilmiştir. Ayrıca müşriklerin tevhidin bozulmaya başladığı erken dönemlerde aracı tanrı inancı geliştirmiş olabilecekleri, ilerleyen süreçte de Allah’ın izlerinin tümüyle kulluk hayatından silinerek put merkezli bir yönelimin pratiğe geçmiş olabileceği vurgulanmıştır.⁶⁴⁸ Bu ifadeler serdedilirken, farklı görüşe sahip kimselerin Kur’ân’ı parçacı okudukları ve az sayıda âyete dayanarak çıkarımda bulundukları belirtilmiştir. Lakin Câhiliye Araplarının Allah inancını ortaya koyan âyetler, o Arapların putlara Allah’a yaklaşmak için ibadet ettiklerini,⁶⁴⁹ Rahmân’ın çocuk sahibi olduğunu düşündüklerini,⁶⁵⁰ gökleri ve yeri yaratanın Allah olduğunu kabul ettiklerini,⁶⁵¹ Allah’ın güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdirdiğini⁶⁵² ve göklerden su indirip ölü toprağa hayat verdiğini tereddütsüz olarak bildiklerini,⁶⁵³ zor durumda kaldıkları vakit dini yalnızca Allah’a has kıldıklarını,⁶⁵⁴ Allah adına yemin ettiklerini⁶⁵⁵ ifade etmektedir. Câhiliye Araplarının Allah inancına dair bunca âyetin yukarıda ifade edildiği üzere az sayıda olduğunu söylemek pek de doğru olmayacaktır kanaatindeyiz. Ayrıca mezkûr âyetlerin izahı mahiyetinde bilgiler barındıran gerek tefsirler gerek hadisler ve gerekse diğer çalışmalar, dönem müşriklerinin ibadet etmeseler dahi Allah inancına pratik hayatlarında bir şekilde yer verdiklerini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda ilgili konuya dair Câhiliye Araplarının Allah inancına hayatlarında belli oranlarda da olsa yer verdiği düşüncesinin yanlışlığını, Kur’ân’ı parçacı okumak ve birkaç âyete dayanarak çıkarımda bulunmak tutarsızdır şeklinde izah etmenin daha tutarsız bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira Câhiliye Devrinde Arapların, Allah’ın varlığını bilip bunu dilleriyle beyan ettikleri ancak korku, menfaat, vehme dayanan ta’zim, körü körüne taklid gibi nedenlerle şirke düştükleri ifade edilmektedir.⁶⁵⁶

⁶⁴⁷ Pak, Zekeriyâ, “Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: 5, sayı: 1, s. 325.

⁶⁴⁸ Pak, “Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, s. 326.

⁶⁴⁹ Zümer 39/3

⁶⁵⁰ Zuhuruf 43/81-82.

⁶⁵¹ Lokmân 31/25; Zümer 39/38.

⁶⁵² Ankebût 29/61.

⁶⁵³ Ankebût 29/63.

⁶⁵⁴ Lokmân 31/32.

⁶⁵⁵ Fâtır 35/42.

⁶⁵⁶ Özemer, Ahmet Yüksel, “Câhiliye Çağı Şirkinin Kalıntıları”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, cilt: 25, sayı: 1, s. 13.

Netice itibariyle mevcut veriler ışığında Câhiliye Araplarının Allah inancına sahip oldukları ve O'na pratik hayatta yer verdikleri ifade edilebilir. Öncelikle onlar, Allah'ı ulaşılması oldukça güç bir ilah addetmişler ve putların O'nunla insan arasındaki aracı işlevine sahip olduğunu beyan etmişlerdir. Ayrıca Allah'ın cin, melek gibi varlıklarla nesep ilişkisi içerisinde bulunabileceğini dile getirmişlerdir.⁶⁵⁷ Kur'ân'ın ortaya koyduğu çerçevede ise Câhiliye Araplarının Allah inancı, İslam'ın Allah inancıyla epey benzerliklere sahiptir. Bu minvalde Ankebût sûresi 61. âyetinde onların, gökleri ve yeri yaratanın, güneş ve ayı insanların hizmetine verenin Allah olduğunu bildikleri halde nasıl bâtıl yola sürüklendiklerine anlam verilemediği dile getirilmiştir. Buna mukabil bazı araştırmacılar dönem Araplarının zihnindeki Allah inancının zamanla bütünüyle silinmiş olduğunu, pratik hayatta bir karşılığının bulunmadığını dile getirmişlerdir. Kimi Araplar da Allah'a, hayatın başlangıcına kadar kendini gösteren bir varlık olarak anlam yüklemiş, kişinin dünya hayatı başladıktan sonra ipleri eline alanın dehr yani zaman olduğunu kabul etmişlerdir. Bütün bu anlatılar, dönem Araplarının tümüyle benzer bir Allah inancına sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır. Ancak onların atalarından kendilerine miras kalan inançlarında Allah, belirli şekillerde insan zihinlerindeki varlığını korumuş görülmektedir. Bu bağlamda Câhiliye Dönemi Arap toplumunun inanç sisteminin, Hz. İbrahim'den kalan tevhid inancının ilah algısıyla, ritüelleriyle mezc olarak yeni bir dini anlayışa evrildiği söylenebilir. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki putlar da Allah'tan bağımsız bir inancın objesi kabul edilmemiş, böylece Hz. İbrahim gibi atalardan miras kalan tevhid inancıyla daha sonraki süreçte putperestliği benimseyenlerin inançlarında ve uygulamalarında iç içelik meydana gelmiştir.

4.4. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Cin ve Melek İnancı

Câhiliye Arap toplumu, inanç sistemlerinde metafizik unsurlara yer verip vermeme noktasında birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim materyalist (dehriler) olarak addedilen kimi Araplar insan hayatını, içerisinde bulunulan zamanla sınırlı kabul etmiş ve zamana mutlak tayin edici rolü atfetmişlerdir.⁶⁵⁸ Buna karşın inanç dünyalarında Allah'ın yaratıcı ve yok edici niteliklere sahip olduğunu düşünenler ve melek, cin gibi türlü metafizik varlıkların mevcudiyetini kabul edenler de olmuştur.⁶⁵⁹ Fakat onların genelinin çok tanrıcı olmaları, zikredilen bu inançlardan ikincisinin Câhiliye Arapları

⁶⁵⁷ Sâffât 37/158.

⁶⁵⁸ Câsiye 45/24.

⁶⁵⁹ Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", s. 18.

arasında daha geniş bir zemine yayıldığını göstermektedir. Bu bağlamda müşrik Arapların tanrılar panteonunda Allah, tanrıların tanrısı konumunda yüce ve aşkın bir ilah olarak zirvede kabul edilmiştir. Bu konumundan ötürü Allah'ı ulaşılmaz gören Câhiliye Arapları bazı araçlara ve ilahlara ihtiyaç duymuşlardır.⁶⁶⁰ Dolayısıyla bu; ruhların, cinlerin ve putların bu ihtiyacı karşılama amacıyla araçlar edinilmesinde rol oynamıştır.⁶⁶¹ Cin ve meleklerin Araplar nezdindeki tek rolü bu değildir. Zira onların, korku ve sığınma duygularının etkisiyle cin ve melekleri Allah'a ortak koştukları ifade edilmiştir.⁶⁶² Cinlerden korkmalarından dolayı zihinlerindeki cin tasavvurunda tam bir netliğe sahip olmadıkları vurgulanan Arap kabilelerinden bazıları, kendilerinin koruyucuları olarak düşündükleri cinlere tanrılık atfetmişlerdir. Ayrıca bunların türbe, ağaç, taş veya kabilenin kutsal saydığı bir nesne ile somutlaştığı belirtilmiştir.⁶⁶³ Câhiliye Arapları arasında meleğin, tanrısal niteliğe sahip olduğu veya cinden daha üstün addedildiği, gözle görülemediği ve tapılmaya layık varlıklar olarak kabul edildiği aktarılmaktadır.⁶⁶⁴ Nitekim Nîsa sûresi 172. âyette Mesîh veya yakın meleklerin Allah'ın kulu olmaktan geri durmadıkları ifadesi, bazılarının Hz. İsa'yı tanrı kabul ettikleri gibi melekleri de ilah edindikleri şeklinde izah edilmiştir.⁶⁶⁵

Câhiliye Araplarının inanç sistemi içerisindeki unsurlar birçok yönden birbiriyle etkileşim içerisinde. Nitekim müşrik Araplar nezdinde putların, cin ve meleklerle bağlantılı oldukları ifade edilmektedir. Keza Tanrının hükümranlılığı altında bulunduğu ve onun tayin ettiği yetkileri kullandığı kabul edilen putların, Allah adına faaliyet gösterdiklerine ve onun eli mesabesinde addedildiklerine değinilmektedir. Ayrıca yaratıcılık vasfı istisna olmakla beraber Allah'ın bütün sıfatlarına sahip olduğu kabul edilen putların, Allah'ın kızları konumunda tasavvur edildiği de vurgulanmaktadır.⁶⁶⁶ Cinler de Allah ile nesep bağı bulunduğu düşünülen varlıklardandır. Ek olarak putperestlerin cinleri Allah'a ortak koşmalarının, putların bizatihi kendilerinin cin olduğu anlamına gelmeyeceği belirtilmiştir.⁶⁶⁷ Câhiliye Araplarının putlara tapma gerekçelerinden birinin, cinlerin onların içinde ikamet ettiğini düşünmeleri olduğu

⁶⁶⁰ Yûnus 10/18; Zümer 39/3, 43-44. Gündüz, "Cahiliyenin Kültürel Kodları", s. 19.

⁶⁶¹ Narin, "Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler", s. 66.

⁶⁶² Çelikkol, Yaşar, *Cahiliye Döneminde Mekke*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 153.

⁶⁶³ Doğan, "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri", s. 1098.

⁶⁶⁴ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 19.

⁶⁶⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, VII, 708-709.

⁶⁶⁶ Söylemez, "Cahiliye Arap İncında Putların Yeri", s. 47.

⁶⁶⁷ Watt, W. Montgomery, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 115.

zikredilmiştir.⁶⁶⁸ Lakin yeni nesillerin, atalarının putlara tazimlerinin temelindeki motivasyonu unutarak onları olduğu şekliyle taklit ettikleri ve böylece putların bizatihi ilah olduklarını düşünmeye başladıkları dile getirilmektedir. Bunlara binaen Câhiliye Dönemi Araplarının Allah’a inandıkları ancak cinleri de ilah olarak kabul ettikleri ve iyi geçinmek gerektiğini düşündükleri zikredilmektedir. Mekkeli Arapların izahını yapamadıkları her olayı cinlerle ilişkilendirdikleri, onlardan korktukları için onlara tanrılık atfettikleri ve taptıkları da belirtilmektedir.⁶⁶⁹ Ayrıca Kur’ân bazı insanların Allah ile cinler arasında soy birliği bulunduğuna inandıklarını ifade etmektedir.⁶⁷⁰ Bu çerçevede Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir görüşte müşriklerin Allah ile İblis arasında kardeşlik bağının bulunduğunu iddia ettikleri aktarılmıştır. Mücâhid ise bazı müşriklerin Allah ile cinler arasında nesep bağı kurma gayretinde olduklarını dile getirmiştir.⁶⁷¹ Vâhidî (ö. 468/1076), Kureyş kabilesi ve Arapların kökü addedilen Cüheyne, Benî Seleme, Huzâ’a ve Benî Müleyh’in “Melekler, Allah’ın kızlarıdır!” dediklerini nakletmiştir.⁶⁷² Müşriklerin Allah’a çocuk nispet ettiklerini gösteren diğer bir âyet de Hz. Muhammed’in, “Rahmân’ın bir çocuğu olsa en başta ben ibadet ederim. Lakin Allah böylesi yakıştırmalardan münezzehtir.”⁶⁷³ cümlesiyle ortaya konulmaktadır. Bu âyette gözetilen asıl amacın Allah’a atfedilen çocuk isnadının kesinkes yanlışlığını göstermek ve tevhid konusunda sağlam bir zemin oluşturarak maksadı en doğru şekliyle ifade etmek olduğu dile getirilmiştir.⁶⁷⁴ Seyyid Kutub da ilgili âyeti müşriklerin, melekleri Allah’ın kızları varsaydıkları ve onlara taptıkları şeklinde izah etmiştir.⁶⁷⁵ Konuyla ilişkili mezkûr ayetlerin tefsirleri, müşrik Arapların Allah inancına sahip olmakla beraber ona nesep tayin ettiklerini göstermektedir. Bu bağlamda müşriklerin, cinler gibi tanrısal addettikleri ve türlü suretlerle sembolleştirdikleri varlıkları Allah’a kıyasla daha yakın kabul ettikleri için öncelikli ibadeti onlar adına yerine getirdikleri belirtilmektedir⁶⁷⁶. Buna istinaden

⁶⁶⁸ Özemre, “Câhiliye Çağı Şirkinin Kalıntıları”, s. 13.

⁶⁶⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul 2018, *Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, s. 178-179.

⁶⁷⁰ Sâffât 37/158; Demircan, Adnan, “Câhiliye Tarihinin Kaynağı Olarak Kur’ân”, 3. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin (Ağrı Ekim 05-05 2019)*, s. 932-933; Tefsir âlimlerinin ilgili âyette yer alan “cinne” kavramıyla meleklerin kastedildiğini kabul ettikleri zikredilmektedir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 110.

⁶⁷¹ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, XIX, 645.

⁶⁷² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut 1981, XVI, 167.

⁶⁷³ Zuhurf 43/81-82.

⁶⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 458-459.

⁶⁷⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli’l-Kur’ân*, XXV, 3203.

⁶⁷⁶ Narin, “Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler”, s. 66.

müşriklerin Allah'ı ulaşılması çok güç bir varlık kabul ettikleri ve onunla ilişkisi olduğunu düşündükleri daha yakın ve somut varlıklara yöneldikleri söylenebilir.

Câhiliye Arap toplumu için cinler de melekler gibi özel bir konuma yerleştirilmiş ve onlar da tazimin ve ibadetin yapıldığı varlıklar haline getirilmiştir. Onların böylesi bir mevkiye yükseltilmeleri, cinlerin insanlara zarar verebilecek potansiyele sahip varlıklar olarak algılanması düşüncesine dayanıyor görünmektedir.⁶⁷⁷ Araplar da cinleri yücelterek ve onlara ibadet ederek korundukları kanaatini taşımaktaydılar. Câhiliye Arapları cinlerin, mezar ve terk edilmiş yerler gibi ıssız ve تنها bölgelerde yaşadıklarına inanırlardı. Nitekim bazı kimselerin cinlere sığınmalarının⁶⁷⁸ gerekçesi olarak şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Câhiliye Devrinde bir kimsenin, gece vakti ıssız bir vadide kendisine bir zarar dokunmasından korktuğunda, “Ben, kavminin sefihlerinden bu vadinin efendisine sığınmıyorum.” dediği rivayet edilmektedir. Bunu duyan cinlerin de kendilerini hem insanların hem de cinlerin efendisi addederek iyice kibre düştükleri dile getirilmektedir.⁶⁷⁹ Bu rivayete binaen tabiat, Câhiliye Arapları nezdinde insandan daha üstün muhtelif kuvvetlerle dolu olduğuna inanılan bir mekânı tanımlamaktadır. Onların, bu kuvvetleri de cin olarak niteledikleri, onların seslerini duydukları, nadiren de olsa onların tuhaf şekillerini görebildikleri aktarılmaktadır.⁶⁸⁰ İşte Araplar da tabiatın birçok yerinde bulunduklarını ve kendilerine zarar verebilecek güce sahip olduklarını düşündükleri bu varlıklardan korunmanın yolunun, onlara ibadet ederek tazimde bulunmaktan geçtiğine inanmışlardır. Lakin Arapların cinlere karşı tutumlarını yalnızca korku temelinde izah etmek yeterli olmayacaktır. Nitekim onların, cinleri Allah'a yakın varlıklar kabul ettikleri ve dolayısıyla kendilerini de O'na yaklaştıracaklarını düşündükleri ifade edildiği gibi⁶⁸¹ ilk sıralarda cinlere saygı duydukları ancak zamanla bu saygının yerine tapma davranışı sergilemeye başladıkları dile getirilmektedir.⁶⁸²

Câhiliye Arap toplumunda cinlerin şairlerle sıkı bir ilişki içerisinde bulundukları görülmektedir. Onlar, şairliği şiir okumanın ötesinde cinlerle iş birliğinde bulunmak ve gizemli varlıklarla iletişim halinde olmak şeklinde anlamış görünmektedirler.⁶⁸³ Bu

⁶⁷⁷ Demircan, “Cahiliye Tarihinin Kaynağı Olarak Kur'an”, s. 938.

⁶⁷⁸ Cin 72/6.

⁶⁷⁹ Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadisiyye, Riyâd trs., V, 404; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, V, 252; Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, V, 474-475.

⁶⁸⁰ Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 103.

⁶⁸¹ Asar, “Kur'an ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı”, s. 123.

⁶⁸² Tan, Zeki, “Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 32, s. 148.

⁶⁸³ Merdin, Saadettin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, s. 121.

bağlamda bir kişinin bütünüyle şair olarak kabul görmesinin, herkesle konuşmayı tercih etmediği söylenen cinlerin bir insanı seçip onunla konuşması ve onu kendisine layık görmesiyle üzerine atılarak göğsüne çıkıp o insanı kendisinin sözcüsü olmaya mecbur bırakmasıyla gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Geçmiş ve gelecekte haber verdiği inanan cinlerin, sesin sahibi görülmeksizin duyulan ve “hâtif”⁶⁸⁴ denilen bir sesle insanları uyarabildikleri de aktarılmaktadır. Dahası insan ve cin arasında sıkı bir ilişkinin meydana geldiği ve şairlerin kendi cinlerine “halîl: samimi arkadaş” şeklinde hitap ettiği de aktarılmaktadır. Ayrıca İslam öncesi dönemdeki şairlerin kabileleri içerisindeki konumlarının hayli yüksek olduğu kabul edilmektedir. Çünkü gerçek bir şairin yalnız barış zamanlarında değil; savaş zamanlarında da aktif bir role sahip olduğu görülmektedir. Dahası barış zamanında şairlerin, cinlerinden aldıkları bilgilerden ötürü kabilenin reisi konumunda bulundukları, savaş anında ise ordudaki bir savaşçıdan daha güçlü oldukları düşünülmüştür. Çünkü şairin düşmana söylediği şiirlerin savaşı başlamadan bitirebilecek etkiye sahip olduğu belirtilmiş, kimi şiirlerin ok ve mızrağa kıyasla daha fazla etki gücü taşıdığı dile getirilmiştir.⁶⁸⁵

Melekler de dâhil olmak üzere, görünmeyen varlıkların bütünü cin olarak tesmiye ettikleri ifade edilen Arapların inancında cinler, kabileler halinde yaşamakta, birbirleriyle savaşmakta ve bazı doğa olaylarının müsebbibi sayılmaktaydılar. Ayrıca onların insanları kaçırabildiklerine, öldürebildiklerine ve yılan, kedi, köpek ve inek şekillerine bürünebildiklerine inanılmakta⁶⁸⁶ cinlerle evlenen insanların bulunduğu kabul edilmekteydi.⁶⁸⁷ Bunlara ilaveten cinlerin insana musallat olmak veya bedenine girmek suretiyle kişinin aklî dengesinin bozulmasına ve cinnet gibi hastalıklara yakalanmasına sebebiyet verebileceği düşünülmekteydi. Nitekim veba hastalığı, cinlerin neden olduğu kabulünden hareketle “cinin mızrağı” şeklinde isimlendirilmiştir. Cinlere atfedilen bu niteliklerin yalnızca İslam öncesi dönemle sınırlı kalmadığı, İslam âlimlerinin ekserisinin cinlerin doğup büyüdüğüne, yiyip içtiğine, evlenerek sayılarının arttığına, uzun bir ömre sahip olduklarına ve öldüklerine inandıkları ifade edilmiştir.⁶⁸⁸

Câhiliye Araplarının meleklerin mevcudiyetine tamamıyla inandıkları lakin onların mahiyetine ilişkin birçok farklı ve yanlış inanca sahip oldukları ifade

⁶⁸⁴ Hâtif, klasik Arapça’da birinin konuştuğunu duymayı ancak onu görememeyi yani birinin gizliden konuşmasını ifade etmektedir. İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 63.

⁶⁸⁵ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 159-161.

⁶⁸⁶ Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 9.

⁶⁸⁷ Şahin, M. Süreyya, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 7; Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, s. 111-112.

⁶⁸⁸ Kılavuz, “Cin”, *DİA*, VIII, 9.

edilmektedir.⁶⁸⁹ Onların melek inancı, Allah ve cinlerden bağımsız değildir. Keza bazı tefsir âlimlerince cin kelimesi, melekleri de kapsayan bir anlam alanına sahiptir.⁶⁹⁰ Müşrikler, Allah'ın göndereceği peygamberin, yarı tanrısal olduğuna inandıkları⁶⁹¹ meleklerden olmasını temenni etmişlerdir.⁶⁹² Daha önce birçok kez değinildiği üzere cinlerin de tanrısal bir nitelikte tavsif edildiği bilinmektedir. İşte melekler de Câhiliye Arap toplumunda cinler gibi tanrısal özellik taşıdığı kabul edilen varlıklardan biridir. Nitekim İslam öncesi dönem Araplarının, Allah'ı, cinleri ve melekleri içerisine alan bir inanç sistemi benimsedikleri zikredilmektedir.⁶⁹³ Hatta meleklerin ortaya çıkışının, Allah'ın cinlerle hasımlık kurmasından ötürü olduğuna inananların bulunduğu da ifade edilmektedir.⁶⁹⁴ Daha açık bir deyişle Kinâne ve Huzâa kabileleri Allah'ın, cinlerin önde gelen kızlarıyla evlendiğini ve böylece meleklerin doğduğunu düşündükleri aktarılmaktadır.⁶⁹⁵ “Allah'ı bırakıp da kıyamete kadar kendisine cevap veremeyecek olan şeylere ibadet ve dua eden kimseden daha şaşkın kim vardır?”⁶⁹⁶ âyetinde müşriklerin Allah dışında taptıkları şeylerin meleklerle karşılık geldiği belirtilmektedir. Ayrıca meleklerin, gözle görülemediği ve cin kavramının kapsadığı manevî varlıklardan olduğu beyan edilmektedir. Bunlara ek olarak İslam öncesi dönemde Arapların taptıkları putların, meleklerin sembolleri sayıldıkları da vurgulanmaktadır. Müşriklerin bu putlara taparak meleklerin, kendilerine Allah katında şefaathane olacaklarını umdukları da zikredilmektedir.⁶⁹⁷ Bütün bu aktarılanlar Câhiliye Araplarının zihin dünyalarında meleklerin, cin kelimesinin muhtevası içerisinde bulunan bir varlığı ifade ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Nitekim İslam öncesi Arapların cin ve melek tasavvurlarının ele alındığı bu bölümün büyük bir kısmında melek kelimesinden ziyade cin kelimesi ön plana çıkmakta ve muhtelif şekillerde melekleri de ifade etmektedir. Bu minvalde mevcut veriler ışığında Câhiliye Arap toplumu nezdinde cin ve meleğin sıkı bir ilişki içerisinde olduğu, dahası cinlere atfedilen niteliklerin büyük oranda melekleri de kapsadığı söylenebilir. Örneğin meleklerin, putların sembolleri addedilmeleriyle cinlerin, putların içerisinde bulunmaları düşüncesi benzerdir. Buna ilaveten meleklerin Allah katında şefaathane

⁶⁸⁹ Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, s. 110.

⁶⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 110.

⁶⁹¹ Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, s. 112.

⁶⁹² Hicr 15/7; Furkân 25/7-8.

⁶⁹³ Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, s. 112.

⁶⁹⁴ Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, V, 20.

⁶⁹⁵ Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, s. 114.

⁶⁹⁶ Ahkâf 46/5.

⁶⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 121; Ateş, Süleyman, *Kur’ân Ansiklopedisi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2003, XIII, 173-174.

edebileceği inancıyla cinlerin kişiyi Allah'a yakınlaştırabileceği kabulü⁶⁹⁸ cin ve meleklerin benzer özelliklerine başka bir örneklemdir. Keza daha öncede değinildiği üzere putlar hem cinlerin, içerisinde bulunduğu nesneler olarak kabul edilmekte hem de meleklerin sembolü addedilmekte ve müşrik Araplar putları Allah'a yaklaşma vesilesiyle tazim ettiklerini dile getirmektedirler.⁶⁹⁹ Allah'ın cinlerle evlenmesi neticesinde meleğin ortaya çıkması düşüncesi de cin ve melek arasındaki diğer bir ilişkidir.⁷⁰⁰ Bununla ilgili Mücâhid'den şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Hz. Ebu Bekir, "Melekler Allah'ın kızlarıdır." diyen Kureyş kâfirlerine "Peki, anneleri kimdir?" deyince onlar da "cinlerin en şerefli olan dişileri" şeklinde cevap vermişlerdir.⁷⁰¹ Ek bilgi olarak müşrik toplumun meleklerle cinsiyet atfederken onların görülüp görülememesini dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Çünkü görülemediği için kız oldukları kabul edilen meleklerin, erkek olsalardı görülebileceklerine inandıkları aktarılmaktadır.⁷⁰² Câhiliye Araplarının, cinleri muhtelif özelliklerine göre isimlendirdikleri nakledilmekte ve meleğin de bu isimlerden biri olduğu zikredilmektedir. Bu çerçevede çocuklara musallat olduğuna inandıklarına "ervâh", her türlü kötülüğü yapabilecek yaratılıştaki olanlara "şeytan", çirkin işlerde ileri gidenlere "mârid" ve zikredilen bütün bu kötü niteliklerden arınmış olanlarına ise "melek" denilmektedir.⁷⁰³ Melek ve cin arasındaki ilişki İslam âlimleri tarafından tartışılmalı bir meseledir. Zira "Meleklerle, 'Âdem'e secde edin.' dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu."⁷⁰⁴ âyeti bağlamında İblîs'in melek mi yoksa cin mi olduğu konusunda ihtilafa düşülmüştür. O kadar ki Fahreddîn er-Râzî ilgili âyetteki bu meseleye yönelik yaklaşık beş sayfa tahsis etmiştir. Mutezile mezhebinin, İblîs'in meleklerden olmadığını, fakihlerin büyük çoğunluğunun ise onun meleklerden olduğunu kabul ettikleri aktarılmaktadır.⁷⁰⁵ Ayrıca "... O, cinlerdendi, Rabbinin emrinin dışına çıktı..."⁷⁰⁶ âyetinin de İblîs'in meleklerden olmadığına açık bir delil teşkil ettiği vurgulanmıştır.⁷⁰⁷

Câhiliye Araplarınca cin ve meleğin, birbiriyle güçlü bir ilişkiye sahip varlıklar olarak kabul edildiği söylenebilirse de bütünüyle aynıdır demek doğru olmayacaktır.

⁶⁹⁸ Asar, "Kur'an ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı", s. 123.

⁶⁹⁹ Zümer 39/3.

⁷⁰⁰ Karataş, "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", s. 114.

⁷⁰¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 168.

⁷⁰² Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yayınları, İstanbul 2004, s. 122.

⁷⁰³ Çelik, Hüseyin, "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul, Temmuz 1-3 2011), s. 320-321.

⁷⁰⁴ Bakara 2/34.

⁷⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 230-234.

⁷⁰⁶ Kehf 18/50.

⁷⁰⁷ Karaman, vdğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, III, s. 560-561.

Keza cinlerden seçkin kızların Allah ile evlenmiş oldukları düşünülürken meleklerin bu evlilikten ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Ayrıca cinlerin putların içinde oldukları ancak meleklerin putlarla sembolize edildikleri ifade edilmektedir. Son bir örnek olarak Arapların cinlerden korktukları ve bundan dolayı meleklerle sığındıkları zikredilmektedir.⁷⁰⁸ Netice itibarıyla İslam öncesi Arap toplumunun cin ve melekler arasında kayda değer bir bağın olduğuna inandıkları lakin birbirlerinden ayrıldıkları noktaların varlığını da kabul ettikleri söylenebilir.

Câhiliye Arap toplumunun cin ve melek tasavvurlarının mahiyetinin ele alındığı bu bölümde değinilmesi gereken önemli konulardan biri de, onların sahip olduğu bu inancın atalar dini ile olan ilişkisidir. Câhiliye Arap toplumunun Hz. Muhammed'in davetini reddederken öne sürdükleri tezleri olan atalarının dini, bir anda ortaya çıkarak yayılmış bir inanç sistemi değildir. Zira diğer başlıklarda birçok defa değinildiği üzere İslam öncesi dönemde yaşamış Arapların inanç kalıpları tümüyle kendine has özellikler barındıran bir sisteme karşılık gelmemektedir. Bu çerçevede onların cin ve melek inançları da şahsına münhasır denebilecek niteliğe sahip değildir. Bu noktada Câhiliye Araplarının Hz. İbrahim'den kalan dinin tahrif edilmiş haline iman ettiklerini söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira onlar Allah'a, meleklerle ve cinlere pratik hayatlarında belirli ölçülerde yer vermiş, kurban, telbiye, hac gibi ibadetleri de bozulmuş haliyle icra etmişlerdir. Başka toplumların geleneklerinden etkilenmek ve bunu kendi inanç sistemine eklemek, ilk ve saf olan inancın bozulmasına sebebiyet veren en başlıca unsurlardandır. Bu bağlamda daha önce ayrı bir başlıkta ele alınan Hz. İbrahim'den gelen tevhidî düşüncede yer alan cin ve melek inancının bozulmaya uğraması, müşriklerin Yahudi ve Hristiyanlarla etkileşim halinde olabileceklerine delil teşkil etmektedir.⁷⁰⁹ Nitekim müşrik Arapların melek tasavvurlarının Ehl-i Kitap'tan alındığı ve onların sahip oldukları bazı niteliklerinin olduğu şekliyle benimsendiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Tevrat'ta meleklerle atfen Allah'ın oğulları lafzının zikredildiği,⁷¹⁰ bu inancın Araplara naklinin ise Hicaz Yahudileri aracılığıyla gerçekleştiği lakin Yahudiler melekleri Allah'ın oğulları şeklinde nitelerken Arapların onları Allah'ın kızları addettikleri belirtilmektedir.⁷¹¹ Ayrıca Yahudiler'in Üzeyr'i, Hristiyanların da Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etmeleriyle Câhiliye Araplarının meleklerle Allah'ın kızları olarak

⁷⁰⁸ Karataş, "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", s. 113.

⁷⁰⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, VI, 738.

⁷¹⁰ Tekvin 6/1; Eyup 1/6; 2/1; Daniel 8/13; Kral II 22/19.

⁷¹¹ Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara 1998, s. 64.

inanmaları arasındaki benzerlik de dile getirilmektedir.⁷¹² Allah’a evlat nispet etme geleneği, yalnızca Yahudi ve Hristiyanlarla sınırlı değildir. Keza bu, eski dönemlerde özellikle kuzey bölgeleri olmak üzere Arabistan’ın birçok yerinde görülen bir durumdur. Dahası Arapların, Allah’a çocuk isnat etme geleneklerinin Eski Yunan, Roma ve Mezopotamya halklarının inanç sistemlerinde de bulunduğu ifade edilmektedir.⁷¹³ Câhiliye Araplarının Hz. İbrahim’den miras kalan tevhid merkezli inanç sistemini bazı saiklerin etkisiyle dönüşüme uğrattıkları ve onu tahrif ettikleri dile getirilmişti. İlginçtir ki Hz. İbrahim’in doğmuş olduğu Ur şehri ve çevresinde “İli” veya “An” adında, Allah’a ortak koşulan bazı ilahların, onun oğlu veya kızı olarak kabul edildikleri belirtilmekte ve buna dair çeşitli mitlerin mevcut olduğunu gösteren arkeolojik belgelerden söz edilmektedir.⁷¹⁴ Bu ifade, kendisine iman edilen ilah/ilahlara çocuk nispet etme davranışının oldukça eski devirlere kadar uzandığını ve geniş bir alanda yaşam alanı bulduğunu göstermektedir.

Netice itibarıyla Câhiliye Arap toplumunun genelinin inanç sisteminde cin ve melek gibi ruhanî varlıklar yer almış ve onlar, ilahlık ve yarı ilahlık gibi niteliklerle vasfedilmişlerdir. Bu varlıklara Allah’a yaklaşma ve birtakım olumsuz durumlardan korunma gibi amaçlarla tapılmıştır. Ayrıca cin adının melekten daha genel bir manaya geldiği ve melek kelimesini içerdiği belirtilmiştir. Bu varlıklara Allah ile nesep bağı da tayin edilmiş, cinlerle Allah’ın evlenmesi neticesinde meleklerin ortaya çıktığı dile getirilmiştir. Onların gözle görülemediği fakat tabiatın hemen her köşesinde yaşadıkları da ilgili dönem Araplarının zihin dünyalarında yer almıştır. Son söz olarak Câhiliye Arap toplumunun Hz. İbrahim’den gelen tevhid merkezli inanç sistemini ticari ve sosyal ilişkiler vasıtasıyla tanıştıkları toplumların dini geleneklerinden etkilenecek dejenere ettikleri ancak tamamıyla ortadan kaldırdı(a)madıkları ve böylece Hz. İbrahim’den miras kalan dinin birtakım inanç ve ibadet unsurlarının, putperestliğin değerleriyle iç içe geçmiş senkretik bir inanç biçimi şeklinde tezahür ettiği ifade edilebilir.

4.5. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Bazı Tapınma Nesneleri

İslam öncesi Arap toplumunun tanrılık atfettiği birtakım varlıkların belirli nesnelerle somutlaştırılarak ibadete mesnet kılındıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları

⁷¹² Karataş, “Kur’ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”, s. 116.

⁷¹³ Sarıkçıoğlu, Ekrem, “Kur’an’a Göre Müşrikler ve Putperestler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1986, cilt: 1, sayı: 1, s. 28.

⁷¹⁴ Ringgren, Helmer, *Religions of the Ancient Near East*, London 1973, s. 6, 52.

taşlar, ağaçlar, güneş, ay ve yıldızlardır.⁷¹⁵ Arapların bizatihi bu nesnelere tazim etmedikleri, aksine cinler âlemi kapsamında bulunduğunu kabul ettikleri kimi varlıkları bu nesnelerle somutlaştırarak onları yücelttikleri ifade edilmektedir.⁷¹⁶ Fakat onlar, bu nesnelerin bizatihi kendi varlıklarıyla tanrıya karşılık gelmediğini düşünmekte ancak tanrısal bir gücün içlerinde barındığına inanmaktaydılar.⁷¹⁷ Bu bağlamda dünya üzerinde yaşayan hiç kimsenin taşın bizatihi taş olması hasebiyle tapmadığına, o taşlarda ilahi bir ruhun mevcudiyetine inanıldığı için onlara tazimde bulunulduğuna vurgu yapılmaktadır.⁷¹⁸

Câhiliye Dönemi Arap Yarımadası içerisinde Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik gibi dinlerin haricinde bilhassa Güney Arabistan havzasında güneş (ana tanrıça), ay (baba tanrı) ve yıldızlara (Zühre-oğul tanrı) tapınma geleneğinin epey yaygın olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹⁹ Arabistan yarımadasında güneşe tapınmaya ne zaman başladığı bilinmemekle beraber İslam Öncesi Arap toplumunun özellikle ay ve güneşi ilahlaştırdıkları belirtilmekte ve onlar arasında Abdüşşems (güneşin kulu/kölesi) adının da İslamiyet'in zuhuruna kadar yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir.⁷²⁰ Ayrıca Hz. İbrahim'in doğduğu bölge halkının güneş, ay ve yıldızları ilah olarak gördükleri ve onlara ibadet ettikleri nakledilmektedir.⁷²¹ Pek çok araştırmacı, muhtelif tanrı isimlerinin bu üç tanrıya nispet edilen sıfatlardan biri olduğu kabulünü benimsemektedirler. Dahası güneş, ay ve yıldız merkezli tanrı inanç sisteminin kaynağının Babil olduğu ve bu inancın Güney Arabistan'da ortaya çıkışının Sâbiîler'in ve Keldânîler'in etkisine dayandığı beyan edilmektedir.⁷²² Fakat Arapların yıldız ve gezegenleri ilah olarak vâsfetmeleri geleneğinin sadece Keldânîler gibi toplumlar vasıtasıyla yaygınlık kazandığını söylemek de doğru olmayacaktır. Zira yıldız ve gezegenlere tapma, kuzeyden güneye bütün Arabistan'da yaygın olan bir kültürdür.⁷²³ Güney Arabistan'da yer alan yıldız tapma

⁷¹⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 336; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 215-216; Döner-Özcan, "Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân", s. 102.

⁷¹⁶ Doğan, "Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri", s. 1098.

⁷¹⁷ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtîlerin Etkileri", s. 359; Karataş, "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", s. 106.

⁷¹⁸ Sarıkcıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", s. 29.

⁷¹⁹ Usta, İbrahim, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 35.

⁷²⁰ Çağrı, Mustafa, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 316-318; Güç, Ahmet, "Güneş", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 291.

⁷²¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, IX, 354-364.

⁷²² Çağrı, Mustafa, "İslâm'dan Önce Araplar'da Din", *DİA*, İstanbul 1991, III, 317; Döner-Özcan, "Bazı Din-Inanç ve Kültürlerde Rahmân Kavramının Tarihi Serencamı", s. 146; Adıgüzel, Şükran, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2015, s. 35.

⁷²³ Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, Adam and Charles Black Publishers, London 1894, s. 134-135.

geleğinin de bölgenin ilk dini olmayıp dışardan geldiği, diğer bir deyişle bu inancın gelenek aktarımı vasıtasıyla başka toplumlardan aktarıldığı beyan edilmiştir.⁷²⁴ Maînliler, Hadramutlular, Katabânîliler ve Sebeliler de güneşin tanrısal bir kimliğe sahip olduğuna inanmış, onu bir tanrıça veyahut ay tanrısının kızı olarak kabul etmişlerdir.⁷²⁵ Daha önce birçok örneği verilen Nebâtîler ve Mekke bölgesi Arapları etkileşimi noktasında Nebâtîlerin de gök cisimlerine ulûhiyet atfettiklerine dair bilgiler de mevcuttur.⁷²⁶

Süreyyâ, Merih, Süheyl, Utârid, Aslan ve Zühal gibi muhtelif yıldızları takdis eden Araplar nezdinde Şi'ra yıldızı ayrı bir öneme sahip olmuştur.⁷²⁷ Bu minvalde Necm sûresi 49. âyette geçen “Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur.” ifadesini kimi müfessirler müşrik Arapların Şi'râ yıldızına taptıkları şeklinde açıklamaktadır.⁷²⁸ Himyer ve Huzâa kabilelerinin taptığı parlak bir yıldız olan Şi'râ'ya⁷²⁹ ilk tapan kişinin Huzâa kabilesinden biri veyahut onların lideri konumunda yer aldığı kabul edilen Ebû Kebşe olduğu rivayet edilmektedir.⁷³⁰ Ayrıca onun, Hz. Muhammed'in anne tarafından dedelerinden biri olduğu zikredilmektedir. Bundan ötürü müşrikler Hz. Muhammed'e Ebu Kebşe'nin oğlu demişler ve “Bu Ebu Kebşe'nin oğlundan çıktığımız nedir?” şeklinde ifadeler kullanmışlardır.⁷³¹ Mısırlılar da bu yıldızla tapmışlar, o doğduğu vakit Nil nehrinin daha bereketli olduğuna inanmışlardır.⁷³² Câhiliye Araplarının inanç sistemlerinde yer alan Zühre yıldızı da Şi'râ yıldızı gibi tarih boyunca çeşitli toplumların değer verdiği ve taptığı bir yıldız olmuştur. Keza bu yıldızın kökenlerinin Suriye ve Asur mitolojisinde yer alan Asterut'a dayandığı ve Aster, Aştar ya da İşter şeklinde isimlendirilen bir tanrıya karşılık geldiği belirtilmektedir. Kuzeyde dişî olarak kabul edilen bu yıldızın Güney Arapları arasında erkek addedildiği de ifade edilmektedir. Ayrıca Aster ismine Güney kabilelerinden olan Maînliler, Sebeliler, Hadramutlular ve Katabânîliler'dan kalan kitabelerde rastlandığı da dile getirilmektedir. Dahası bu tanrının Asurlular, Babilliler, Ken'ânîler, İbraniler ve Habeşliler gibi kavimlerden kalan metinlerde de Aster, Aşter ya da Atar gibi isimlerle anıldığı görülmekte ve ona inanıldığı kabul edilmektedir.⁷³³ Bu bağlamda Câhiliye Arapları daha önce belirtildiği üzere kökenleri kadim zamanlara kadar

⁷²⁴ Nöldeke, Theodor, “Arabs (Ancient)”, *ERE*, I, 660.

⁷²⁵ Çağrı, “Arap”, *DİA*, III, 316-318; Güç, “Güneş”, *DİA*, XIV, 291.

⁷²⁶ Gündüz, “Câhiliye Dönemi Arap Putperestliği”, s. 46.

⁷²⁷ Çağrı, “İslâm'dan Önce Araplar'da Din”, *DİA*, III, 317.

⁷²⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV, 55; Ayrıca bkz. Çelikkol, *Câhiliye Döneminde Mekke*, s. 154-156.

⁷²⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XXII, 85-86.

⁷³⁰ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 219; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 49-50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 649; Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebî's-Suûd*, V, 229-230.

⁷³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 62.

⁷³² Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, VI, 39.

⁷³³ Çağrı, “İslâm'dan Önce Araplar'da Din”, III, 317.

uzanan yıldızlara tapınma kültürünü gelenek aktarımı vasıtasıyla Güney Arabistan merkezinde benimsemiş ve inanç sistemlerine dâhil etmişlerdir.

“Gece ve gündüz, güneş ve ay O’nun işaretlerindendir. Eğer gerçekten Allah’a tapıyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah’a secde edin.”⁷³⁴ âyetini izah sadedinde müşrik Arapların putperest tasavvurlarının, gök cisimlerinin kutsallığını da içerisinde barındıran bir sisteme karşılık geldiğine işaret edilmektedir. Bu itibarla İslamiyet öncesi dönemde güneş, ay ve Zühre’yi (Aster/İştar) merkeze alan bir üçlü tanrı inanç sisteminin Güney Arabistan’da yer aldığı ve zamanla böylesi inançların Hicaz bölgesine yayıldığı ifade edilmektedir.⁷³⁵ Keza Câhiliye Araplarının güneşle ilişkilendirdikleri putlara güneş doğarken, tam tepedeyken ve batarken günde üç defa secde ettikleri ve onlar için namaz kıldıkları nakledilmektedir. Nitekim İslamiyet, şirk merkezli bu inancı ortadan kaldırmak gayesiyle zikredilen bu üç vakitte namaz kılmanın yasaklandığını bildirmektedir.⁷³⁶ Dolayısıyla bu yasaklama müşrik Arapların mezkûr inanca sahip olduklarına işaret etmektedir.

Bu örneklerin sayısını artırmak mümkün olmakla beraber burada değinilmesi gereken asıl nokta Câhiliye dönemi Arap toplumunun gezegenlere tapmaları meselesidir. Nitekim tarih boyunca birçok toplum tarafından ilah olarak kabul edilen gezegenler, müşrik Araplarca da benzer bir konuma yerleştirilmiş görünmektedir. Onlar, yalnızca putlara tapmamışlar, putlarla özdeşleştirdikleri cinlere, meleklerle ve bunların yanı sıra bazı gök cisimlerine kutsiyet atfetmişlerdir. Lakin gök cisimlerine tapınma kültürü Hicaz sınırlarında ortaya çıkmıştır demek doğru olmayacaktır. Nitekim Hz. İbrahim’in kavmi, Mısır halkı ve daha birçok toplumun bu geleneği benimsediği görülmektedir.⁷³⁷ Arabistan’ın da hemen her bölgesinde benimsenmiş olan bu inanç, insanoğlunun birbirini etkileyerek ortak bir zihin dünyası oluşturmaya önemli bir örnektir. Zira yukarıda da değindiğimiz üzere bir şeye tapınmanın bir başlangıcı ve bu tapınmayı etkileyen unsurları olmalıdır. Bu bağlamda insanoğlunun etkileşimi sonucu bu inanç yaygınlık kazanmış ve vaktiyle tevhid inancına sahip olan Câhiliye Araplarına kadar sirayet etmiştir.

⁷³⁴ Fussilet 41/37.

⁷³⁵ Karaman, vdğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV, 712-713.

⁷³⁶ Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, II, 215; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, VI, 336; Adıgüzel, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, s. 35.

⁷³⁷ Gökyüzü ve gezegenlerin kutsiyet ifade ettiğinin düşünülmesine dair bkz. Döner, “Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi: Mâide Sûresi 112-115. Âyetleri Örnekleme”, 201-218.

4.6. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Ahiret İnancı

İslam öncesi devirde Arapların ahiret inançlarının mahiyetine ilişkin yapılan araştırmalardan elde edilen veriler, ilgili dönem insanını iki gruba ayırmayı gerekli kılmaktadır.⁷³⁸ Birinci grubun kabulü, Kur’ân’ın bazı âyetleri delil gösterilerek Câhiliye devrinde ahiretle alakalı kavramların tam anlamıyla mevcut olmadığı tezinden hareketle Arapların ölüm sonrası yaşama dair kayda değer bir inancı benimsemedikleri şeklindedir. Buna mukabil ikinci grubun düşüncesi, Câhiliye Araplarının öte dünyayla ilişkili bazı kavramlara sahip oldukları, bunların İslam’ın ahiret inancıyla benzer yönleri bulunduğu ve Câhiliye şiirinin de bu kabule ciddi bir dayanak teşkil ettiği ve dolayısıyla müşrik Arapların zihinlerinde ölüm ötesi yaşam düşüncesini taşıdıkları algısıdır.⁷³⁹

Câhiliye Araplarının ahiret inancını benimsedikleri söyleminin temelde dayandırıldığı ifadelendirme şu şekildedir: Onların inancına göre bir kişi öldüğü vakit yıkanır, kefenlenir ve kabre yerleştirilirdi. Daha sonra onun kabrine bineği getirilirdi. O binek mezarın başında ayak ve kafası bağlanmış bir halde bırakılırdı. “el-Beliyye” olarak adlandırılan bu bineğe ölünceye dek yiyecek ve su verilmezdi. Böylece ölen kişinin tekrar dirildikten sonra bineceği hayvanı kendisiyle beraber ahirette hazır olacağına inanılırdı. Lakin bu uygulama icra edilmezse dirilen kişinin yaya bir şekilde haşr olacağı düşünülürdü.⁷⁴⁰ Bu rivayete istinaden Câhiliye Araplarının ahirete, kıyamete ve dahası haşre inandıkları dile getirilmiştir. Himyerlilerin, vefat edenleri defnettikleri mağaraların önünde putların bulunduğu ve kişilerin öte dünya yolculuklarının o putlar aracılığıyla güvenli hale geleceğine inandıkları da, Câhiliye Araplarının ahiret inancının varlığına delil olarak zikredilmiştir.⁷⁴¹

İslam öncesi Arap toplumunun ahiret inancı taşıdığını benimseyenlerin en önemli delilleri arasında Arap şiiri yer alır. Örnek vermek gerekirse Câhiliye devri şairlerinden olan Selâme b. Cendel (ö. 608)⁷⁴² ve Esved b. Ya’fer’den (ö. 610)⁷⁴³ ölüm sonrası hayatın varlığına dair şu beyitleri nakledilmiştir:⁷⁴⁴

⁷³⁸ Çelikkol, *Cahiliye Döneminde Mekke*, s. 127.

⁷³⁹ Çakmak, Fikrullah, “Câhiliye Şiirinde Ahiret İnancı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, sayı: 20, s. 121.

⁷⁴⁰ İbn Habîb, Ebu Ca’fer Muhammed, *Kitâbu’l-Muhabber*, Dâru’l-Afâki’l-Cedîd, Beyrut trs., s. 323.

⁷⁴¹ Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, s. 16.

⁷⁴² Temîm kabilesine mensup ve kendi döneminin önde gelen şairlerinden biridir. Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *eş-Şi’r ve’s-Su’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1958, I, 272-273.

⁷⁴³ Temîm kabilesine mensup ve kendi döneminin önde gelen şairlerinden biridir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Su’arâ*, I, 255.

⁷⁴⁴ Döner-Özcan, “Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân”, s. 98.

Bize övündünüz, süvarileri öldürmenizle ve bir süvarinin sözü beni ve dilimi harekete geçirdi.

Acele ettiniz bize getirmede, aleyhinize iki delili. Rahmân dilerse bağlar, dilerse salıverir. O, sağlam kemikleri kırandır ve isterse onları yeniden bir araya toplar ve yeniden ayırır. (Selâme b. Cendel)

Ebû Kebşe bana dirileceğimizi mi vaat ediyor? Çürüğün ve pasın dirilmesi nasıl olur? Ölümün beni geri getirmesi güç mü? Kemiklerim çürüdüğünde beni yeniden dirilmesi O, Rahmân'a haber veren kimse değil mi? Oruç ayını terk ettiğimi, Öyleyse Allah'a söyle, içkimin beni alıkoyduğunu. Öyleyse Allah'a söyle, yemeğimin beni alıkoyduğunu. (Esved b. Ya'fer)⁷⁴⁵

Câhiliye şiirlerinde ölüm sonrası yaşamla alakalı birtakım kavramların yer aldığı görülmektedir. Örnek olarak Kur'ân'da, farklı manaları ihtiva etmekle beraber ahirete dönüşü ifade eden *rucû'*, hesap veya hesap gününe karşılık gelen *hesab*, kişinin dünyada yaptıklarının karşılığını ahirette görmesi bağlamında *cezâ*, ahiret yaşamının ilk safhasını ortaya koyan *ihyâ* ve ölüm sonrası yeniden diriliş anlamındaki *nüşur* kelimeleri zikredilebilir. Kur'ân'da çeşitli manaları arasından ahireti ifade eden anlamları verilen bu kelimelerin Arap şiirlerinde uhrevi hayat manasını ihtiva edecek şekilde kullanıldığı yerler mevcuttur.⁷⁴⁶

Câhiliye Araplarında bir kimsenin vefatı üzere defnedilmesi ve yapılması gerektiği düşünülen diğer uygulamalar onların ahiret inançlarının varlığına argüman olarak öne sürülmektedir. Bu bağlamda ölünün temizlenmesi için yıkandığı, güzel bir şekilde kefenlendiği, cenazesinin geçtiği yerlerde insanların ayağa kalktığı, kabri başında kişiye güzel sözler söylendiği, ölen kişinin nerede bulunduğuna yönelik soruya "Hicret etti." yani mekân değiştirdi şeklinde cevap verildiği, kabrine birtakım eşyaların konulduğu, kabre su döküldüğü, kabrin yanına kendisini ahirette taşıyacağı bineği olan beliyyesinin konulduğu ifade edilmekte ve bütün bunların İslam öncesi dönemde yaşayan Arapların ölümden sonraki hayata iman ettiklerinin kanıtı olduğu dile getirilmektedir.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Döner-Özcan, "Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân".

⁷⁴⁶ Detaylı bilgi için bkz. Çakmak, "Câhiliye Şiirinde Ahiret İnancı".

⁷⁴⁷ Söylemez, Mehmet Mahfuz, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1, s. 74-89.

Câhiliye Araplarının putlara tapma sebeplerinden biri olduğu ifade edilen şefaât algısı da onların ahiret inancına sahip olabileceklerini göstermektedir. Lakin âlimler, Araplar nezdinde bu putların şefaât edeceğini düşündükleri yerin dünya mı yoksa ahiret mi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıca özellikle Mekkî âyetlerde zikredilen ahirete dair kavramlara müşrik Arapların itiraz etmemeleri, onların bu kelimelere yabancı olmadıkları şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁴⁸

Şimdi de Câhiliye Araplarının ahiret inancına sahip olmadıkları kabulünü benimseyenlerin görüşlerini aktarmak konuyu her yönüyle görmek açısından faydalı olacaktır. İslam öncesi Arap toplumunun geneli nezdinde ahiret inancının var olduğu ifade edilmekle beraber toplumun ileri gelen kimselerinin tekrardan diriliş, yargılanma ve ölüm sonrası hayat gibi konularda ciddi bir şüphe içinde bulundukları dile getirilmektedir.⁷⁴⁹ Câhiliye Araplarından bazılarının ahiret inancına sahip olmadıkları birçok âyetle sabittir. Bu çerçevede hayatın yalnızca mevcut dünya yaşamı ile sınırlı olup yeniden dirilmenin gerçekleşmeyeceği,⁷⁵⁰ Allah'ın ölüleri diriltmeyeceği,⁷⁵¹ çürümüş kemiklerin ilk hallerine dönmelerinin mümkün olmayacağı,⁷⁵² ölülerin asla diriltilmeyeceği⁷⁵³ ve insanın, toprak olduktan sonra yeniden yaratılmayacağı⁷⁵⁴ söylemleri onların ahirete iman etmediklerini açıkça ortaya koymaktadır. Şunu ifade etmeliyiz ki Neml sûresi 67-68. âyetlerde Araplar, ahireti inkâr ederken atalarına atıfta bulunmaktadır. Keza onlara söylenenlerin vaktiyle atalarına da söylenmiş olduğunu ancak şimdiye dek gerçekleşmediğini ifade ettikleri beyan edilmektedir.⁷⁵⁵ Diğer bir deyişle Câhiliye Arapları Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerden bazılarının kendi atalarını diriliş ve kıyamete karşı uyardıklarını bilmekteydiler. Bu durum onların, İslam'ın bazı inanç prensiplerinden haberdar olduklarını göstermektedir. Fakat buna rağmen Araplar, kendi atalarına yapılan uyarıların karşılık bulmadığı gerekçesiyle “Bunlar öncekilerin masallarıdır, Muhammed bunları toplayıp bize aktarıyor.” demişlerdir.⁷⁵⁶ Daha da ileri giderek atalarının öldükleri günden beri diriltilmediklerini, yeniden dirilmeyle korkutulmalarının boşa bir çaba olduğunu, zira kendilerinin de ölüm

⁷⁴⁸ Söylemez, İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, s. 92, 96.

⁷⁴⁹ Gündüz, “Cahiliyenin Kültürel Kodları”, s. 20.

⁷⁵⁰ En'âm 6/29.

⁷⁵¹ Nahl 16/38.

⁷⁵² İsrâ 17/49; Mü'minûn 23/82; Yâsîn 36/78; Naziât 79/10-11.

⁷⁵³ Tegâbün 64/7.

⁷⁵⁴ Ra'd 13/5; Neml 27/67-68; Secde 32/10.

⁷⁵⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, XVIII, 112.

⁷⁵⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, XX, 2662-2663.

sonrası dirilmeyeceklerine inandıklarını dile getirdikleri aktarılmaktadır.⁷⁵⁷ Tekrardan diriltilmeyi eskilerin masalları addeden Arapların, ölüm sonrası yaşamın varlığına dair aktarıların geçmiş kavimlerden silsile halinde kendi zamanlarına kadar ulaştığını düşündükleri ifade edilmektedir.⁷⁵⁸ Burada çok önemli bir husus vardır ki o da gelenek aktarımıdır. Bu minvalde Câhiliye Arapları iman etmedikleri ve hakikatine inanmadıkları ahiret inancının gelenek aktarımı aracılığıyla nesilden nesle intikal ettiğini ifade etmektedirler. Lakin onlar, başka ataları eleştirirken kendi atalarının dinini sorgulama noktasında zayıf kalmış görünmektedirler. Nitekim Câhiliye Arapları atalarının yolunun kendilerine yeteceğini söylerken Kur’ân onlara “Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?”⁷⁵⁹ şeklinde hitap etmiş ve onları özeleştiri yapmaya davet etmiştir. Fahreddîn er-Râzî bu konuda ataları taklit etmenin yalnızca hak ve hakikati bulmuş âlimler için mümkün olacağını beyan etmiştir.⁷⁶⁰ Buna binaen atalarının akıl kullanma noktasında yetersiz olabileceklerini bilerek onların peşinden gitmeye devam etmenin tutarsızlık ve bozulmuşluğun en üst seviyesi olduğu dile getirilmiştir.⁷⁶¹ Hülâsa tarih boyunca pek çok insanın atalarının peşinden bilerek veya bilmeyerek gittiği Kur’ân tarafından ortaya konulmaktadır. Fakat Kur’ân, o insanların bağlı bulunduğu inanç sistemlerini sorgulamalarını da istemektedir. Nitekim tarih boyunca hakikati kendine temellük eden birçok toplum gelip geçmiştir. Birbirinden taban tabana zıt inançların benimsendiği farklı toplumlar dahi atalarını kutsayarak hakikatin kendi ellerinde olduğuna inanmak istemişlerdir. Fakat Kur’ân, hak ve hakikate ulaşmanın birtakım sıkıntılı süreçleri de beraberinde getireceğine işaret etmektedir. Çünkü meydana gelmesi ve benimsenmesi oldukça uzun yıllar alan geleneğin birtakım yanlışları barındırabileceğini kabul etmek ve sorgulamaya başlamak insan için oldukça zordur. Nitekim Kur’ân, tarih boyunca birçok peygamberin reddedilme gerekçelerini, insanların bağlı bulundukları atalarının dininden vazgeçememeleri, onları eleştiriye tabi tutamamaları şeklinde izah etmektedir.⁷⁶²

Netice itibarıyla Câhiliye Araplarından ahireti inkâr eden, yeniden yaratılmaya inanmayan ve bu mesele konusunda peygamberle mücadele eden bir topluluk vardı. Fakat

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 131.

⁷⁵⁸ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vdğr., trs., X, 427.

⁷⁵⁹ Bakara 2/170; Mâide 5/104.

⁷⁶⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, 7.

⁷⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, III, 16-17.

⁷⁶² Bakara 2/170; Mâide 5/104; En’âm 6/148; A’râf 7/28, 70, 173; Yûnus 10/78; Hûd 11/62, 87, 109; Yûsuf 12/40; Nahl 16/35; Kehf 18/5; Enbiyâ 21/53, 54; Furkân 25/18; Şuarâ 26/74, 76; Kasas 28/36; Lokmân 31/21; Sâffât 37/69; Zuhrûf 43/22-24; Necm 53/23.

bu topluluk Arapların bütününi oluşturmamaktaydı. Tam tersine bu kimseler Mekke’de seçkin insanlardan oluşan küçük bir gruba karşılık gelmekteydi.⁷⁶³ Bu bağlamda ahirete inananlar ve inanmayanlar olarak sınıflandırılan Araplardan her iki grubun dayanak noktaları atalarından miras kalan inanç sistemleridir. Zira ahiretin varlığına inananların kabir başında beliyye kurbanı uygulamaları, ölünün birtakım eşyalarını kabrin yanına bırakmaları gibi gelenekleri atalarından görüp öğrendikleri ritüellerin devamı niteliğindedir. Ahirete iman etmeyenlerin gerekçeleri de vaktiyle atalarının da kendileri gibi ahiret inancıyla sınılandıkları lakin onların da inanmaktan geri durdukları ve hala dirilmedikleri tezine dayanmaktadır. Bu çerçevede Câhiliye Arap toplumunun ahiret inanç sistemi Hz. İbrahim’den kalan tevhid inancı, çevre toplumların gelenekleri ve Yahudi ve Hristiyanların ahiret tasavvurlarının bir karışımıdır. Bu, atalar dini ve gelenek aktarımının, insanın ölüm sonrası hayatına dair oldukça önemli denebilecek bir inanç unsuruna etkisini göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

4.7. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Namaz İbadeti

“Salât” kelimesi çoğu dilbilimci nezdinde “dua”, “tebrik” ve “yüceltme” anlamlarına gelmektedir. Asıl manasının belirli bir ibadete karşılık geldiği söylenen salâtın bütün dinlerde bulunan lakin dinden dine farklılık gösteren bir ibadeti ifade ettiği beyan edilmektedir.⁷⁶⁴ Nitekim “... Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut...”⁷⁶⁵ âyetine istinaden salâtın İslam öncesi dinlerde yer alan rükûlu, secdeli bir ibadeti tanımladığı zikredilmektedir.⁷⁶⁶ Câhiliye Araplarının da aşına oldukları bilinen salâtın “Beytullah’ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpırmaktan ibarettir...”⁷⁶⁷ âyetine binaen onlar tarafından dejenere edildiği ifade edilmektedir.⁷⁶⁸ Buna karşın Mücâhid ilgili âyeti farklı bir açıdan değerlendirmiş ve müşriklerin, Hz. Muhammed’in namaz ve tavafını karıştırmak amacıyla ıslık çalıp el çırpıptıklarını, Mukâtil b. Süleymân ise Hz. Muhammed’in namazını bozmak için yaptıklarını zikretmiştir. İbn Ömer’den gelen bir rivayete göre ise müşrik

⁷⁶³ Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, s. 105.

⁷⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 285.

⁷⁶⁵ Hac 22/26.

⁷⁶⁶ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 22.

⁷⁶⁷ Enfâl 8/35.

⁷⁶⁸ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 23; Kaynaklarda, Câhiliye müşriklerinin hemen hepsine nispet edilen bu ibadetin Kureyş’in ileri gelen belirli bir zümresine has olduğu bilgisine de yer verilmektedir. Bkz. Dindi, Korkut, “Kur’an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, cilt: 30, sayı: 2, s. 241.

Araplar yanaklarını yere koyarlar ve el çırparak ıslık çalarlardı.⁷⁶⁹ Abdullah b. Abbas müşrik Arapların yaptıkları bu hareketleri bir ibadet biçimi olarak nitelendirmiştir. Ayrıca onların ıslık çalıp el çırpmalarının namaz türünden olduğunun kabul edildiği de belirtilmiştir.⁷⁷⁰ Bu görüşlere ek olarak müşrik Arapların erkek ve kadınlarının el ele tutuşarak Kâbe'nin çevresinde dolaştıkları ve ıslık çalıp ellerini birbirine vurdukları nakledilmektedir. Bu fiillerin ibadet olduğunu dile getirdikleri ve yaptıkları bu hareketleri alkışladıkları zikredilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed Kâbe'ye gelip ibadet etmek istediğinde onların bu tür davranışlarda bulunduklarına ve gürültü yaparak huzur kaçırdıklarına ve hatta bunu ibadet saydıklarına değinilmiştir.⁷⁷¹ Kısaca İslam öncesi dönemde Arapların Kâbe'ye yönelerek ibadet ettikleri lakin huşu içerisinde bulunmaktan ziyade bir tür eğlence ve gösteri icra ettikleri ve buna salât dedikleri söylenebilir.⁷⁷² Görüldüğü üzere Kur'an, Müslümanların namazı bağlamında müşriklerin salâtlarını tenkit etmektedir. Yine Kur'an'da Hz. İbrahim'in ifa ettiği namazın rükû ve secdeyi ihtiva eden bir ibadet olduğuna değinilirken müşriklerin salât dedikleri ibadetin yalnızca ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibaret olan tahrif edilmiş bir ritüele karşılık geldiği ifade edilmiştir.⁷⁷³

Izutsu, namazın şekilsel olmasa da mana bakımından Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi yıllarına kadar uzandığını belirtmektedir. O, Hz. Muhammed'in, Mekke halkının dindar addedilen bazı kimseleri gibi her yılın birkaç gününde Mekke civarında yer alan Hira mağarasında uzlete çekildiğinin bütün sahih hadislerle sabit olduğunu dile getirmektedir. Izutsu, bu hadislerdeki uzlete zühdi hareketleri de ifade eden *tehannüs* denildiğini, bunun da İslam'dan önceki namaza karşılık geldiği tespitinde bulunmaktadır.⁷⁷⁴ Yine Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653), Hz. Muhammed'e peygamberlik verilmeden iki sene öncesinden başlayıp üç yıl boyunca namaz ibadetini ifa ettiği rivayet edilmektedir. O, bu ibadeti Rabbinin kendisini yönelttiği tarafa doğru ifa ettiğini ve bunu Allah için yerine getirdiğini söylemiştir. Ayrıca akşam ile gecenin sonuna kadar olan vakitler arasında bir namaz kıldığını söylediği nakledilmektedir.⁷⁷⁵ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Ebû Zer el-Gıfârî'ye dair aktarılan bu rivayetler namazın,

⁷⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 71-72.

⁷⁷⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 164.

⁷⁷¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XI, 160-168; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 390.

⁷⁷² Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 23; Soysaldı, Mehmet, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011), s. 151.

⁷⁷³ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 23.

⁷⁷⁴ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 140.

⁷⁷⁵ Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 132.

onun zihninde bir karşılığı olduğuna işaret etmekle beraber İslam'ın namaz ibadetiyle benzerliğini veya farklılığını ortaya koymaktan uzaktır. Nitekim bu ibadetin mahiyetine dair herhangi bir rivayete rastlanılmamaktadır.⁷⁷⁶ Hz. Muhammed'in namazın farz kılınmasından önceki süreçte Kâbe'de kuşluk namazı kıldığı rivayeti de ihtilafa konu olmuş ve Ebû Zer el-Gıfârî rivayeti gibi İslam öncesi devirdeki namazın muhtevasını detaylandırmamıştır.⁷⁷⁷ Benzer şekilde Câhiliye döneminde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in (ö. 606) namazını Beyt'e yönelerek kıldığı aktarılmakta, Kus b. Saîde'nin (ö. 600) de namaz kılan kimselerden olduğu zikredilmektedir.⁷⁷⁸ Lakin bu kimselerin uyguladıkları salâtın ne şekilde icra edildiğine dair elde net bir verinin bulunmuyor olması, Câhiliye Arap toplumunun namaz ibadetinin biçiminin mahiyetini muğlak bırakmıştır.

Netice itibariyle Câhiliye döneminde namaz uygulamasına dair eldeki en sarîh verinin Enfâl sûresi 35. âyete dayandığı görülmektedir. Lakin bu âyette salât kelimesinin bütünüyle namazı kastettiğini gösteren açık bir delil mevcut değildir. Yine de eldeki diğer rivayetlerle kıyaslandığında bu âyetteki salâtın İslam öncesi dönem insanının namazına işaret ediyor olabileceği söylenebilir. Diğer bir deyişle namaz İslam öncesi devirde Câhiliye Arapları tarafından bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Hatta onların namazlarında rükû ve secdenin bile bulunduğunu ve bu yönüyle İslam'ın namaz uygulamasına oldukça benzerlik arz ettiğini dile getirenler de olmuştur.⁷⁷⁹ Lakin yukarıda değinildiği üzere bu tür bilgiler âlimlerin ittifak ettiği meseleler arasında değildir. Bu tartışmalar bir yana İslam öncesi Arap toplumunda namazın bilindiği ve ifa edildiği düşüncesi daha tutarlı görünmektedir. Ancak burada kastedilen namaz Hz. İbrahim'den miras kalanla birebir aynı değildir. Zira böyle olsaydı ilgili konuya dair tartışmaların yapılması anlamsız olurdu. İşte bu noktada İslam öncesi namaz ibadetinin Câhiliye Araplarınca bozulmaya uğratarak farklı bir biçim kazandığı, dolayısıyla Enfâl sûresi 35. âyetin onların bu inancının boş bir ritüele karşılık geldiğini izah sadedinde nüzul edilmiş olabileceği ifade edilebilir.⁷⁸⁰ Son söz olarak İslam öncesi devirde Arapların, Hz. İbrahim'den tevarüs eden namazı dönüşüme uğrattıklarını, içeri boşaltarak onu ıslık çalma, el çırpma gibi düzensiz

⁷⁷⁶ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 24.

⁷⁷⁷ Palabıyık, M. Hanefi, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", *Akademik Siyer Dergisi*, 2020, cilt: 1, sayı: 2, s. 15-16.

⁷⁷⁸ Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları", s. 149.

⁷⁷⁹ Karaalp, Cahit, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1, s. 178.

⁷⁸⁰ Bkz. Ateş, Süleyman, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunda Dini Düşünce ve İbadet", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011).

bir ibadete çevirdiklerini ve Hz. Muhammed'in de bu ve benzeri bozulma yaşayan inanç ve ibadet unsurlarını aslî haline irca etme çabasında bulunduğunu söyleyebiliriz.⁷⁸¹

Câhiliye Araplarının inanç ve ibadet uygulamalarına dair buraya kadar ele alınan bölümlerde müşrik Arapların çevre kabilelerden ve farklı inançlardan etkilenecek Hz. İbrahim'den miras kalan dinin unsurlarını bozdukları aktarılmıştı. Bu unsurlardan biri olan salatın da benzer bir değişime maruz kaldığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Lakin İslam öncesi dönemde salata dair hemen her rivayet ihtilafa konu olmuştur. Bazıları müşrik Arapların namazdan haberdar olduklarını ifade ederken bazıları ise tamamıyla unuttuklarına inanmışlardır. Hz. İbrahim'de namazın karşılığının ele alındığı bölümde onun namazının mahiyetinde de kapalı kalan yönler bulunmakla beraber İslam'ın böylesine önem atfettiği bir ibadetin çok ciddi bir etki olmaksızın unutulması hayli zor görünmektedir. Ancak diğer ibadet ve inanç unsurlarının hemen hepsinin dönüşüme uğraması gibi namaz ibadetinde de bozulmaların yaşanması gayet tabiidir. İşte bu noktada bozulan inanç unsurlarının gelenekleştirilerek yeni nesle intikal ettirilmesi, aslî olanı tamamıyla ortadan kaldırmamakla birlikte farklılaştırmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki aslî olan tümüyle silinip gitmemekte, aksine yeni inanç ve ibadet asıl olanın üzerine bina edilmektedir. Bu yeni binada yeni nesillerin zihin dünyalarında asıl olarak yer almakta ve atalar dini insan üzerindeki baskın gücünü bir kez daha ortaya koymaktadır.

4.8. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Oruç İbadeti

Oruç (savm) kelimesi sözlüklerde “imsâk etmek”, “halden hale geçmeyi terk etmek”, “susup konuşmamak”, “rüzgârın dinmesi”, “ayakta dikilip duran” ve “yem yemeyen hayvan” gibi anlamlara gelmektedir. Dinî bir terim olarak ise oruç (savm), “fecrin doğmasından güneşin batışına kadar olan süre zarfında insanların oruca niyetli bir şekilde onu bozan şeylerden kendilerini uzak tutmalarını” ifade etmektedir.⁷⁸²

Oruç, İslamiyet öncesi toplumların birçoğunda yer alan köklü ritüellerden biri olarak kabul görmektedir.⁷⁸³ Nitekim Müslümanların saygı ve hürmet gösterdiği ve

⁷⁸¹ Cahiliye Araplarının Hz. İbrahim'den tevarüs eden namazı bozulmaya uğratarak uygulamaya devam etmeleri ifadeleri bize ait bir çıkarım/kabul olması hasebiyle bütünüyle doğrudur denilemez. Zira ilgili konu üzerinde tam bir ittifakın bulunmaması ve türlü ihtilafların yaşanması, bizim savımızı da bu ihtilafların bir parçası haline getirmektedir. Bkz. Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları”, s. 151.

⁷⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 122; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, 74; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 21-23.

⁷⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 378.

içerisinde Kur'ân'ın indirildiği ifade edilen Ramazan ayına Câhiliye Araplarının da büyük değer verdiği ve bu ayı züht, itikâf, fakirleri doyurma gibi ibadetlerle geçirdikleri zikredilmektedir.⁷⁸⁴ Bu bağlamda oruç, Hz. Muhammed'in risâleti sonrasında ortaya çıkmış bir ibadete karşılık gelmemektedir. Keza Câhiliye Araplarının, türlü münasebetle ilişkide bulundukları Yahudiler ve Hristiyanlar aracılığıyla oruca aşına oldukları bilinmektedir.⁷⁸⁵ Dahası eldeki veriler Câhiliye Araplarının oruç ibadetine aşına olmalarının ötesinde bu ibadeti uyguladıklarını da göstermektedir. Nitekim İslam öncesi dönemde müşrik Arapların recep orucu, savm-u sumt (susma orucu) ve âşûrâ orucu gibi oruç çeşitlerine günlük hayatlarında yer verdikleri dile getirilmektedir.⁷⁸⁶ Onların, işlemiş oldukları günahlara kefarete sayılması, kıtlık yaşanmaması ve şükrande bulunması gibi amaçlara binaen Recep ayında oruç tuttıkları nakledilmektedir.⁷⁸⁷ Ayrıca Hira'ya çıktıkları zaman inzivaya çekilerek bir gün boyunca konuşmadan durmayı ifade ettiği kabul edilen savm-u sumt/samt “صوم الصمت” orucunu ifa ettikleri rivayet edilmektedir.⁷⁸⁸ Keza Hz. Muhammed'in “İhtilâm olduktan sonra yetimlik yoktur, bir gün geceye kadar sükût etmek de yoktur.”⁷⁸⁹ sözünden böylesi bir uygulamanın var olduğu ancak İslam tarafından yasaklandığı anlaşılmaktadır. Yine İslam öncesi dönemde Araplar arasında âşûrâ günü oruç tutma geleneğinin yaygın olduğu zikredilmektedir.⁷⁹⁰ Hatta Hz. Aişe ile babasının, Kureys'in aşura gününde oruç tuttuğunu ve Hz. Muhammed'in de onlara uyararak o gününü oruçla geçirdiğini dile getirdikleri aktarılmaktadır.⁷⁹¹ Ek olarak ifade edilmelidir ki aşura günü oruç tutma kültürünün, Hz. Nuh'tan itibaren Sâmi dinlerin bütününde var olan ve Hz. İbrahim'den beridir kendisine önem atfedilip Câhiliye Arapları tarafından uygulanan bir ritüele tekabül ettiği beyan edilmektedir.⁷⁹² Buna mukabil Muharrem ayının onuncu gününü oruçlu geçirmeyi adet haline getiren Kureyşlilere bu geleneğin Yahudilerden intikal ettiği söylenmektedir.⁷⁹³

⁷⁸⁴ Dindi, Emrah, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 2, s. 31.

⁷⁸⁵ Cerrahoğlu, İsmail, “Kur'an-ı Kerim'de Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1970, cilt: 9, sayı: 100-101, s. 265.

⁷⁸⁶ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 28

⁷⁸⁷ Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi (Tahirü'l-Mevlevi)*, nşr. Abdullah Işıklar, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963, s. 102.

⁷⁸⁸ Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Riyaz Zirikli-Süheyl Zekkar, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 116.

⁷⁸⁹ Ebü Dâvûd, “Vesâyâ” 9.

⁷⁹⁰ Aydın, *Mekke Döneminde İbadet*, s. 29.

⁷⁹¹ Tahirülmevlevî, “Müşriklik ve Müslümanlıkta İbadet”, sad. Emine Peköz, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı: 11, s. 320.

⁷⁹² Yavuz, Yusuf Şevki, “Âşûrâ”, *DİA*, İstanbul 1994, IV, 24.

⁷⁹³ Tahirülmevlevî, “Müşriklik ve Müslümanlıkta İbadet”, s. 320-321.

Orucun geçmiş dönem toplumlarıyla ilişkisine dair zikredilen “... Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı...” âyeti, bu çalışmanın temel mesajlarından biri olan gelenek aktarımına önemli bir kaynaklık teşkil etmektedir. Zira mezkûr âyetin içeriği oruç ibadetinin yalnızca İslamiyet sonrası döneme hasredilemeyeceğini ve geçmişteki birçok toplumun bu ibadetle memur kılındığını göstermektedir. Zira tarih boyunca neşet etmiş birçok dinin muhtevasında oruç ibadeti yer almış ve uygulanmıştır.⁷⁹⁴ Nitekim Elmalılı, orucun yalnızca bir topluma yüklenmediğini, bu ibadetin öteden beri uygulanageldiğini ifade etmiştir.⁷⁹⁵ Yahudi ve Hristiyanların da sorumlu tutuldukları bu ibadet de birtakım değişimler yaptıkları ve bunun neticesinde olumsuz eleştiriye mesnet kılındıkları görülmektedir. Bu çerçevede Yahudilerin de Ramazan ayında oruç ibadetiyle mükellef tutuldukları ancak bunu terk ederek yalnızca Firavun’un boğulduğu gün olduğunu iddia ettikleri, tek bir günde bu ibadeti yerine getirdikleri belirtilmektedir. Ramazan orucunu ifa etmekle mesul olan Hristiyanlar da bir keresinde oldukça şiddetli bir sıcakla karşılaşmış ve bu orucu her yılın aynı mevsimine aktarmışlardır. Üstelik “Biz onun vaktini artıralım.” diyerek mevcut ibadet zamanına on gün daha ilave yapmışlardır. Bir rivayete göre de hasta olan hükümdarları iyileştirdiği takdirde yedi gün oruç adağında bulunmuş ve Hristiyanlar bu yedi günü de oruçlarına dâhil etmişlerdir. Daha sonra gelen bir hükümdarın da “Geriye ne kalmış sadece üç gün. Onu da (tutup) orucu elli güne tamamlayın.” dediği ve böylece kendi elleriyle vakti ve kaç güne tekabül ettiği belli olan oruç ibadetine dönüşüme gittikleri nakledilmiştir.⁷⁹⁶ Diğer bir rivayete göre de şiddetli sıcak ve soğuk onların yolculuk ve geçimlerini olumsuz yönde etkilemekteydi. Böylece onlar bu orucu ilkbahar ve kış arasında bir vakte tayin ederek üzerine yirmi gün ilavede bulunmuşlardır.⁷⁹⁷ İşte “Onlar, âlimlerini ve ruhbanlarını rablar edindiler.”⁷⁹⁸ âyetinin de kastettiği anlamlardan birinin, Hristiyanların bu davranışlarına karşılık geldiği ifade edilmiştir.⁷⁹⁹ Bu noktada gelenek aktarımına dair çok önemli bir husus izah edilmelidir. Zira Hristiyanların orucun zamanında değişikliğe gitmeleri, yeni nesillerin kendilerine güven temin etmek amacıyla bu otuz günlük orucun bir gün öncesi ve bir gün sonrasını da oruca ilave etmeleriyle neticelenmiş ve daha sonraki nesiller de bu yolu takip

⁷⁹⁴ Yitik, Ali İhsan, “Oruç”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 414- 416.

⁷⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 23.

⁷⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, V, 75.

⁷⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 379; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi ’l-Kur’ân*, III, 124.

⁷⁹⁸ Tevbe 9/31.

⁷⁹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, V, 75.

etmişlerdir. Böylece onların oruç ibadeti elli güne ulaşmıştır.⁸⁰⁰ Hristiyanların günlük yaşamlarında pratize ettikleri bu uygulamanın benzerinin Câhiliye Arap toplumunda da yer aldığı söylenebilir. Onların bu uygulaması, İslam terminolojisinde nesî kavramıyla karşılık bulmaktadır. Sözlüklerde “geciktirmek, artırmak, ilavede bulunmak, ertelemek” gibi anlamlara gelen bu kelime,⁸⁰¹ terim manası itibarıyla, haram bir ayı, haram olmayan başka bir aya tehir etmeyi ifade etmektedir.⁸⁰² Ayrıca nesî kavramının, haram addedilen bazı aylarda savaşa ruhsat verebilmek ve hac mevsimini belirli bir vakte sabitleyebilmek amacıyla kamerî takvimin yerine şemsi takvimi ikame ederek ikisini denk hale getirmek ve bu uygulama esnasında ilave edilen ay veyahut gün sayısı manasında kullanılan bir kelime olduğu da zikredilmiştir.⁸⁰³ Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere nesî, birtakım mazeretlere istinaden tatbik edilir hale gelmiş bir uygulamadır. Bu mazeretlerden biri Haram aylarda savaşmanın yasak olmasından ötürü kimi kabilelerin herhangi bir saldırı da bulunamamaları veya saldırdıkları takdirde hoş karşılanmamalarıdır. Diğer bir mazeretin ise Câhiliye Araplarının tarımsal, ekonomik ve toplumsal faaliyetlerinin ve ayrıca Mekke’de ifa edilen hac ibadetinin vakitlerini tayin etmek gayesiyle kullandıkları kamerî takvimi mevsimlere göre sabit hale getirme ihtiyacından ileri geldiği söylenmektedir.⁸⁰⁴ Şayet bu çalışma merkezinde özellikle değinilmesi gereken mesele nesî uygulamasının gerekçesinden öte, bu faaliyetin bir ibadetin tayin olunmuş aslı vaktini değiştirmeyi gerekli kılması durumudur. Zira Hristiyanların da birtakım mazeretlere istinaden oruç ibadetinin zamanını başka bir vakte aktardıkları zikredilmişti. Fakat Câhiliye Araplarının haram ayların vakitleri üzerinde oynama yapmaları, Hristiyanların müşrik Araplar üzerinde etkili olmalarının bir sonucudur demek doğru olmayacaktır. Nitekim birtakım rivayetler, Câhiliye Araplarının böylesi bir uygulamaya pratik hayatlarında yer vermelerini Yahudilere dayandırmaktadır. İnsanın insan üzerindeki etkisi bağlamında gelenek aktarımına önemli bir veri sunan bu meseleye göre müşrik Arapların kullandıkları nesî uygulaması, onlara Yahudilerden intikal etmiştir.⁸⁰⁵ Bu bağlamda Arapların dört ayı haram kapsamına dâhil ettikleri ve bu geleneğin de Hz.

⁸⁰⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 153-154.

⁸⁰¹ Fayda, Mustafa, “Câhiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesî”, *Hiz. Peygamber'in Vedâ Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul Kasım 2-3 2019), s. 119.

⁸⁰² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 57.

⁸⁰³ Fayda, “Câhiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesî”, s. 119.

⁸⁰⁴ Çelikkol, *Cahiliye Döneminde Mekke*, s. 152; Fayda, “Câhiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesî”, s. 119; Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XI, 449-457. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 202; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, X, 1653.

⁸⁰⁵ Fayda, “Câhiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesî”, s. 122.

İbrahim ve Hz. İsmail'den beridir yürürlükte olan bir hüküm olduğu bilinmektedir.⁸⁰⁶ Onların, Hz. Muhammed'in risâleti sonrası da dâhil olmak üzere haram aylar olan Muharrem, Receb, Zilkade ve Zilhicce'ye uzun yıllar boyunca saygı duydukları görülmekte⁸⁰⁷ ve bu ayları nesîye tabi tutmaya başlamaları İslamiyet'ten 450 yıl önceye tarihlendirilmektedir.⁸⁰⁸ Buna mukabil Câhiliye Araplarının, İslamiyet'in zuhurundan yaklaşık 200 yıl önce Yahudilerden, aylara gün ekleme yöntemini öğrendikleri ve kullanmaya başladıkları da diğer bir görüşü temsil etmektedir.⁸⁰⁹ Bu minvalde nesî uygulamasının gelenek aktarımı noktasında Câhiliye Arap toplumunun atalar dininin bir parçası olmaya başlamasını müşrik Arapların, etkisi altında kaldıkları Yahudilere atfetmek mümkündür. Ayrıca onların haram ayları malum vaktin dışında bir zamana tayin ettikleri ve kendi yolundan gidenlere de vacib olanın kendi uyguladıkları olduğunu söyledikleri ifade edilmektedir. Kısaca özetlersek nesî kültürünün Câhiliye Arapları arasında ortaya çıkması, etkileşimde bulundukları Yahudilere dayanmaktadır. Daha sonraki süreçte de benimsedikleri bu kültürün yeni nesillere de aktarıldığı ve asıl olanın kendi yaptıkları işe karşılık geldiğini söylemeleri neticesinde müşrik Arapların atalar dininde nesînin yer ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bu aylara hürmet göstermenin temelinin de Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e kadar uzandığı bilinmektedir.⁸¹⁰ lâkin daha önceki bölümlerde de örnekleri verildiği üzere onların asıl olan inanç unsurunu idame ettirmekle birlikte birtakım saiklerin etkisiyle o inanç üzerine ekleme veya çıkarma yaptıkları ve senkretik denebilecek mahiyette bir din tasavvuru inşa ettikleri söylenebilir. Tekrardan oruç meselesine dönersek İslam öncesi dönemde Arapların Recep orucu, Savm-u Sumt ve Aşura orucu tuttuklarına dair rivayetler mevcuttur. Yahudilere farz kılındığı bilinen aşura orucu, Câhiliye Araplarınca da tutulmuştur. Bu günde oruç ibadetini yerine getirmenin faziletine dair sahih hadisler de mevcuttur. Dahası Hz. Muhammed'in de peygamberlik öncesi dönemde bu orucu ifa ettiği, Müslümanlar Ramazan orucuyla emrolunana kadar da bu orucu hem kendisinin hem de hem de sahabilerin tutmuş oldukları aktarılmaktadır.⁸¹¹ Bu minvalde aşura orucu muhtelif toplumların icra ettikleri ortak bir ibadete karşılık gelmektedir. Burada değinilmesi gereken meselelerden biri de bu ibadetin atalar dini olarak yeni nesillere/toplumlara aktarılması ve bunu müteakip

⁸⁰⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XVI, 58; Suyûtî, *ed-Dürrü 'l-Mensûr*, VII, 350.

⁸⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 89-90.

⁸⁰⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 2003, II, 857, 1171-1172.

⁸⁰⁹ Birûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011, s. 112.

⁸¹⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XVI, 58-59; Suyûtî, *ed-Dürrü 'l-Mensûr*, VII, 350.

⁸¹¹ Yavuz, "Âşûrâ", *DİA*, IV, 24-25.

Allah tarafından da onaylanması şeklindeki ihtimaldir. Zira aşura gününde oruç tutma geleneğinin Câhiliye Araplarına Yahudilerden intikal etmiş olabileceği dile getirilmişti. Ayrıca Kureyş'in de bu günde oruç tuttuğu, Hz. Muhammed'in de onların yolunu takip ederek o günü oruçlu geçirdiğine değinilmişti.⁸¹² Bu bağlamda kökü Yahudiliğe dayanan aşura orucunun daha sonra Câhiliye Araplarına intikal ettiği, Hz. Muhammed'in de dönem insanının bu uygulamasını benimseyerek atalarının yaptığı şekilde bu ibadeti uyguladığı söylenebilir. Nitekim Hz. Muhammed "...Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım..."⁸¹³ diyerek kendisinin de beşeri özellikler taşıdığını beyan etmiştir. Dolayısıyla onun da diğer insanlar gibi etkileşime açık bir varlık olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. O'nun peygamberlik vasfına sahip olması hasebiyle diğer insanlardan ayrılan yönleri elbette vardır. Lakin bu onun insani vasıflardan tamamıyla azat olduğu anlamına da gelmemektedir. Şayet Hz. İbrahim'in ay, güneş ve yıldızlara taptıkları bilinen kavminin bu inancından etkilenmiş olabileceği kabulü bu duruma önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Zira En'am sûresi 76-79. âyetlerde zikredilen meselede Hz. İbrahim'in bu gök cisimlerini rab edindiği fakat daha sonra bunların kalıcı olmadıklarını fark edince Allah'ı idrak ettiği vurgulanmaktadır. Taberî de bu görüşe olumlu yaklaşmış ve buna delil olarak ilgili âyetteki "Eğer rabbim beni doğru yola sevk etmeseydi, yemin olsun ki, sapkın kavimden olurum."⁸¹⁴ ifadelerini delil olarak zikretmiştir.⁸¹⁵ Hz. İbrahim'e dair böylesi bir görüşün doğruluğunun tartışılması bir yana, mevcudiyeti dahi insanın içinde yaşadığı veyahut farklı münasebetlerle etkileşime girdiği toplumlardan etkilenmesi ihtimalinin insan zihnindeki yerini göstermesi noktasında oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca Hristiyanların kendilerine farz kılınan Ramazan orucunun günü ve zamanında değişiklik yapmaları ve yeni gelen nesillerin de bu değişimi benimseyerek gelenekleştirmeleri, Hristiyanlık merkezinde atalar dininin insanın inanç dünyasını nasıl değiştirebileceğine önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Zira her dönemde vuku bulması olası görünen bu tür vakıalar, kimi zaman öylesine güç kazanabilir ki asıl olan batıl, batıl olan asıl yerine ikame edilebilir. Keza Hz. Peygamber döneminden saf olarak taşınan dini bir unsurun, ara bir dönemde birtakım saiklerin etkisiyle dönüşüm yaşayarak yeni nesillere aktarılması ve ilk halinin yerini tutması gibi durumlar, Kur'an'ı ve nüzul dönemini anlama noktasında ciddi problemler doğurabilir.

⁸¹² Tahirülmevlevî, "Müşriklik ve Müslümanlıkta İbadet", s. 320-321.

⁸¹³ Kehf 18/110.

⁸¹⁴ En'am 6/77.

⁸¹⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, IX, 361-362; Döner, "Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi: Mâide Sûresi 112-115. Âyetler Örneği", s. 208.

Çünkü bu durumun imkân dâhilinde olduğu, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den tevarüs eden dini inanç sisteminin, Câhiliye Araplarına gelinceye dek nasıl bir hâl alabildiğine dair aktarılan misaller bağlamında ortaya konulmaktadır.

4.9. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Hac İbadeti

İslamî literatüre göre hac, temeli Hz. Âdem devrine kadar uzanan bir ibadettir.⁸¹⁶ Buna karşın Reşîd Rızâ (ö. 1935), haccın mekânı olan Kâbe'nin ilkten inşasını Hz. İbrahim'e dayandırmış ve Beytullah'ın Allah tarafından Hz. Âdem döneminde gökten yere indirildiği vb. rivayetlerin senetlerinin sahih olmadığını ve muhtevalarının Kur'ân'a ters düştüğünü ifade etmiştir.⁸¹⁷ Ayrıca hac ibadetini ilk defa intaç ve icat eden kişinin Hz. Muhammed olmadığı, bu ibadetin İslam öncesi dönemlere, dahası kadîm toplumlara kadar dayandığı belirtilmiştir. Hatta Kur'ân'ın sosyo-kültürel bir vasata inzal olması cihetinden hac ibadetini ilgili dönem insanının din tasavvurları ve teamülleri kapsamında belirli bir forma dönüştürdüğü vurgulanmıştır.⁸¹⁸ Konu sınırları dışına çıkılacağından ötürü bu tartışmalara uzun uzadıya girilmeyecektir. Bu çerçevede Kâbe'nin kimin döneminde inşa edildiği bir yana dursun, Kâbe'yle ilişkili olarak icra edilen hac ibadetinin Câhiliye Arapları nezdindeki karşılığını görmek bu çalışmanın temel tezi olan atalar dininin insan üzerindeki hegemonyasına dair hayli önemli veriler sunacaktır kanaatindeyiz.

Örnekleriyle beraber mükerrer olarak ifade edildiği üzere Câhiliye Dönemi Araplarının inanç sistemi, Hz. İbrahim'den tevarüs eden tevhid inancının bozulmuş, dönüşüme uğratılarak idame ettirilmiş biçimiydi. Bu bağlamda Hac da Câhiliye Araplarının pratik hayatlarında var olan ve İslamiyet'in neşet ettiği dönemde Mekke halkı tarafından hâlihazırda icra edilmeye devam eden bir ritüeldi. Fakat onların uyguladığı hac ibadeti, zamanla aslî niteliklerini yitirerek tahrife uğramış bir ibadet halini almıştı. Nitekim Hz. Muhammed'in bu gibi bozulmaya maruz kalmış inanç ve ibadet unsurlarını aslî şekline irca etmek gayesiyle çaba gösterdiği beyan edilmişti.⁸¹⁹

Hac ibadeti, Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e kadar olan süreçte Kur'ân'ın onaylamadığı birtakım dönüşümler geçirmiştir. Bu değişimlerin neliğini izah etmek

⁸¹⁶ Özeydın, Abdülkerim, "Hac", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 386.

⁸¹⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I, 465-467.

⁸¹⁸ Dindi, Emrah, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'ân'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, cilt: 21, sayı: 1, s. 578, 587, 627-629.

⁸¹⁹ Akpınar, Ali, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmi Toplantı 23-24 Kasım 2012*, İstanbul 2015, s. 64-65.

Câhiliye Araplarının atalar dininde haccın mahiyetini ve bunun İslamiyet'in hac anlayışıyla farkını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu minvalde Arap kabilelerinden bazıları tevekküle aykırı olduğunu düşündükleri azığı hac ve umreye gelirken yanlarında getirmemişlerdir.⁸²⁰ Nitekim yanlarında azık olmaksızın hacca gelen ve “Biz, mütevekkil kimseleriz.” diyen bazı Yemenlilerin daha sonra dilendikleri ve kimi zamanda insanlara zulmettikleri, onların mallarını izinsiz aldıkları rivayet edilmektedir. Buna istinaden “...Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdır...”⁸²¹ âyetinin, zikri geçen Yemenliler hakkında nazil olduğu söylenmektedir.⁸²² Ayrıca müşrik Araplardan kimileri ibadete aykırı olduğu gerekçesiyle ihramdan başlamak üzere hac bitinceye kadar ticaretle ilgilenmemişlerdir.⁸²³ Kur’ân bu uygulamanın yanlışlığını izah mahiyetinde hac mevsiminde ticaret yapmanın herhangi bir sakıncası olmadığını beyan etmektedir.⁸²⁴ İslam öncesi Arap toplumunun haccı ifa ederken hiç konuşmadıkları ifade edilmektedir.⁸²⁵ Bu, ilgili dönem Araplarının Kâbe’nin yanındaki namazlarının (salat) ıslık çalmak ve el çırpıktan ibaret olduğunu söyleyen âyeti⁸²⁶ akla getirmektedir. Câhiliye Araplarında namaz ibadetinin mahiyetini ele aldığımız bölümde, mezkûr âyette geçen salat kelimesinin namaza da hamledildiği ifade edilmişti. Ancak ibadete karşılık gelecek şekilde de zikredilen salat kavramının hac ibadetine karşılık kullanılma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Zira Abdullah b. Abbas müşriklerin ıslık çalıp el çırpmalarının Kâbe’yi tavaf esnasında vuku bulduğunu dile getirmektedir.⁸²⁷ Bu bağlamda müşrik Arapların hac ibadeti esnasında hiç konuşmama kültürleri, onların ıslık çalmalarına sebebiyet vermiş olabilir. Lakin bu ihtimalin doğruluğunu bertaraf eden türlü rivayetler de mevcuttur. Zira Mücâhid ilgili âyeti yorumlarken müşriklerin, Hz. Muhammed’in namaz ve tavafını karıştırmak amacıyla ıslık çalıp el çırtıklarını, Mukâtil b. Süleymân ise Hz. Muhammed’in namazını bozmak için yaptıklarını zikretmiştir.⁸²⁸

⁸²⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 373.

⁸²¹ Bakara 2/197.

⁸²² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, 183.

⁸²³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, 185; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 391.

⁸²⁴ Bakara 2/198.

⁸²⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 348.

⁸²⁶ Enfâl 8/35.

⁸²⁷ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XI, 164.

⁸²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, VII, 21-22.

Hiz. Muhammed ve ashabının yalnızca Allah adına dile getirdikleri telbiye, Câhiliye Araplarınca şirk unsurlarını da içermekteydi.⁸²⁹ Zira onların telbiyelerinden biri şöyledir:

Buyur Allah'ım! Buyur!

Buyur! Senin ortağın yoktur! Ancak bir ortağın vardır, o da senin hükmündedir.

Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin!⁸³⁰

Müşrik Arapların hemen hemen bütün inanç unsurlarıyla iç içe bulunan putperestlik tasavvurları, telbiyenin yanı sıra ihrama da etki etmiş ve onlar ihrama putlar adına girmişlerdir.⁸³¹

Mekke'ye hac ibadetini yerine getirmek amacıyla dışardan gelen müşrik Araplar Harem için ya özel elbise satın alırlar ya da onu çırılçıplak tavaf ederlerdi. Zira onlar eskiden giydikleri elbiseleri, işlemiş oldukları günahların bulaştığı kıyafetler olarak görürlerdi.⁸³² “Onlar, bir hayâsızlık yaptıkları zaman: ‘Babalarımızı bu yolda bulduk, Allah da bize bunu emretti.’ dediler...”⁸³³ âyetindeki hayâsızlığın, Kâbe'yi tavaf esnasında çırılçıplak soyunmayı ifade ettiği zikredilmektedir. Dikkat edilmelidir ki müşrik Arapların kendilerini savunma bağlamında sarf ettikleri cümlelerinde iki nokta ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi atalarının yolundan giderek böylesi bir uygulamayı ikame etmeleri söylemi; ikincisi ise bu fiilin Allah'ın emri olduğu gerekçesiyle yerine getirildiği ifadelendirmesidir. Fahreddîn er-Râzî bu konuda oldukça önemli denebilecek şu sözleri dile getirmiştir: “Bu âyette murad edilen mana ‘Kâbe'yi çıplak tavaf eden Arapların hem yaptıkları bu fiilin hayâsızlık olduğunu kabul etmeleri hem de bunun Allah'ın buyruğu olduğunu dile getirmeleri’ olamaz. Keza bu akıllı birinin söyleyeceği şey değildir. Şayet zikri geçen âyetten murad olunan, ilgili toplumun icra ettiği bu uygulamayı bir taat addettikleri ve bu konuda Allah tarafından emrolunduklarına inandıklarıdır.⁸³⁴ Fahreddîn er-Râzî'nin mezkûr âyeti tefsir mahiyetinde ifade ettiği bu sözler atalar dininin insan üzerindeki hegemonyasını göstermesi açısından oldukça değerlidir. Mevzu bahis âyet müşrik Arapların tavaf esnasında çıplak olmalarını atalarının yolundan gitmeleri ve bunu da Allah'ın emriyle ilişkilendirmeleri noktasında izah

⁸²⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 375-379; Döner-Özcan, “Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân”, s. 93.

⁸³⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 377; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, s. 34.

⁸³¹ Buhâri, Umre 10; Müslim, Hac, 259-261.

⁸³² Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 357-361; Doğan, “Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri”, s. 1110.

⁸³³ A'râf 7/28.

⁸³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, 59.

etmektedir. Fahreddin er-Râzî onların, bu davranışın hayâsızlık olduğunu bildikleri halde böylesi bir fiilin yapılma emrini Allah'a izafe etmeyeceklerini dile getirmekte ve icra ettikleri bu fiilin hayâsızlıktan öte taate karşılık geldiğini düşündüklerini zikretmektedir. İşte bu noktada Câhiliye Dönemi Arap toplumundan çıplak tavaf eden insanların atalarının da benzer şekilde bir yöntem uyguladıkları ve yeni gelen nesillerin de bunu benimsedikleri söylenebilir. Dahası ataların çıplak tavaf uygulaması, Hz. İbrahim'den gelen hac ibadetinin Hz. Muhammed'e kadar olan süre zarfında bozulmaya uğradığını göstermektedir. Daha sonra ise bunun Allah'ın emri olduğunun düşünülmeyle başladığı anlaşılmakta ve dolayısıyla onların bu davranışı sergilemekten neden geri durmadıkları daha net bir şekilde algılanmaktadır. Ayrıca şu da ifade edilmelidir ki Câhiliye Araplarının Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri, ona olan saygılarının bir ürünüdür. Nitekim onlar eski elbiseleriyle tavaf yaptıkları takdirde kendisine günah bulaşmış bir kıyafetle ibadet etmiş olacaklarını düşünmüşlerdir. Aslen bu düşünce bizatihi onların dini hassasiyetlerine de işaret etmektedir. Her ne olursa olsun yaptıkları bu davranışın yanlışlığı Kur'ân tarafından ortaya koyulmuş ancak müşrik Arapların direnç gösterdikleri de ifade edilmiştir. Aktardığımız bilgiler bağlamında onların gösterdikleri bu direncin kendi zihin dünyaları üzerinden anlaşılır tarafları da vardır. Bu bağlamda asli inancı tahrifata uğratan ataların yeni inancı Allah buyruğu olarak takdim etmeleri neticesinde yeni gelen nesiller de geleneklerinden öğrendiklerinin doğruluğuna iman etmekte ve aslonanın dejenere olduğuna inanmakta güçlük çekmektedirler. Kur'ân âyetlerinden de anlaşılacağı üzere Câhiliye Arap toplumunun bütünü olmasa da belirli bir kesiminin ifade edilen duruma taalluk edecek bir yaşam sürdükleri söylenebilir.

İslam öncesi dönemde Arap toplumunun Hac ibadetindeki uygulamalardan bir diğeri de ihramlı oldukları halde bir zaruret hali ortaya çıktığında evlerine girmek için kapıları kullanmak yerine evin arka kısımlarında açtıkları deliklerden içeri girmeleri ve bunu bir erdem olarak görmeleridir.⁸³⁵ Bu bağlamda Zührî (ö. 124/742), onların bu davranışlarını, Hac esnasında eve dönmek zorunda kaldıklarından dolayı kendileri ve gök arasına bir şeyin girmemesi düşüncesine dayandırmıştır. Atâ ve Mücahid ise onların bu fiilinin gayesini, onu bir takva addetmelerine yormuştur.⁸³⁶ Lakin Bakara sûresi 189. âyetin nüzülüyle beraber Câhiliye Araplarının bu adetlerinin bir takva numunesi olmadığı açıkça beyan edilmiştir. Ek olarak İslam'da haccın yapılacağı mekân Kâbe olarak

⁸³⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 371.

⁸³⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 285-286.

zikredilmekten Câhiliye devrinde Arabistan yarımadasının farklı bölgelerinde bulunan puthânelerde de hac ibadet ifa edilebilmekteydi.⁸³⁷

Câhiliye Araplarının bütününe hac ibadetini aynı şekilde icra etmedikleri, uyguladıkları haccın kimi rükünlerinde varlığını göstermektedir. Nitekim onların Zilhicce'nin sekizinci gününe tekabül eden Tevriye günü Arafat'a çıktıkları bilinmekle beraber Kureyş, Kinâne ve Huzâa kabile üyeleri ve Humus⁸³⁸ olarak anılıp Kâbe görevlerini yerine getiren ve seçkin olarak kabul edilen kimselerin vakfeye durdukları yerin Nemre olduğu zikredilmektedir.⁸³⁹ Fakat bu hac sistemi "Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden siz de ilerleyin..."⁸⁴⁰ âyetiyle ilga edilmiş ve böylece ayrıcalıklı ibadet uygulamasına son verilmiştir.⁸⁴¹ Yine İslam sonrası dönemde Hz. Muhammed'in Arafat'tan Müzdelife'ye yola çıkması güneş doğmadan önceki vakitte vuku bulmuşken,⁸⁴² müşrik Arapların güneş doğmadan önce Arafat'tan Müzdelife'ye akın etmedikleri ifade edilmiştir.⁸⁴³

Bütün bunlara ek olarak Amr b. Lühay'ın Mina'da yedi put dikerek her birine üç taş atma geleneğini başlattığı belirtilmekte ve Arapların da bu kültürü benimseyerek taş atma esnasında "Ey put! Sen, senden önce taşlanan puttan daha büyüksün!" dedikleri rivayet edilmektedir. Bu uygulama İslam tarafından ilga edilmiş ve bunun yerine şeytanı simgeleyen üç cemreye, onları aşağılama amacıyla taş atma ilkesi ikame edilmiştir. Benzer şekilde yine Amr b. Lühay'ın Safa ve Merve tepelerine yerleştirdiği İsâf ve Nâile adlı putların müşrik Araplarca sa'y esnasında mesh olduğu bilgisi de aktarılmaktadır.⁸⁴⁴ Keza daha sonraki süreçte sahabiler, bu eski Câhiliye kültürünü hatırlamış ve sa'y yapma hususunda tereddüt yaşamışlardır. Kur'ân ise "Doğrusu Safa ve Merve, Allah'ın koyduğu nişanlardandır." Her kim Beyti hacceder veya umre yaparsa onları da tavaf etmesinde bir günah yoktur..."⁸⁴⁵ âyetiyle sa'y geleneğinin Hz. İbrahim ve İsmail'den miras kalan şekliyle icra edilmesinde herhangi bir beis olmadığını beyan

⁸³⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 351; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 21.

⁸³⁸ Uslu, Recep, "Hums", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII; Kotan, Şevket, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011).

⁸³⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 351.

⁸⁴⁰ Bakara 2/199.

⁸⁴¹ Akpınar, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", s. 83; Altıntaş, "Cahiliye Zihniyeti ve Çiğnenen İnsan Onuru", s. 134-135.

⁸⁴² Gürkan, Menderes, "Vakfe", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 465.

⁸⁴³ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 385.

⁸⁴⁴ Akpınar, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş", s. 83-84.

⁸⁴⁵ Bakara 2/158.

etmiştir. Câhiliye Araplarının dini inançlarının hemen hepsinin putlarla ilişkisi bulunduğunu beyan etmiştik. Bu çerçevede onların, Mina’da kurban kestikleri ve bunu putlara adayarak kesilen hayvanın kanını hem putlara hem de Kâbe’nin duvarlarına sürdükleri zikredilmektedir.⁸⁴⁶ Ayrıca onların fakirlere karşı böbürlenerek, kesmiş oldukları kurbanların etlerini yemedikleri de belirtilmiştir.⁸⁴⁷ Son olarak Câhiliye Araplarının hac görevlerini nihayete erdirdiklerinde kurbanlarını kestikleri ve Minâ ile Cebel-i Rahme arasında babalarının ve dedelerinin adlarını sayarak onlarla iftihar ettikleri ifade edilmiştir.⁸⁴⁸ Müşrik Arapların atalarını yüceltme davranışlarının “Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de, atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah’ı anın...”⁸⁴⁹ âyetiyle Allah’a yönelik yapılması gerekliliği vurgulanmıştır.⁸⁵⁰

Buraya kadar aktarılanlar bağlamında Hicaz bölgesinde Hz. İbrahim’den tevarüs eden dini geleneğin yerini putperestliğe bırakmasıyla beraber hac ibadeti birtakım dönüşümlere maruz kalmıştır. Zira Allah adına yerine getirilmesi gereken bu ibadet put merkezli bir uygulamaya evrilmiş ve Arapların geçim kaynaklarından biri haline gelerek ekonomik bir içerik kazanmıştır. Dolayısıyla Hz. İbrahim’den intikal eden hac asli vasfını kaybetmiş ve geriye yalnızca şirk öğeleri, hurâfeler ve temeli ekonomi üzerine işlev gören bir gelenek kalmıştır. Keza Kur’ân bu uygulamaların yanlışlığını ve ne şekilde olması gerektiğini muhtelif şekillerde dile getirmiştir.⁸⁵¹

4.10. Câhiliye Arap Toplumunun Atalar Dininde Kurban İbadeti

Arapça’da maddi veya manevi olsun her türden yakınlığı ifade eden kurban kelimesi dini literatürde Allah ile yakın olmaya vesile teşkil eden şeye, diğer bir deyişle ibadet maksadıyla belirli bir vakitte birtakım hayvanları kesmeye ve ayrıca bu amaca binaen kesilen hayvana karşılık kullanılmaktadır. Erken Paleolitik dönemde muhtelif uygulamaları ortaya çıkan kurban ibadetinin tarih boyunca çeşitli toplumların günlük hayatlarında önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.⁸⁵² Kurban, Câhiliye Arap toplumu içerisinde oldukça geniş denebilecek bir zemine sahiptir. Nitekim onların Kâbe ve put

⁸⁴⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, VI, 354, 388.

⁸⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, 30.

⁸⁴⁸ Cahiliye Arap toplumunda Hac ibadetiyle İslâm’ın Hac anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Dindi, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”.

⁸⁴⁹ Bakara 2/200.

⁸⁵⁰ Taberî, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, III, 537.

⁸⁵¹ Adıgüzel, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, s. 28.

⁸⁵² Güç, “Kurban”, *DİA*, XXVI, 433-434.

tasavvurları, manevi varlıklara ve ahirete yönelik algıları ve adak gelenekleri bağlamında kurban kültürünü yaşattıklarına dair rivayetler aktarılmaktadır.⁸⁵³

Müşrik Arapların inanç sistemindeki unsurların birbiriyle iç içe olması noktasında kurban ibadetleri de hem Allah'la hem de putlarla bir ilişki içerisindeydi. Nitekim Câhiliye Araplarının, Allah'ın yarattığı hayvanlardan hem putlara hem de Allah'a pay ayırdıkları ifade edilmekte ve onların, putlara tahsis edilenin Allah'a ulaşmadığı ancak Allah için ayrılan payın putlara ulaştığı gibi bir düşünceyi benimsedikleri belirtilmektedir.⁸⁵⁴ İbn Abbas'ın ilgili âyetin tefsiri bağlamındaki izahı şöyledir: Müşrik Araplar hayvanlardan hem Allah için hem de putlar için pay ayırmaktaydı. Putlarına ayırdıklarını yine onlara harcamakta, Allah adına ayırdıklarını da çocuk ve fakir kimselere dağıtarak kendileri yememekteydiler. Allah için olan hisseden putlara ayrılanlara karışma olursa onu öylece bırakıyorlar ve Allah'ın bu hisseye herhangi bir ihtiyacı olmadığını dile getiriyorlardı. Ancak bunun tersi vuku bulduğunda Allah'ın hissesine karışan putun hissesi tekrar alınarak "O, buna ihtiyaç duyuyor." diyorlardı.⁸⁵⁵ Müşrik Arapların tatbik ettikleri böylesi bir kültürün Sabiilerden intikal etmiş olabileceği beyan edilmiştir.⁸⁵⁶ Keza diğer başlıklarda da zikredildiği üzere Câhiliye Arapları Hz. İbrahim'den tevarüs eden inanç ve ibadetleri çevre toplumların vb. saiklerin etkisiyle değiştirerek idame ettirmiş görünmektedirler.

Müşrik Araplar hayvanlarından doğan yavrulardan ilkinin putlar adına kurban ederler ve Recep ayı içerisinde büyük addettikleri putların mabetlerini ziyarette giderek tavaf yaparlardı. Ayrıca onlar burada Allah'a yaklaşma gayesiyle kurban keserlerdi.⁸⁵⁷ Kesilen bu kurbanı da atire dedikleri zikredilmektedir.⁸⁵⁸ Câhiliye Araplarının kurban tasavvurlarının Allah ve put inançlarıyla ilişkili olduğu bilinmekle beraber onlar nezdinde Allah'ın, putlar gibi muhtaç bir varlık olmadığı da anlaşılmaktadır. Keza bazı rivayetlere istinaden Câhiliye Araplarınca putların, Allah ile kıyas edilemeyecek aciz varlıklar olarak algılandığı da söylenebilir. Lakin onlar yine de kurbanlarında putları arka plana atmamışlar aksine daha ön plana yerleştirmişler ancak İbrahimi geleneği de yok

⁸⁵³ Asar, "Kur'an ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı", s. 130; Çelikkol, *Cahiliye Döneminde Mekke*, s. 146; Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", s. 145; Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 60-67.

⁸⁵⁴ En'am 6/136.

⁸⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 215.

⁸⁵⁶ Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yayınları, Ankara 1938, s. 136.

⁸⁵⁷ Tahirülmevlevî, "Müşriklik ve Müslümanlıkta İbadet", s. 320.

⁸⁵⁸ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi* (Tahirü'l-Mevlevî), s. 102.

saymamışlardır. İbn Zeyd, müşriklerin Allah için ayırdıkları kurbanları kestiklerinde onların üzerine putların adlarını zikretmeden yemediklerini, şayet putlar adına kurban kesecek olurlarsa da Allah'ın adını anmadan yediklerini aktarmaktadır.⁸⁵⁹ Ayrıca lât gibi putlara adaklar adayan ve kurbanlar kesen Câhiliye Araplarının, hayvanın etini oradaki ziyaretçilere dağıttıkları da zikredilmektedir⁸⁶⁰. Kur'ân, üzerine Allah'ın adı zikredilmeyen hayvanları yemenin Allah yolundan çıkmak anlamına geldiğini beyan etmektedir.⁸⁶¹ Nitekim Taberî, bu âyetin putlar adına kurban edilen ve kendiliğinden ölen hayvanların yenmeyeceğini bildirdiğini beyan etmiştir.⁸⁶²

Putlara bağılılıklarını gösterme ve onlara daha yakın olabilme gayesiyle de Câhiliye Araplarının, hayvanları kurban ettikleri zikredilmektedir.⁸⁶³ Ayrıca onların kurban edilen hayvanların kanlarını putların üzerine akıtarak etlerini onların üzerine koydukları ve o etlerin yırtıcı hayvanlarca yenmesini bekledikleri aksi takdirde kurban etlerinin kendileri için helal olmayacağını kabul ettikleri dile getirilmektedir.⁸⁶⁴

Kâbe'ye adak niyetiyle ortaya çıktığı ifade edilen kurban kesme ritüelinin, müşrik Araplar tarafından gelenek haline getirildiği ancak kurbanın zaman içerisinde putlara adanmaya başlanarak temel amacından sapma gösterdiği görülmektedir.⁸⁶⁵ Bu çerçevede Câhiliye Araplarının hayatlarının merkezine yerleştirdikleri putlara, kurban takdiminde bulunmaları da gayet anlaşılır bir davranıştır.⁸⁶⁶ Nitekim müşrik Arapların sa'y yaparken mesh ettikleri de bilinen İsaf ve Nâile putlarının⁸⁶⁷ arasında kurban kestikleri nakledilmektedir.⁸⁶⁸ Ayrıca onlar bu putların üzerine, kesilen kurbanın kanını sürerek ona kutsallık vasfı kazandırabileceklerini de düşünmüşlerdir.⁸⁶⁹ Bu bağlamda "Onların ne etleri ne de kanları hiçbir zaman Allah'a erişmez."⁸⁷⁰ âyetinin Câhiliye Araplarının kurban tasavvurlarındaki bu yanlışlığa vurgu yaptığı zikredilmiş ve kurbanın kanını Kâbe

⁸⁵⁹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 572.

⁸⁶⁰ Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Döneminde Lât Kültü", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 77.

⁸⁶¹ En'âm 6/121.

⁸⁶² Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 520.

⁸⁶³ Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 67.

⁸⁶⁴ Asar, "Kur'ân ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı", s. 130

⁸⁶⁵ Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 210.

⁸⁶⁶ Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", s. 145

⁸⁶⁷ Akpınar, "Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimi Hacca Dönüş", s. 83-84; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 543.

⁸⁶⁸ İbn İshâk, , *Sîretü İbni İshâk Lil-Musemmâti bi Kitâbi'l-Mübtada ve'l-Mebâsi ve'l-Meğâzi*, s. 2.

⁸⁶⁹ Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", s. 147.

⁸⁷⁰ Hac 22/37.

veyahut putlara sürmenin bir karşılığı olmadığı ve bunların Allah katında değeri bulunmadığı vurgulanarak aslolanın bu fiili takva üzere yapmaya dayandığı belirtilmiştir.⁸⁷¹ Câhiliye Araplarının putlara tapmalarının arka planındaki etmenlerden biri, onların Allah'la nesep bağı olduğunu kabul ettikleri cinlerin, o putların içerisinde yer aldığını düşünmeleri şeklinde izah edilmişti. Bu bakımdan kurban takdiminin cinlere de yapıldığı vaki olmuş ve onlar adına da kurbanlar kesilmiştir. Nitekim Hz. Muhammed'in, cinler için kesilen kurbanın etinin yenilmemesi gerektiğini beyan etmesi de bu geleneğin varlığını doğrulamaktadır.⁸⁷²

Câhiliye Araplarında cömertlikle anılmak amacıyla muâkara olarak isimlendirilen bir kurban çeşidi de mevcuttu. Fakat cömertlikle anılmak uğruna uygulanan bu kurban faaliyeti kimi zamanlarda israf derecesine ulaşmıştır. Zira böylesi bir uygulamanın ahlaki cömertlikten öte kendini beğenmişlik ve savurganlık motivasyonu ile ortaya koyulduğu ve İslam'ın kurban anlayışıyla taban tabana zıt bir konumda bulunduğu dile getirilebilir.⁸⁷³

İslam öncesi devirde müşrik Arapların özel adlarla andıkları türlü kurban çeşitleri mevcuttur. Bunlardan biri olan bahîre, putlar adına sağılması ve sütünün içilmesi yasak olan dişi deve⁸⁷⁴ veyahut Hz. Muhammed'den nakledildiği üzere kulaklarının yarıldığı, üzerine binmenin ve sütünden içmenin haram sayıldığı dişi deve olarak izah edilmiştir.⁸⁷⁵ Bahîreye ilişkin tanımların sıhhati ve uygulamaların neliğine dair açıklamalar bir tarafa, Câhiliye Arapları kimi hallerde dişi deveden istifadenin günah olduğunu kabul ederek bazı helalleri haram saymışlardır. Kur'an bunun gibi gelenekleri ilga etmiş ve böylesi uygulamaların Allah'a karşı iftira niteliğinde olduğunu beyanda bulunmuştur.⁸⁷⁶ Benzer şekilde Hz. Muhammed de herhangi bir fayda ummaksızın hayvanı kendi haline bırakarak onu haram saymayı, bahîre kurbanı adı altında hayvanın kulaklarını keserek helal olanı haram kabul etmeyi yasaklamıştır.⁸⁷⁷ Kürşat Demirci, bahîrenin yanı sıra hâm, vasîle vb. şekillerde adlandırılan ve özellikle dişi olma şartı ön planda tutulan kurban geleneğinin Câhiliye Araplarındaki kökenine dair oldukça dikkat çekici bir izahta bulunmuştur. Bu

⁸⁷¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, 37.

⁸⁷² Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986, IX, 314; Ayrıca bkz. Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri* s. 215.

⁸⁷³ Zengin, Fethullah, "Câhiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: 7, sayı: 2, s. 58.

⁸⁷⁴ Buhari, Menakıb, 9; Müslüm, Cennet, 51.

⁸⁷⁵ Yazıcı, İshak, "Bahîre", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 487.

⁸⁷⁶ Yazıcı, "Bahîre", *DİA*, IV, 487; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 139; Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Âdetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)", s. 154.

⁸⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 9-10.

izaha göre Câhiliye toplumunda hayli önemli bir konum teşkil ettiği bilinen Lât, Menât ve Uzza gibi putların dışı ilahlar olarak vasedilmeleri ve dolayısıyla bölgedeki ilahi egemenliğin dışılık ile özdeşleştirilmesinin arka planında Arabistan yarımadasının uzak geçmişindeki anaerkil aile yapısı⁸⁷⁸ yatmaktadır. Dahası Semitik kültürün anaerkil yapısının, İslam öncesi dönemde ilah algısında seçici bir role sahip olmasının yanı sıra adak törenlerinde kurban edilecek hayvanların dışı olmasına ve kızların ilahlara kurban olarak sunulmasına varıncaya kadar geniş bir alanda kendine yaşam alanı bulmuş görünmektedir.⁸⁷⁹ Câhiliye Arap toplumunun erkek egemen bir kültürü benimsediği bilinmektedir. Ataerkil yaşam biçiminin şiddetli bir şekilde yaşatıldığı İslam öncesi Arap toplumunun dini inanç yapısının temelinde dışılık vasfının ciddi bir tesir alanı oluşturması, gelenek aktarımının ve atalar dininin toplumları ne derece etkileyebileceğine ilişkin önemli bir örneklem sunmaktadır. Zira yukarıda verilen bilgiler ışığında hayatın hemen her alanında erkeğin tahakkümünün görüldüğü Câhiliye Döneminden geriye doğru gidildiğinde anaerkil yaşam formunun da vaktiyle pratikte yer almış olduğu anlaşılmaktadır. İşte zamanla bozulmaya uğradığı ifade edilebilecek anaerkil sistemin her ne kadar değişim ve dönüşüme maruz kalsa da toplumun geleneğinin, inanç sisteminin bir yerlerinde kendini gün yüzüne çıkardığı görülmektedir. Bu ister bilinçli ister bilinçsiz bir faaliyetin neticesi olsun, geleneğin ve dolayısıyla atalardan tevarüs eden dinin bir şekilde yaşatılmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda böylesi bir durumun insanlık tarihi boyunca kendini koruduğu ve hala da korumaya devam ettiği dile getirilebilir. Lakin bunu idrak ve ifade edebilmek sanıldığı kadar kolay değildir. Keza kendisine peygamber gelen birçok toplumun onları reddederken öne sürdüğü temel tezleri atalarının dini üzere yaşamaları olmuştur.

Câhiliye Arapları hastalığın iyileşmesi, uzun bir yolculuktan sağ salim dönülmesi, savaşta düşmanın mağlup edilmesi veya bir nimete şükür amacıyla adak adanması gibi durumlarda ilahları ve putları adına bir deve salıverirler ve buna da sâibe derlerdi.⁸⁸⁰ Bu kurban da bahîreye benzer şekilde sağlamaz, tüyü kırtılamaz, üzerine binilemez veyahut yük yüklenemez ve sütünden kendi yavruları ya da yolcular dışındakiler faydalanamazdı.⁸⁸¹ Kâbe'ye kurbanlık götüren birine Hz. Muhammed deveye binmesini söylemiştir. Onun kurbanlık bir deve olduğunun dile getirilmesi üzerine ise Hz.

⁸⁷⁸ Tekvîn 29-1-30; Çıkış 2/21-22; Hâkimler 15/1.

⁸⁷⁹ Demirci, Kürşat, "Hayvan", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 83.

⁸⁸⁰ Aruçi, Muhammed, "Sâibe", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 542.

⁸⁸¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 205; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III, 38.

Muhammed “Yazıklar olsun sana! Deveye bin.”⁸⁸² demiş ve bu uygulamanın İslam’ın onaylamadığı bir ritüel olduğunu ortaya koymuştur.

Vasîle, muhtelif tanımları ve uygulama biçimleri olmakla birlikte Câhiliye devrinde belirli nitelikleri sebebiyle ilahlara adanan, fakat yalnızca bazı kimselerin istifade edebildiği koyun veya dişi deveyi ya da onların yavrularını ifade etmektedir.⁸⁸³ Züriyetinden epeyce döl alınan yaşlı deveye de hâmî adı verilmekte ve o serbest bırakılarak putlara adanmaktaydı. Böylece onun ölünceye kadar hiçbir işe koşulmaması sağlanmakta ve üzerine binilmesi, yük yüklenilmesi ve tüyünün kırılması da haram sayılmaktaydı.⁸⁸⁴ Câhiliye Dönemindeki ölünün mezarının başında ayak ve kafası bağlanmış bir halde bırakılan ve “el-Beliyye” olarak adlandırılan kurbanı ölünceye dek yiyecek ve su verilmezdi.⁸⁸⁵ Böylece ölen kişinin tekrar dirildikten sonra bineceği hayvanının kendisiyle beraber ahirette hazır olacağına inanılırdı. Lakin bu uygulama yerine getirilmezse dirilen kişinin yaya bir şekilde haşır olacağı düşünülürdü.⁸⁸⁶ Hz. Muhammed bu uygulamayı “İslam’da akr (kabir yanında deve veya koyun kesme) yoktur”⁸⁸⁷ sözüyle ilga etmiştir. Buna mukabil bazı İslam ülkelerinin günümüzde de böylesi bir uygulamayı idame ettirdiği ifade edilmiş ancak bunun bid’at olduğu dile getirilmiştir.⁸⁸⁸ Dahası Câhiliye Araplarının zihin dünyalarında kendilerini mahşer yerine taşıyacağını düşündükleri beliyyenin⁸⁸⁹ benzer bir anlam alanıyla İslami literatüre girdiği ve insanlar arasında karşılık bulduğu görülmektedir. Nitekim Kenzü’l-Ummâl isimli hadis eserinde “Kurbanlarınızı sağlam, güçlü olanlardan seçin, çünkü onlar sırat köprüsünde sizin bineklerinizdir.”⁸⁹⁰ rivayetine yer verilmektedir. Hatta ülkemizde bu rivayetin neredeyse aynısının halkın dilinde ve zihninde var olduğu söylenebilir. O zaman Hz. Muhammed’in dinde herhangi bir yerinin bulunmadığını beyan ettiği beliyye uygulamasının uygulanma gayesi olan mahşerde vasıta görevi görme inancının yaşayan gelenekle beraber günümüze kadar intikal ettiği ifade edilebilir. Bu bağlamda mevcut zamanda Câhiliye atalar dininin birtakım kalıntılarının belirli ölçülerde de olsa kendini hissettirdiğini ifade etmek yanlış olmasa gerektir.

⁸⁸² Buhari, Hacc 103; Müslim, Hacc 371, Tirmizî, Hacc, 72.

⁸⁸³ Avcı, Casim, “Vasîle”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 550.

⁸⁸⁴ Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, III, 38; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, VI, 206.

⁸⁸⁵ Özeydî, Abdülkerim, “Beliyye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 419.

⁸⁸⁶ İbn Habîb, *Kitâbu’l-Muhabber*, s. 3

⁸⁸⁷ Ebû Dâvûd, Cenâ’iz, 70.

⁸⁸⁸ Özeydî, “Beliyye”, *DİA*, V, 419.

⁸⁸⁹ Demircan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, s. 67-68.

⁸⁹⁰ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1985, V, 88.

Buraya kadar aktarılan kurban çeşitlerine ilaveten son olarak akika kurbanı zikredilebilir. Akika kelimesi yeni doğan çocuğun saçını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁹¹ Çocuğun saçının tıraş edildiği gün kesildiği için bu kurbana akika denilmiştir.⁸⁹² İslam öncesi dönemde, çocuğun doğumuna şükretme amacıyla yerine getirilen bu kurban türü kız çocukları için uygulanmazdı.⁸⁹³ Hz. Muhammed vasıtasıyla kız çocukları adına da akika kurbanı uygulamasının icra edilmesi geleneği İslam’a dâhil edildi.⁸⁹⁴ Bu bağlamda yukarıda zikri geçen ve ilga edildiği belirtilen kurban türlerinin aksine akika kurbanı İslam tarafından ıslah edilerek dinin bünyesine alınmıştır.

Netice itibarıyla Câhiliye Araplarının kurban kültürlerinin Hz. İbrahim’den miras kalanla birçok noktada uyuşmazlık gösterdiği aşikârdır. Nitekim Kur’ân da bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile ilgili buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.”⁸⁹⁵ Allah’ın insanları mükellef tutmadığı bu uygulamaların kuruntu ve nefsanî arzuların bir sonucu olduğu ve bunların kısa bir vakitte töreye dönüştüğü dile getirilmekte, herhangi bir ölçü olmaksızın kurbanın aslı şekline ekleme ve çıkarmalar yapıldığı vurgulanmaktadır. Hatta mezkûr âyette onların ekserisinin aklını kullanmadıkları ifadesi,⁸⁹⁶ putperest müşriklerin bu uygulamaların temelini unutarak, hikmetini anlamayarak onları bilinçsizce idame ettirdikleri şeklinde izah edilmiştir.⁸⁹⁷ Ayrıca sıradan insanların bu meselelere akıllarının ermeyip bunların dejenere olmuş şekillerine tabi oldukları söylenmektedir.⁸⁹⁸

Özetle bahis konusu kurban vb. adetler din haline getirilmiş gelenekler olup Allah’ın emriymiş gibi takdim edilmiştir. Ancak İslam bunların dinde bir aslının olmadığını vurgulamıştır. Lakin böylesi meselelerde zihni muhakemede bulunmayıp atalarının dini üzere yaşayan ve atalarından intikal eden geleneği kutsayan kimselerin varlığı da Kur’ân’la sabittir. Nitekim bu durum dinde yeri olmadığı beyan edilen kurban çeşitlerini aktaran “Onlara ‘Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin’ dendiğinde,

⁸⁹¹ Tan, “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II), s. 167.

⁸⁹² Atar, Fahrettin, “Akika”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 263.

⁸⁹³ Nahl 16/58-59.

⁸⁹⁴ Atar, “Akika”, *DİA*, II, 263.

⁸⁹⁵ Mâide 5/103.

⁸⁹⁶ Mâide 5/103.

⁸⁹⁷ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, VII, 988-991.

⁸⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 478-479.

‘Atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter’ derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?”⁸⁹⁹ âyetiyle izah edilmiştir.

Atalar kavramının Kur’ân merkezinde iki grupta sınıflandırılabilceğine değinilmişti. Bunlardan olumsuz olarak zikredilen ataların, yukarıda değinilen Câhiliye Arap toplumuyla sınırlı olmadığı ifade edilmişti. Zira “Firavun’un ileri gelen adamları ise şöyle dediler: “Sen bizi atalarımızdan görüp öğrendiğimiz dinden vazgeçirmek ve sonunda bu memleketin yönetimini kardeşinle birlikte ele geçirmek için mi çıktın karşımıza?! Şunu iyi bilin ki biz ikinize de asla inanmayacağız.”⁹⁰⁰ âyetinde Hz. Musa ve Firavun arasında yaşanan gerilimin, Hz. Muhammed ve Câhiliye Arapları arasında yaşanan durumla benzerlik gösterdiği daha önceki bölümde zikredilmişti. Lakin Câhiliye müşrik Araplarının atalar dinindeki bozulma, Yahudilerin Mısır toplumunun atalar dininin etkisiyle kendi dinlerinde tahrife yol açmalarından biraz farklıdır. Nitekim bahis konusu Yahudiler Hz. İbrahim’den tevarüs eden dini tahrif ederek idame ettirmelerinin yanı sıra kendi inançlarındaki unsurlar üzerinde bir değişimi gerektirmeyecek kendine has Mısır inanç unsurlarını da dini geleneklerine eklemişlerdir. Diğer bir deyişle Yahudiler hem Hz. İbrahim’den kalan dinde tahrife yol açmışlar hem de Hz. İbrahim’in dininde olmayan inanç ve ibadetleri dinlerine eklemişlerdir. Ancak Câhiliye Arapları Hz. İbrahim’in dininde yer almayan inanç ve ibadetleri onun dinine eklemleyerek, dönüşüme yol açmışlar; ancak bunu Hz. İbrahim’in dininden bütünüyle bağımsız şekilde yapmamışlar, genel olarak aslolanın üzerinde dönüşüme gitmişlerdir.

⁸⁹⁹ Mâide 5/104.

⁹⁰⁰ Yûnus 10/78.

SONUÇ

İnsan muhakeme yeteneğine sahip olması hasebiyle hayatı anlama ve anlamlandırma çabası içerisinde olan bir varlıktır. Küçük yaşlarda taklit üzere bir anlama çabası ortaya koyan insan, aklî melekelerini daha iyi şekilde kullanmaya başladığında taklidin yerini sorgulama ve eleştirmeye bıraktığı görülmektedir. Lakin buradaki eleştirme ve sorgulama faaliyeti küçük yaşlardan itibaren taklit üzere inşa edilmiş olan zihin tarafından meydana getirildiğinden, ortaya çıkacak ürün de bu zihinden bağımsız ol(a)mamaktadır. Daha geniş bir çerçeveden bakılırsa insanın taklit ettiği kimseler kendi dünya görüşlerini, içerisinde bulundukları toplumu taklit ederek meydana getirmektedirler denebilir. Böylece kişi küçük yaştan itibaren ailesini taklit ederek bir bakıma toplumun geleneğini içselleştirmektedir. Bu minvalde insanın dünyayı algılama biçiminin yaşadığı toplumun geleneğine dayandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Dolayısıyla kişi sosyal, siyasî, dinî vb. meseleleri, geleneğinin işaret ettiği doğrultuda okuma eğilimi göstermektedir. Bu, insanın içine doğduğu toplumun bir mensubu olmasının gayet tabii bir sonucudur. Ancak geleneğe –bilerek/bilmeyerek- körü körüne bağlanma davranışı beraberinde birtakım problemleri doğurabilmektedir. Buna istinaden çalışmamızda tafsilatlı bir şekilde incelendiği üzere geleneğin temelde iki aşaması olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki hayatı eleştiri ve sorgulama üzerinden anlama gayretinden hareketle geleneğin yavaş yavaş teşekkül etmesi sürecidir. İkincisi ise geleneğin toplum nezdinde ciddi bir itibar görmeye başlamasıyla onun eleştirilememesi ve hemen her unsurunun doğruya karşılık geldiğinin kabul edilmesi aşamasıdır. Bu itibarla birinci aşamanın hakikate ulaşma çabasının daima canlı tutulduğu ve geleneğin bütünüyle hakikate karşılık gelmediğinin düşünüldüğü bir düzlemde bulunduğu ifade edilebilir. Fakat ikinci aşama yukarıda belirtildiği gibi geleneğe körü körüne bağlanmaya ve onun eleştiriye kapatılmaya başladığı sürece karşılık gelmektedir. İşte bu çalışma geleneğin bu ikinci aşamasında yer alan atalar dininin insan üzerinden ne tür bir etki gücü oluşturduğuna dairdir. Nitekim peygamberlerin gönderildiği toplumların genelde geleneklerini dış etkilere kapatmış ve onun sorgulanamaz olduğuna kanaat getirmiş kimselerden meydana geldiği söylenebilir. Fakat ilgili toplumların geleneklerinin, oluşum sürecinde dış etmenlere açık bir yapı arz ettiğini unuttuklarını veya bunu düşünmediklerini, çünkü onun atalardan tevarüs ettiği için doğruya karşılık geldiğinin kabul edildiğini ifade edebiliriz. Zira peygamberler onlara yanlış yolda bulunduklarını söyleme gayreti gösterdiğinde cevapları atalar dini üzere olduklarını izahtan öte

geçememektedir. Bu çalışma da bahis konusu mevzu Hz. İbrahim'i ataları olarak kabul eden ve ona oldukça değer veren kimi Yahudiler ve Câhiliye müşrik Arapları üzerinden anlatılmaktadır. Hz. Yusuf'un vefatından sonraki süreçte 400 küsur yıl boyunca Mısır'da ikamet etmiş ve bölge halkının dininden etkilenmiş olan Yahudilerin çok ciddi bir şekilde asimile oldukları görülmektedir. Keza onlar Mısır'da çok uzun bir süre köle hayatı yaşamışlar ve kendilerine Hz. İbrahim'den miras kalan dinlerinde de geniş çapta bozulmalar meydana gelmiştir. Dahası Hz. Yusuf üzerinden Hz. İbrahim'e kadar uzanan din gelenekleri, Mısır halkının atalarının dinlerini büyük ölçüde benimsemeleriyle ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Hatta Hz. Musa'nın onları hak dine davet etme çabası gösterdiği süreçte birçoğunun, Mısır halkının dinini benimsedikleri ve onun sorgulanamaz niteliğe sahip olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu durum da onların, geleneğin eleştiriye kapalı, sorgulanamaz nitelikte olduğu ikinci aşama noktasında bulunduklarına işaret etmektedir. Ayrıca zikredilen durum bir toplumun, başka bir toplumun geleneğini nasıl benimseyebileceğini ve onu nasıl koruyabileceğini göstermesi bağlamında gelenek aktarımının insan üzerindeki etkisine de ışık tutmaktadır. Şu da ifade edilmelidir ki ilgili Yahudilerden bazılarının Hz. Musa'nın davetini kabul ettikleri ve böylece Mısır esaretinden kurtarıldıkları bilinmektedir. Ancak onların Mısır'daki kölelik hayatından kurtarılmış olmaları, vaktiyle benimsedikleri bölge halkının atalar dinini unutmalarını kolaylaştırmamış görünmektedir. Zira Mısır'dan çıkışlarının üzerinden yaklaşık bir asır geçmesine rağmen hala eski geleneklerini gün yüzüne çıkarma eğilimi gösterdikleri de olmuştur. Bu durum geleneğin insan üzerinde çok ciddi bir güce sahip olduğuna delil teşkil etmektedir. Câhiliye Arapları içinde benzer bir durumun vaki olduğu bilinmektedir. İncelenen eserlerden hareketle onların Hz. İbrahim'e oldukça değer verdikleri ve onun yolunu takip ettiklerini düşündükleri anlaşılmaktadır. Keza onların, Hz. İbrahim'in dinindeki unsurların pek çoğunu idame ettirdikleri de görülmektedir. Ancak onlar da Yahudilere benzer şekilde tarihi süreç içerisinde tanıştıkları, ticaret yaptıkları çevre kabilelerin, toplumların dinlerinden etkilenmişler ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden dindeki unsurların birçoğunu tahrif ederek idame ettirmişlerdir. Hz. Muhammed kendilerini uyardığında ise atalarının yolunu takip ettiklerini dile getirmişlerdir. Kur'ân ise Hz. İbrahim'in dininin tevhid üzere kurulu olduğunu özellikle izah etmiş ve bu bakımdan inandıkları dinin tarihi süreçte dönüşüm geçirdiğine işaret etmiştir. Bu itibarla bazı toplumların din geleneklerinin tarihin belirli aşamalarında bozulmalara maruz kalabileceği ve yeni nesillerin de bu dini kendilerine atalarından tevarüs ettiği gerekçesiyle –aslî dinlerindeki bozulmuş unsurların farkına varmaksınız- hakikat olarak

algılayabilecekleri görülmektedir. Dolayısıyla birçok din mensubunun atalar dinini savunurken ileri sürdüğü “İnancımızın hakikat olduğunun delillerinden biri onun toplumun bütünü tarafından nesilden nesle intikal ederek gelmesidir.” şeklindeki argümanının çok ciddi bir problemi de içerisinde taşıyabileceği anlaşılmaktadır. Zira tarihin belirli bir safhasında bir toplumun atalar dinindeki unsurlarda bozulmaların yaşanabileceği ve yeni neslin -bunun farkında olmaksızın- bu dinin her unsurunu hakikat addederek bir sonraki nesle aktarabileceği ihtimal dâhilindedir. Böylece kimi toplumlar yanlış üzere ittifak ettiği bir din geleneğini nesilden nesle hak olduğu iddiasıyla taşıyabilmekte ve bu dinin silsile halinde taşınmasını da onun doğruluna dayanak olarak kabul edebilmektedir.

Buraya kadar aktarılanlara istinaden Kur’ân’ın, atalar dininin olumsuz yönünden kaçınabilmenin imkânını Hz. İbrahim örneği üzerinden aktardığı ifade edilebilir. Nitekim Hz. İbrahim’in de bir toplumun içerisinde dünyaya geldiği ve onun kavminin de bir geleneğinin, atalar dininin bulunduğu bilinmektedir. Lakin Hz. İbrahim’in, kavminin silsile halinde gelen atalar dinini olduğu haliyle benimsemediği, onu eleştirerek yanlışlığını ortaya koyabildiği aktarılmaktadır. Bu noktada Kur’ân’ın insanlara bir yöntem teklifinde bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira kendilerini Hz. İbrahim’e nispet eden bazı Yahudi ve Câhiliye müşrik Araplarının yanlış atalar dini üzere oldukları zikredilmekte ve uymaları gereken asıl atanın Hz. İbrahim olduğu bildirilmektedir. Hz. İbrahim’in dinine uymak demek de yalnızca onun ibadetlerini yerine getirmeyi değil; aynı zamanda atalardan tevarüs eden dini gerektiği noktalarda eleştirebilmeyi zorunlu kılmaktadır. Ayrıca ifade edilmelidir ki atalar dinini eleştirmek ondaki yanlışların ortaya çıkabilmesine olanak sağladığı gibi doğruları da içselleştirmeye mesnet teşkil ederek onu güçlendirmeyi sağlayabilmektedir. Dolayısıyla sağlam bir atalar geleneğine sahip olabilmek onu eleştirebilmekle mümkün olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, “İslâmın Müsâmâhasına Dönüş”, çev. Osman Keskinoglu, *Ankara Üniversitesi Dergisi*, Ankara 1973, cilt: 19.
- Abduh, Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdulaziz, Salih, *Tarihu Şibh el-Cezireti'l-Arabiyye fî Asri'l-Kadîm*, Kahire, trs.
- Acar, Muhammet Cevat, “S. Freud’un Din İle İlgili Görüşlerinin Analizi”, *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu 1*, (Sempozyum: 8-9 Mayıs 2015, Mardin).
- Adam, Baki, “Yahudilik ve Şiddet”, *İslâmiyât*, 2002, cilt: 5, sayı: 1, s. 23-24; Batuk, Cengiz, “Tanrı’nın Asi Çocukları: ‘Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler’, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, cilt: 5, sayı: 1.
- Adıgüzel, Şükran, *Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2015.
- Ağırakça, Ahmet, “Nabatîler”, *DİA*, İstanbul 2006.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001.
- Ak, Ayhan, “Hz. Musa İle İlgili Ayetler ve Hadisler Örnekleminde Aksiyolojinin Kitâb ve Sünnet Ekseninde İnşası”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9.
- Akdoğan, Ali, “Din, Kültür ve Medeniyet Etkileşimi”, *Tabula-rasa Felsefe&Teoloji Dergisi*, 2002, sayı: 6.
- Akpınar, Ali, “Cahiliye Dönemi Haccından İbrahimî Hacca Dönüş”, *Bütün Yönleriyle Hac Tartışmalı İlmî Toplantı 23-24 Kasım 2012*, İstanbul 2015.
- Aktaş, Ömer, “Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 7, sayı: 1.
- Albayrak, Kadir, “İsrailoğulları’nın ‘Altın Buzağı’sı ve ‘Kızıl İnek’i”, *Bilimname*, 2004, cilt: 2, sayı: 5.
- Algül, Hüseyin, “Hz. İbrahim-Hz. Muhammed İlişkisi”, *Hiz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal.
- Alston, William P, “Din”, çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, cilt: 18.
- Altıntaş, Ramazan, “Cahiliye Zihniyeti ve Çiğnenen İnsan Onuru”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve İnsan Onuru” Sempozyumu* (Konya, Nisan 19-21 2013).

- Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu 'l-Ereb fî Marifeti Ahvâli 'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Anamur, Süleyman, “Din Nedir ve Ne Değildir?”, *Dini İlmi Fikri Mecmua*, İstanbul 1973, sayı: 28.
- Apak, Adem, “Uzzâ” *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Aras, M. Özgür, “Cemre”, *DİA*, İstanbul 1993.
- Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Arslan, Hammet, “Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 3, sayı: 6.
- Arslan, Hasan, “Dinle İlgili Düşünce, Tanım ve Algılar”, *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 5.
- Aruçi, Muhammed, “Sâibe”, *DİA*, İstanbul 2008.
- Arvas, Mehmet Vehbi, *Tevrat'ta ve Kur'an'da Hz. İbrahim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2009.
- Asar, Muhammet Ali, “Kur'an ve Hadislere Göre Cahiliye Dönemindeki Arapların Allah İnancı”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, 2020, cilt: 4, sayı: 1.
- Assman, Jan, *Death and Salvation in Ancient Egypt*, çev. David Lorton, Cornell University Press, New York 2005.
- Assman, Jan, *Of God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, The University of Wisconsin Press, London 2008.
- Atalay, Orhan, *Bilinç ve Put*, Bilge Adam Yayınları, Van 2007.
- Atar, Fahrettin, “Akîka”, *DİA*, İstanbul 1989.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara 1998.
- Ateş, Ali Osman, “Semâvi Din ve Kültürlerin Ortak Değeri Olarak Hz. İbrahim”, *I. Hz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa 1997).
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2003.
- Ateş, Süleyman, “Kur'an Öncesi Arap Toplumunda Dini Düşünce ve İbadet”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011).
- Avcı, Casim, “Vasîle”, *DİA*, İstanbul 2012.

- Aydın, Hüseyin, “Mezhep Taassubu Bağlamında Nassın Subjektif Algılanması Problemi -Eş’arî Bağdâdî’nin Mutezili Nazzâm’ı Tekfiri Örneği-“, *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Diyanet Vakfı Yayınları, Malatya 2017.
- Aydın, Mehmet, “Hz. İbrahim (a.s.)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: 24.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.
- Aydın, Mücella, *Mekke Döneminde İbadet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Aydın, Şükrü, “Kur’an’a Göre Yahudiliğin Mısır Dönemi ve Bu Dönemdeki Bölge Halklarının Karakter Yapıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: 9, sayı: 47.
- Aygün, Fatma, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrâhim ve İnsanlığa Mesajı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Bakkal, Ali, “Hz. İbrahim ve Hac”, *H. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal.
- Balcı, İsmail, “Kur’an’da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Bardakoğlu, Ali, “İsbat”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Bardakoğlu, Ali, “Kasâme”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Bardakoğlu, Ali, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2002, cilt: 4, sayı: 4.
- Barış, Mustafa Necati, “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: 17, sayı: 1.
- Bekiroğlu, Harun-Taşdoğan, Ahmet, “İsrâiloğulları’nın Taşdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2020, cilt: 56, sayı: 3.
- Belâzürî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü’l-Eşrâf*, thk. Riyaz Zirikli-Süheyl Zekkar, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1996.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut trs.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Alî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1986.
- Bilgin, Abdülcelil, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Muş 2014, cilt: 2, sayı: 2.

- Bingöl, Abdulkerim, “Kur’an’ın Örf ve Geleneğe Yaklaşımı”, *Hakkari İlahiyat Dergisi*, 2022, sayı: 1.
- Birand, Kamıran, “Din Kavramının İncelenmesi Hakkında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1961.
- Birûnî, Ebû Reyhan Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye), çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011.
- Boks, Abdullah A., “Arafat”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Boz, Halit, “Kur’an ve Tevrat’ta Hz. Yusuf”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, sayı: 14.
- Bölükbaşı, Mehmet, “Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2019, cilt: 19, sayı: 49.
- Brelich, Angelo, “Dinler Tarihine Giriş”, çev. Mehmet Aydın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2001, sayı 11.
- Brier, Bob-Hobbs, Hoyt, *The Ancient Egyptians*, Greenwood Publishing, 2008.
- Browning, W. R. F., *Dictionary of the Bible*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Budge, E. A. Wallis, *The Gods of Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, The Open Court Publishing Company, London 1901.
- Budge, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, Methuen Publishing, London 1904.
- Budge, E. A. Wallis; Wilson, Epiphanius, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, Wellfleet Press, New York 2016.
- Bulut, Ali, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 18-19.
- Bunson, Margaret R., *Encyclopedia of Ancient Egypt*, Facts on File Library of World History, New York 2002.
- “Canaan”, Oxford Dictionary of English, Oxford Dictionary Press, 2014.
- Candan, Abdulcelil, “Kur’an’ı Yanlış Anlamada Taassub Faktörü”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2003, cilt: 39, sayı: 1.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, cilt: 11.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Kur’an-ı Kerim’de Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1970, cilt: 9, sayı: 100-101.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Bağdat 1993.

- Champdor, Albert, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, çev. Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, Ruh ve Madde Yayınları, 1991.
- Chevalier, Jean, “Din Fenomeni”, çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1986, cilt: 28.
- Christensen, Wendy, *Empire of The Ancient Egypt*, Facts on File, New York 2005.
- Çağatay, Neş’et, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1954.
- Çağrııcı, Mustafa, “Arap”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Çağrııcı, Mustafa, “Asabiyet”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Çağrııcı, Mustafa, “İslâm’dan Önce Araplar’da Din”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Çağrııcı, Mustafa, “Taassup”, *DİA*, İstanbul 2010.
- Çakmak, Fikrullah, “Câhiliye Şiirinde Ahiret İnancı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, sayı: 20.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- Çam, Ömer, “Din, Dil, Kültür ve Eğitim”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1994, sayı: 1.
- Çavuş, Levent, “Kavramsal ve Tarihsel Açidan ‘Cahiliye’”, *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1.
- Çelik, Mehmet Mübarek, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. İbrahim*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Çelik, Hüseyin, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul, Temmuz 1-3 2011).
- Çelik, Hüseyin, “İsrailoğullarının İnekle İmtihanı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 4, sayı: 1.
- Çelikkol, Yaşar, *Cahiliye Döneminde Mekke*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Çetin, Halis, “Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2005, sayı: 3.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2006.
- Çınar, Aynur, “Yahudi Geleneginde On İki Ata: İsrail’in Oğulları”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, sayı: 16.

- Çiçek, Emrullah, *Eskiçağ'da Mısır*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2014.
- Çiftçi, Meryem K., *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.
- Çolak, Ali, “Fert ve Toplum Açısından Din”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2009, cilt: 45, sayı: 3.
- Dartma, Bahattin, “Dînî ve Tarihî Metinler Bağlamında Hz. İbrahim’in Tarihen Varlığı ve Gerçek Babasının Kimliği Üzerine Bir İnceleme”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2010, sayı: 9-10.
- David, Rosalie, *The Experience of Ancient Egypt*, Routledge, New York 2000.
- Davies, Gordon F., *Israel in Egypt Reading Exodus 1-2*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- Dayf, Şevkî, *Târihu 'l-Edebi 'l-Arabî*, Dâru'l-Maarif, Kâhire 1119.
- Dell, Christopher, *The Occult, Witchcraft & Magic*, Thames & Hudson, China 2016.
- Demircan, Adnan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Konya Nisan 13-15 2007).
- Demircan, Adnan, “Cahiliye Tarihinin Kaynağı Olarak Kur’ân”, 3. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin (Ağrı Ekim 05-05 2019).
- Demirci, Kürşat, “Hayvan”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Dereli, Muhammet Vehbi, “Mezhep Taassubu, Taklitçilik ve Dönemin Egemen Anlayışlarının Kur’an Yorumuna Etkisi”, *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din*, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya 2019.
- Dimont, Max I., *Jews, God and History*, Penguin Books, New York 1962.
- Dindi, Emrah, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, cilt: 21, sayı: 1.
- Dindi, Emrah, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 2.
- Dindi, Korkut, “Kur’an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Işık Çalma ve El Çırpma Ritüeli”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2018, cilt: 30, sayı: 2.

- Dindi, Korkut, “Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yeğus, Yeûk ve Nesr”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Doğan, Hüseyin, “Mezhebî Taklit ve Taasubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi”, *İslam ve Yorum III*, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2019.
- Doğan, Metin, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2021, cilt: 21, sayı: 2.
- Doğan, Metin, “Toplumbilimsel Açıdan Cahiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2021, cilt: 7, sayı: 2.
- Döner, Ertuğrul, “Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman”, *Çukurova Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 17, sayı: 1.
- Döner, Ertuğrul, “Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Din Anlayışı (Menâr Tefsiri Örneği)”, *İlahiyatta Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Mehmet Sait Uzundağ-Yılmaz Arı, Gece Kitaplığı, 2022.
- Döner, Ertuğrul, “Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, sayı: 30. Yıl Özel Sayısı.
- Döner, Ertuğrul-Özcan, Yusuf, “Bazı Din-İnanç ve Kültürlerde Rahmân Kavramının Tarihi Serencamı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, cilt: 22, sayı: 1.
- Döner, Ertuğrul-Özcan, Yusuf, “Cahiliye Arap Şiirinde Rahmân”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2022, cilt: 6, sayı: 1.
- Draz, Abdullah, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yayınları, Ankara 1938.
- Duğeym, Semîh, *Edyân ve Mu’tekıdâtü’l-Arâb kable’l-İslâm*, Dârul-Fikri’l-Lübnâniyye, Beyrut 1995.
- Duman, Muhammet Fatih, “İslam Öncesi Dönemde Kâbe’nin Paganizm (Put İnancı İle İlişkisi)”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Durant, Will, *The Story Of Civilization I Our Oriental Heritage*, Simon and Schuster, New York 1954.
- Ebu’l-A’lâ, Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vdğr., İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

- Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebî's-Suûd*, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadisiyye, Riyâd trs.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Erdem, Mustafa, "Din ve Terör Üzerine", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2004, cilt: 7, sayı: 20.
- Ergün, Mehmet, "Nübüvvetin Dönüm Noktası Hz. İbrâhim", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 2.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2018.
- Esen, Muammer, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: 52, sayı: 2.
- Eşmeli, İsmet, "İnanç ve İbadetlere Etkisi Bağlamında Yahudi Sürgünü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt:8, sayı:2.
- Eyüpoğlu, Osman-Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'ruf Kavramı Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 26, sayı: 26-27.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*, thk. Yakub Abdu'n-Nebî, Dâru'l-Mısriyye, trs.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993.
- Fayda, Mustafa, "Câhiliye Araplarında Takvime Müdahale: Nesî", Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı Hutbeleri Sempozyum Tebliğleri (İstanbul Kasım 2-3 2019).
- Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm, *er-Re'yü's-Sahîh fî Men Hüve'z-Zebîh*, Dâru'r-Rikâ, Dimeşk 1418.
- Gaer, Joseph, "Yahudilik: Bir çok Peygamberin Dini", çev. Osman Zahid Çiftçi, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1.
- Gezmez, Arzu, *Siyasi ve Sosyal Açından Eski Mısır Dini*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik 2019.
- Ghauri, Abdus Sattar- Ghauri, Ishanur Rahman, *The Only Son Offered For Sacrifice Isaac or Ishmael*, Al-Mawrid Institute of Islamic Sciences, Lahore 2007.
- Güç, Ahmet, "Güneş", *DİA*, İstanbul 1996.
- Güç, Ahmet, "Kurban", *DİA*, Ankara 2002.
- Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, İstanbul 2007.

- Güler, İlhami, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler”, *İslâmiyât I*, 1998, cilt: 1, sayı: 4.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Günay, Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1987, cilt: 28, sayı: 1.
- Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sâbiîler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Gündüz, Şinasi, “Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebâtîlerin Etkileri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I – Sempozyumu* (20-21 Kasım 1998).
- Gündüz, Şinasi, “Sâbiîlik”, *DİA*, İstanbul 2008.
- Gündüz, Şinasi, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Gündüz, Şinasi, “Cahiliyenin Kültürel Kodları”, *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1.
- Gürkan, Menderes, “Vakfe”, *DİA*, İstanbul 2012.
- Güvel, Orhan, “Şeytan Taşlama Rivâyetlerinin Bütünsel Yaklaşım Metoduna Göre Tespit ve Tahlili”, *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, ed. Niyazi Akyüz vdğr., Nobel Yayınevi, 2021.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, “Kur’an’da ‘Din’ Teriminin Anlamı”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: 9, sayı: 9.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Abdulhamit Henrâvî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 2003.
- Hamidullah, Muhammed, “İslam’da Hac”, çev. Mehmet Âkif Aydın, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 2015, cilt: 7, sayı: 4.
- Harman, Ömer Faruk, “Firavun”, *DİA*, İstanbul 1996.
- Harman, Ömer Faruk, “Hârûn”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Harman, Ömer Faruk, “Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban”, *Hiz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa, Ekim 17-18 1997), ed. Ali Bakkal.
- Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik ve Hristiyanlık’ta Hz. İbrahim”, *I. Hiz. İbrahim Sempozyumu* (Şanlıurfa 1997).
- Harman, Ömer Faruk, *Kur’an-ı Kerim’de Din Kavramı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Harman, Ömer Faruk, “İbrâhim”, *DİA*, İstanbul 2000.
- Harman, Ömer Faruk, “Mûsâ”, *DİA*, Ankara 2020.
- Harman, Ömer Faruk, “Yûsuf”, *DİA*, İstanbul 2013.

- Hawass, Zahi, *The Secrets of the Sphinx Restoration Past and Present*, The American University in Cairo Press, Egypt 1998.
- Hıdır, Özcan, “Hz. İbrahim’in Kurban Edilmesi İstenilen Oğlu Meselesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2010, sayı: 11.
- Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York 1996.
- Idinopulos, Thomas A., “Din Nedir”, çev. Temel Yeşilyurt, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1999, sayı: 5.
- Ikram, Salima, “Afterlife Beliefs and Burial Customs”, *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson, The Cromwell Press, Great Britain 2007.
- Işık, Emin, “Bakara”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru’t-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbu’l-Münemmak fî Ahbâri Kureys*, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1985.
- İbn Habib, Ebû Ca’fer Muhammed, *Kitâbu’l-Muhabber*, Dâru’l-Afâki’l-Cedîd, Beyrut trs.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sîretü İbni İshâk Lil-Musemmâti bi Kitâbi’l-Mübtedâ ve’-Mebâsi ve’l-Meğâzî*, trs.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vdğr., trs.
- İbn Kesir, İmâduddin Ebu’l-Fida İsmail ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Mektebetü’l-Maarif, Beyrut 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1958.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Tefsîru Garîbu’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Sakar, Beyrut trs.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah el-Kebîr vd., Dâru’l-Maârif, Kahire trs.
- İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. M. Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424.
- İbnü’l-Kelbî, Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Saib, *Kitâbü’l-Esnâm*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, *Ankara Okulu Yayınları*, Ankara 2017.
- İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Âttâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği", *Ekev Akademisi Dergisi*, 2004, cilt: 8, sayı: 20.
- Kara, Cahid, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara 2016, cilt: 11, sayı: 7.
- Karaalp, Cahit, "Salât Kavramının Semantik Analizi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1.
- Karakuş, Abdulkadir, "Hz. İbrâhim ve İbrâhimî Bir Duruş: Haniflik", *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 1.
- Karaman, vdğr, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karataş, Şuayip, "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: 6, sayı: 11.
- Kartopu, Ayşe, *Dinler Tarihinde Dinin Tarifiyle İlgili Farklı Görüşler*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2009.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, cilt: 8, sayı: 1.
- Katipoğlu, Bedri, "Din Psikolojisi Açısından Taassubun Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: 6, sayı: 24.
- Kaya, Mehmet, "Kur'an'da Gençlere Örnek Olarak Sunulan Bir Peygamber: Hz. İbrahim", *I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu* (Şanlıurfa 2018).
- Kayhan, Mustafa, "Hz. İbrâhim Kıssasının Şer'u Men Kablenâ Açısından Değerlendirilmesi", *Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 339.
- Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016.
- Kesgin, Esra, *Hz. İbrahim'de Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013.

- Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993.
- Kılıç, Cevdet, “Felsefe Din, Vahiy Akıl İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1999, sayı: 4.
- Kilinçli, Sami, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Kotan, Şevket, “Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011).
- Kramer, Samuel Noah, *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*, University of Chicago Press, 1963.
- Kurhan, Mürüvvet, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Rê”, *Belleten*, 1993, cilt: 57, sayı: 218.
- Kurhan, Mürüvvet, “Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi”, *Eski Mısır Dini*, ed. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- Kurt, Hasan, “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt:1, sayı: 2.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, SE-DA Yayınları, Kayseri 1985.
- Kuzgun, Şaban, “Hâmân”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2017.
- Küçük, Abdurrahman, “Kur'an'da Din ve Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmalar-II Sempozyumu* (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya), Dinler Tarihi Derneği Yayınları/2, Ankara 2000.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Safâ ve Merve”, *DİA*, İstanbul 2008.
- Maçin, Hasan, “Hz. İbrâhim ve Hac Menâsiki”, *Hz. İbrahîm ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001.
- Maden, Şükrü-Yiğitoğlu, Mustafa, “Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilme Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2018, cilt: 6, sayı: 11.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Meral, Yasin, “‘Senin Derdin Neydi ey Sâmirî? (20/Tâ-hâ:95)’”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 58, sayı: 2.
- Merdin, Saadettin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.
- Mevdûdî, Ebû Alâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. A. Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1985.
- Mirza, Yunus, “Bir İkon Kırıcı Olarak Hz. İbrahim: Kur'an Tefsirleriyle Putların Tahribinin Anlaşılması”, çev. Kurul, Mustafa Süleyman Demirel Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: 2, sayı: 17.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Mustafa, İbrahim vdğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2003.
- Müller, W. Max, *Mısır Mitolojisi*, Maya Kitap, İstanbul 2020.
- Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Narin, İsmail, “Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 2.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Nicholson, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*, Cambdridge 1941.
- Nöldeke, Theodor, “Arabs (Ancient)”, *ERE*.
- Olgun, Hakan, “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Olgun, Hakan, “Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2018.
- Olgun, Tahir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi (Tahiru'l-Mevlevi)*, nşr. Abdullah Işıklar, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1963.
- Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, With a Translation of An Assyrian Dream-Book*, New Series, 46, 3, Philadelphia 1965.

- Öz, Ahmet, “Hz. İbrâhim Örneğinde Haniflik”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 1.
- Özarslan, Selim, “Şeâir-i İslâm’ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2017, cilt: 53, sayı: 2.
- Özaydın, Abdülkerim, “Amr b. Lühay”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Özaydın, Abdülkerim, “Beliyye”, *DİA*, İstanbul 1992.
- Özaydın, Abdülkerim, “Hac”, *DİA*, İstanbul 1996.
- Özcan, Abdullah, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Hz. İbrâhim (A.S.) Kıssasındaki Bazı Hususlar İle İlgili İsrailî Rivayetler”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2019, cilt: 2.
- Özcanoglu, Muzaffer, “Adî b. Zeyd”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Özdemir, Ahmet, “Te’vîlâtü’l-Kur’ân ve Tefsîru’l-Menâr’ın “Akletmez misiniz” Ayetleri Bağlamında Karşılaştırılması”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt: 8, sayı: 2.
- Özemre, Ahmet Yüksel, “Câhiliye Çağı Şirkinin Kalıntıları”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, cilt: 25, sayı: 1.
- Öztürk, Mustafa-Okuyan, Mehmet, “Kur’an Verilerine Göre ‘Öteki’nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 16.
- Pak, Zekeriya, “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: 5, sayı: 1.
- Palabıyık, Muhammet Hanefî, “İslam Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden ‘Zülhalesa’”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Palabıyık, Muhammet Hanefî, “Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı”, *Akademik Siyer Dergisi*, 2020, cilt: 1, sayı: 2.
- Pinch, Geraldine, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, 1994.
- Plutarchus, Mestrius, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, Harvard University Press, 1936.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut trs.
- Remler, Pat, *Egyptian Mythology A to Z*, Infobase Publishing, New York 2006.

- Rençber, Fevzi, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taasubu ve Çözüm Yolları”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: 10, sayı: 1.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947.
- Ringgren, Helmer, *Religions of the Ancient Near East*, London 1973.
- Ruiz, Ana, *The Spirit of Ancient Egypt*, Algora Publishing, New York 2001.
- Sâbûnî, Muhammed Ali Safvetü't-Tefâsîr, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Beyrut 1981.
- Salihoğlu, Mahmut, “Sâmirî”, *DİA*, İstanbul 2009.
- Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yayınları, İstanbul 2004.
- Sarıçioğlu, Ekrem, “Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 1986, cilt: 1, sayı: 1.
- Sayce, Archibald Henry, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonie The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*, T. & T. Clark, 1903.
- Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Seyyid b. Kutub, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1972.
- Shahavatov, Sabuhi, “Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivayet/Dirayet Tefsiri – Kummî Tefsiri-“, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 1, sayı: 41.
- Sherbok, Dan Cohn, *Judaism History, Belief and Practice*, Routledge Press, London 2003.
- Sipahioğlu, Mukadder, “Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 19, sayı: 2.
- Sipahioğlu, Mukadder, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020.
- Smart, Ninian, “Din ve İnsan Tecrübesi”, çev. Ali İhsan Yitik, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1992.
- Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, Adam and Charles Black Publishers, London 1894.
- Soysaldı, Mehmet, “İslam Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu* (İstanbul Temmuz 1-3 2011).

- Sönmez, Vecihi, “Hz. İbrahim’in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: 12, sayı: 1.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: 11, sayı: 1.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “Cahiliye Döneminde Lât Kültü”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, *Milel ve Nihal*, 2016, cilt: 13, sayı: 1.
- Stadler, Martin, “Judgment after Death” (Negative Confession)”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2008.
- Sunar, Cavit, “Din Nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1962, cilt: 10, sayı: 65.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü’l-Mensûr fî’t-Tefsîri’l-Me’sûr*, Kâhire 2003.
- Şahin, Hasan, “İnsan-Din İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983.
- Şahin, M. Süreyya, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993.
- Şahin, Resul, *Eskiçağ Perspektifinden Peygamberler ve Eski Kavimler* (Hz. Âdem’den Hz. İbrahim’e Kadar), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2022.
- Şamlıoğlu, İbrahim Emre, “Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa’nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: 61, sayı: 1.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîylanî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1961.
- Şeker, Dursun Ali, “Müzdelife”, *DİA*, İstanbul 2006.
- Şimşir, Salih Muhammet, *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu’r-Rusûl ve’l Mülûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Dâru’l-Maarif, trs.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Doktor Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru’l-Fikr, Kâhire 2001.

- Tahirülmevlevî, “Müşriklik ve Müslümanlıkta İbadet”, sad. Emine Peköz, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı: 11.
- Tan, Zeki, “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurbân Örneği (II)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 32.
- Teixidor, J., *The Pagan God, Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, New Jersey 1997, s. 78-82; Al-Theeb, Soloiman, *Aramaic and Nabataean Inscriptions from North-West Saudi Arabia*, Riyad 1993.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 2018, cilt: 1, sayı: 1.
- Temizer, Aydın, “Kur’an’a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2013, sayı: 15-16.
- Toru, Ümüt, “Mezhep Taassubunun Fırka Tasvirine Etkisi (Kitâbu’l-Fırak Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: 16, sayı: 2.
- Tözluyurt, Mehmet, Kur’an’da Gelenek Kavramı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Tözluyurt, Mehmet, “Kur’an’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, *Bilimname Dergisi*, 2014, cilt: 26, sayı: 1.
- Turhan, Abdullah, “Kur’an Yorumunda Câhiliye Bilgisi ve Kur’an’da Câhiliye Kavramı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2017, sayı: 33.
- Tülücü, Süleyman, “Cahiliye Devri Şairlerinden Zuheyr’in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler”, *Diyanet Dergisi Dini, İlmi, edebi Üç Aylık Dergi*, 1989, cilt: 25, sayı: 2.
- Tümer, Günay, “Atalar Kültü”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Tümer, Günay, “Âzer”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, İstanbul 1994.
- Tümer, Günay, “Âbâ”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Uludağ, Süleyman, “Abâ”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Uslu, Recep, “Hums”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Usta, Ahmet, “Ali Reşad’ın Tarih-i Kadiminde İbraniler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15.
- Usta, İbrahim, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Ünal, Saadettin, “Kâbe”, *DİA*, İstanbul 2001.

- Ünlü, Kerim Şükrü, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da Yusuf Kıssası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2015.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.
- Watt, W. Montgomery, *H. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Wilkinson, Toby, "Before the Pyramids", *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August-1st September 2002.
- Wilkinson, Toby, *The Egyptian World*, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2007.
- Woolley, Sir Leonard, *Abraham Recent Discoveries and Hebrew Origins*, Faber and Faber Limited, London 1936.
- Yakar, Hüseyin, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2020, sayı: 53.
- Yargıcı, Atilla, "Kur'an'a Göre Bir Genç Olarak Hz. İbrahim'in Tahkik Yoluyla Tevhid İnancını Yakînî Hâle Getirmesi", *I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu* (Şanlıurfa 2018).
- Yavuz, Şevket, "Ved", *DİA*, İstanbul 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Âşûrâ", *DİA*, İstanbul 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, İstanbul 2018.
- Yazıcı, İshak, "Bahîre", *DİA*, İstanbul 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015.
- Yıldız, İbrahim, "Kaynakları Açısından Kur'an Halk İnançları Eleştirisi", *Journal of Analytic Divinity*, 2022, cilt: 6, sayı: 1.
- Yıldız, İbrahim, "Kur'an-ı Kerim'de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: 13, sayı: 26.

- Yılmaz, Kerim, “Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur’an’da Uğursuzluk Olgusu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: 8, sayı: 16.
- Yiğit, Fevzi, “Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme”, *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2022, cilt: 5, sayı: 2.
- Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Yitik, Ali İhsan, “Oruç”, *DİA*, İstanbul 2007.
- Yusufoyan, Hasan, “Dinin Menşei”, *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2014, cilt: 3, sayı: 9.
- Yüksel, Emrullah, “Din Fenomeni”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1999, sayı 1.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, Mektebetü’l-Abikân, Riyâd 1998.
- Zengin, Fethullah, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: 7, sayı: 2.