

İSLAM ÖNCESİ ARAP İNANÇ İKLİMİNDE PUTÇULUĞUN TOPLUMBİLİMSELLİĞİ

Metin DOĞAN*

Öz

Birçok toplum tarihsel süreç içerisinde inanç anlamında farklı eğilimlere sahip olmuştur. Bu makalenin amacı, İslam öncesi kabile ve klan yapılanması içerisindeki Arapların da içinde bulunduğu toplum tiplerinin farklı şekillerde ve zaman dilimlerinde totemizm, fetişizm, natürizm ve animizm gibi sistemleri tecrübe etmiş olup olmadıklarına genel hatlarıyla bakmaktır. Aynı şekilde İslam öncesi Arapları, kendilerini diğer toplum tiplerinden ayıran özellikleri ve kadim zamanlardan beri yaşadıkları hem tek ilahlı dinleri hem de putperestliği irdelemektir. Araştırmamızda İslam'a kadar son temsilcisi "haniflik" olan tek ilahlı din algısının, İslam öncesi Arapların dini tecrübelerine yaşam biçimlerini derinden etkileyecek kadar sirayet etmiş olduğu ve dolayısıyla İslam öncesi Arapların putperestliği Haniflikte olduğu gibi, hiç bir zaman tek ilahlı dinin dejenerasyonundan bağımsız olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda Hanif de kadim ilahi dinlerin kaderini paylaşmış, cemaatleşme olgusu gerçekleşmeden, yani Hanif dini tecrübesi inananları tarafından sosyal boyutuyla paylaşılmasından putperestliğin baskısıyla karşı karşıya kalmıştır. Fakat gerek pagan tapınımların gerekse Hanifliğin dini tecrübesine ilişkin tarihsel verilerin sınırlı olması problematik bir konu olarak araştırmanın zorluklarındanır. Çalışmamızda sorguladığımız diğer bir konu, Putperest Arapların putçuluklarının salt puta tapınan, ona kulluk gösterisini simgeleyen farklı iba-

* Dr., TC Milli Eğitim Bakanlığı/Konya-Selçuklu
e-posta: md0736935@gmail.com ORCID: 0000-0003-1458-3406

Atıf/Cite as: Doğan, Metin, "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği". *Dini Araştırmalar*, 24/61 (Aralık 2021) 459-488,
<https://doi.org/10.15745/da.978871>

det biçimleri olarak görülemeyeceğidir. Nitekim bu putlar, başta “yüce varlık Allah” olmak üzere, cinleri, melekleri ve diğer soyut varlıkları da içine alan bir tanrılar panteonunun yeryüzündeki sembolleri olarak somutlaştırılmıştır. Aynı zamanda tanrısal varlıklar olmaları nedeniyle de onlardan, bir tanrıdan istenecek her tür görevi yerine getirmeleri beklenmiştir. Bu anlamda putlar işlevseldirler ve onlara günlük rutin işlerin yürümesinden bireysel ve sosyal gereksinimlerin karşılanmasına, şifa kaynağı olmalarından yüce varlıkla irtibat aracı olma fonksiyonlarına kadar her açıdan sorumluluk yüklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Put, İslam Öncesi, Pagan, Sembol, Sembolleştirme.

Sociology of Idolatry in the Pre-Islamic Arabic Faith Climate

Abstract

Many societies have had different tendencies in terms of belief in the historical process. The purpose of this article is to look in general terms whether the types of society, including the Arabs, in the pre-Islamic tribe and clan structuring, have experienced systems such as totemism, fetishism, naturism and animism in different forms and time periods. Likewise, it is to examine the pre-Islamic Arabs, the features that distinguish them from other types of society, and their monotheistic religions and paganism that they have lived since ancient times. In our research, it was concluded that the perception of a monotheistic religion, the last representative of which was "hanif" until Islam, had spread to such an extent that it had a profound effect on the religious experiences of pre-Islamic Arabs, and therefore, the idolatry of the pre-Islamic Arabs was never independent of the degeneration of the monotheistic religion, as in Hanif. has been reached. At the same time, Hanif thought also shared the fate of ancient divine religions, and faced the pressure of paganism before the phenomenon of communion could be realized, that is, before the religious experience of Hanif could be shared by its believers with its social dimension. However, the limited historical data on both pagan worship and Hanif's religious experience is one of the difficulties of the research as a problematic issue. Another issue we question in our study is that the idolatry of the pagan Arabs who cannot be seen as different forms of worship that only worship the idol and symbolize the show of servitude to him. As a matter of fact, these idols are embodied on earth as symbols of a pantheon of gods that includes "the supreme being Allah", jinn, angels and other abstract beings. Naturally, they are also powerful and should be respected, worshiped, sacrificed, in

short, worshiped as representatives of the gods. At the same time, since they are divine beings, they are expected to fulfill any task required of a god.

Keywords: Idol, Pre-Islamic, Pagan, Symbol, Symbolization

Summary

Undoubtedly, one of the biggest problems in scientifically examining the cultural elements of the primitive world, especially religion, is to approach the subject with an evolutionist perspective on a linear line. As in all ancient societies, this point of view cannot necessarily be considered outside the scope for the pre-Islamic Arab society. However, it is also observed that the pre-Islamic Arab society experienced totemic concepts and phenomena. In general, entities that function as totems are animals and plants in particular, and entities belonging to the cosmic system are also used, albeit to a lesser extent. All these were used by the pre-Islamic Arabs. However, the feelings and behaviors belonging to totemism were experienced entirely within the pagan culture and on the axis of this culture.

In the religious climate of this geography, however, Arabs have always experienced monotheistic stimuli and their remnants. According to the Qur'anic discourse regarding the ancient Arab history, the inhabitants of the geography have been the subject of divine revelation since ancient times. As a matter of fact, lastly, the degeneration of the monotheistic vision, identified with the Hanif religion of Abraham, leaves a distinct trace in the religious history of the region. Undoubtedly, it is not possible to ignore the social determinants that form the basis of this reality and prioritize social life. The institutionalization of a religion depending on social factors necessitates theoretical, practical and sociological process. Because the practicality of the theoretical codes of religion and the fact that it can gain an institutional character by giving rise to the formation of a community in the final process necessitates a collective life style and social life. As a result, the most basic dynamic of the believer community's inclination towards becoming a small or extent of ummah, and the realization of this, depends on the acquisition of this spirit of unity.

Sociological factors, on the other hand, are the elements that make the human mind obligate to the influence of these factors. However, this dependence does occur to the extent that the variables allow, direct or even impose their compulsion. At the forefront of these elements is undoubtedly the tradition of the Arabs. Tradition is very central; It is at the core of all

intricate religious components and coordinates the tendencies and behavior of generations. The pre-Islamic Arabian imagination never completely broke away from the perception of one deity, as in the fiction in which the greatest God was conceived as the "Supreme God" and other divine beings were shaped according to the supreme God and formed a pantheon of gods. This situation has not changed even in the sacred relationship with idols; The nature of the idol-divine relationship has been shaped according to the imagination of "Allah" as the Supreme Being. On the one hand, this Supreme Being is exercising his power and the requirements of sublimity in the cosmic universe, on the other hand, in his imagination, this being is conceived in the position of deus otiosus.

However, the collective mind of the pre-Islamic Arab society had a great share in its pagan consciousness, the establishment and sedimentation of idolatry as the most vigorous belief system. The divinity inherited from previous generations and the consciousness of experiencing the divinity contained in divinity firstly represented intangible beings in tangible beings, and the powers they attributed to them were directed to tangible beings. For this reason, idols have been the objects, the most inclined since the beginning of Arab history, and the gods of the pantheon were symbolized by idols. In parallel with the symbols of the gods or the Supreme Being, which they believed to be in the heavens, with stones or idols, the imaginations of the gods descended from the heavens or the Supreme Being on earth were also based on the concretization logic of the pre-Islamic mind. The "tree" was the embodiment of the "divine space" image for the Arabs of the period in this vision. In the process, there has been a transformation in the values of the symbols according to their originals. Primitive people have created the perception that the symbols, which are always in front of their eyes and reinforce their sanctity, are more important than the originals in the process.

Secondly, the same collective mind constructed these beings that he embodied according to the different institutions of the social life he experienced at the individual or social level and deployed them according to this life fiction. The fiction starting from the family, which is the most basic unit of social life, has been associated with the social horizon of the pre-Islamic Arab; positions have been created with the concepts and interpretations taken from social institutions, the cosmic universe conceived for the gods has been transferred to social life, and a scheme that evokes the social organism with its own social experiences has been created. There are jinn, angels and other

intangible impersonal beings in this scheme, which has “Allah, the almighty, supreme being” at its apex.

Third, embodied idols are not beings worshiped by pre-Islamic Arabs simply by considering them sacred; As a matter of fact, they are creatures of power and might in proportion to their holiness, and they have expectations from them in return for the sacrifices they make, with an understanding that can be called the "principle of reciprocity". Therefore, functions have been assigned to them, and a god-human relationship, which prioritizes their own expectations and is represented by idols, has been constructed between them and these objects. This functional approach also led to two types of results; the realization of the functions of the gods embodied in idols depends on their full fulfillment of their responsibilities primarily. If there is failure, they have accepted it as a result of not doing what they should have done. If the desired result as the second, was not achieved and then the gods could not fulfill their duties and did not meet the expectations. It was then that they were faced with the fact that they were simply inanimate and useless objects made of different materials, unrelated to the powers attributed to them.

Giriş

İslam öncesi Arap toplumunun totemizm ve bunda vücut bulan kutsal ruhların ağaçlara veya su kanalları gibi cansızlara hulul ettiğine dair tasavvurlarına bakarak totemizmin bilincinde olduklarına ilişkin yaklaşımlarla¹ birlikte, Arap toplumları genelde puta tapıcılık eksenli dini eğilimlerle özdeşleşmiştir. Fakat putperestliğin bu toplumların kadim tarihini baştan sona bir kader ağı gibi ördüğünü iddia etmenin yanı sıra, İslam öncesi Arap toprakları belki de vahye en fazla muhatap olan coğrafyadır. Nitekim bu coğrafyada İslam öncesine kadar gelen tek ilahlı Hanif dininin orijininin koptuğu ve dejenere olduğu da unutulmamalıdır.

Paganizm, her dönemde ve her coğrafyada kimi ortak özelliklerle sivilmiştir. İslam öncesi Arap toplumları da putperestliğin içini, bilincin dikte ettiği yücelikleri ve olağan üstü güç anlayışını somutlaştırmalarla doldurmuştur. Her şeyden önce onların dimağında putlar, yalnızca kendilerine ibadet edilmek suretiyle kutsanan varlıklar olarak değil, tanrılar panteonunun yeryüzündeki somut tezahürleri ve kendilerine belirli işlevler yüklenmiş temsilci-

1 bk. Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 68 vd.

ler olarak görülmüştür.² Bu anlamda somutlaşan tanrılar olarak putlar, temsil ettikleri soyut varlıkların dolaylı iradelerinin bireylerin omuzlarına yüklediği sorumluluk ya da güç izlenimlerini örseleyecek biçimde İslam öncesi Arabın doğrudan muhatabıdır. Onlar, yaşamın her alanında fonksiyon icra eden, inanlarının işlerini kolaylaştıran, zorlukların üstesinden gelmelerine yardımcı olan, hastalıklarına şifa veren, kısaca hayatın her aşamasında onlara eşlik eden varlıklardır. Bu somutlaştırma eğilimi aynı zamanda yücelikleri hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutan ve sosyal hayatı andıran bir yapı kurgusuna da eşlik etmiştir; bu, antropomorfik bir tasavvurla gökyüzünde var olduğuna inanılan tanrısal otoritenin yeryüzündeki krallığını çağrıştırmıştır.

Çalışmamızda, İslam öncesi Arap toplumunun paganist kültürünü ve onun kutsayarak yücelttiği ve yüce addettiği tanrısal varlıkları, somut sembollerleriyle girdiği aşkın ve içkin ilişkileriyle ele alacağız. Aynı şekilde bu somut varlıklara yüklediği fonksiyonlara ve gerçekleşmesini beklediği sonuçlara gerçekte hangi içsel duyguların eşlik ettiğine, hangi tasavvurların bu dürtüleri ortaya çıkardığına ve teşvik ettiğine değineceğiz. Bu girift ve karmaşık ilişkinin iç yüzünde, görünenin arka planında ve derinlerde var olan tortuların ne olduğuna dair doğru anlamalar, kuşkusuz eylemlere nedenler yüklemek ve davranışları doğru okumak adına büyük önem arz etmektedir.

1. Pagan Unsurlar

Sosyoloji, antropoloji ve etnoloji gibi bilim dallarının evrimci din anlayışı doğrultusunda insanların ilk dinlerine ilişkin ileri sürdükleri varsayımları, Kur'anî verilerle³ uzlaşmayan, tekamülcü ve dinin kaynağına nüfuz ettiğini iddia eden tezlerdir. Bu tezler aslında sözgelimi Emile Durkheim'de olduğu gibi, kimi antropologların ilkel kabilelerde yaptığı araştırmalara dayanan tezleridir ve 19. Yüzyıl'da yaşayan ilkel kabilelerin tarihin ilk dönemlerinde yaşayan ibtidai insanların doğal hallerini yansıttığı savındaki varsayımlara dayanır. Durkheim bu yöntemi, insanın dini doğasını bildirmeye, yani insanlığın

² bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 26 vd.; Muhammed İbn İshak, *Siyer*, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1980), 82; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, trans. Joel Car Michael-Moshe Perlmann (London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1949), 9-10; Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 110-111.

³ Kur'an-ı Kerim özelinde, insanların yalnızca bir olan Allah'a inanan tek bir ümmetken sonraları bu çizgiden çıkıp sapkın yollara kaydıkları vurgulanır. Bkz. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Mustafa Çağrırcı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/213.

temel ve daimi görüntüsünü gözlerimizin önüne getirmeye en yetkin metot olarak vurgular.⁴ Bu metot doğrultusunda Durkheim, naturizm ve animizm olarak isimlendirilen inançların ötesinde daha temel, daha ilkel başka bir ibadetin bulunması gerektiğini düşünür; bu inanç sistemi ise etnologların totemizm dedikleri olgudur.⁵ Muhtemelen Durkheim, bu yaklaşımını totemizmin ilkel yaşamdaki domine edici gücüne dayandırır. Çünkü totemizm, ilkelerin yaşamında tüm dini kurumların yerini alır. Totem, her şeyden önce klanın kabile atasıdır, aynı zamanda onun koruyucu ruhu ve vasisidir; mucizeler gönderir, kendi çocuklarını bilir ve onlara merhamet eder. Kabile üyeleri kimi tabularla ona karşı kutsal bir yükümlülük altındadır. Bir totemin karakteri, yalnızca tek bir hayvanda veya tek bir varlıkta değil, türün tüm üyelerinde içkindir ve kabile sistemi içerisinde her bir kabile toteminin adıyla anılır.⁶

Genelde Arap topraklarında olduğu gibi İslam öncesi Hicaz'da da uzun bir süre nüfusun büyük bir kısmını oluşturan pagan Araplar, hiçbir zaman paganizmin tam tersini ifade eden başka bir sıfatla tanımlanmadılar.⁷ Bu toplumdaki, birbirinden nüanslarla ayrılmakla birlikte, kimi zaman totem, put ve fetiş kavramlarının birbiriyle karıştığını görmek ve İslâm öncesi Arap toplumunda bu inançların izlerine rastlamak mümkündür. Fetişizmin de İslam öncesi putperestliğin kavramlarından biri olduğu kabul edilebilir. İlk kez 18. Yüzyıl'da Fransız De Brosse's'in kullandığı "fetichisme"⁸ de eşyaya bazı güç ve yetenekleri olan kimi ruh ya da cinlerin girdiğine inanılır. Bu yüzden bazı taşlar saygı gösterilerek kutsanır.⁹ Totem işlevi gören nesnelere ise, çoğu zaman hem bitkiler hem de hayvanlar alemine aittir, cansız varlıklar ise çok nadir olarak kullanılır.¹⁰

⁴ Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tain Matbaası, 1923), 1/6.

⁵ bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/175.

⁶ Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, trans. A. A. Brill (New York: Moffad, Yard and Company, 1919), 3-4.

⁷ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 39.

⁸ bk. Charles de Brosse, *Du Culte Des Dieux Fétiches* (b.y.), 1760, 10.

⁹ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960), 1/291.

¹⁰ bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/200; krş. William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Cambridge at the University Press, 1885), 186-187; Freud, *Totem and Taboo*, 3.

Totem kelimesinin ilk kullanımı ve kavramsal gelişimi için bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/175 ve 216.

Bununla birlikte sözünü ettiğimiz bu olguların önemi, İslam öncesi toplumda doğal güçlerin ibtidai insanın bilincine ve muhayyilesine nüfuzunda belirginleşir. Bir başka deyişle içerikleri kutsallıkla doldurulur, inanca ve dini anlayışlara yönelik bir eğilimle totemlerden (putlardan/taşlardan), ruhlardan ya da doğanın herhangi etkin bir unsurundan bir parçayla, manayla, tabuyla dini kavramsal bir şema oluşturulur. İşte İslam öncesi toplumun dini kavramsal şemasında somut parçaya karşılık gelen öge putlar/taşlardır. Dolayısıyla İslam öncesinde totemist kalıntıların gözlemlenme imkanına ve totemizmin teorik ve pratik tezahürlerine¹¹ rağmen, ister yerleşik ister göçebe olsun tümüyle aşığıya doğru klan, alt ünite ya da alt kabileler şeklinde organize olan Arapların¹² bir zamanlar totem ünitelerine bölünüp bölünmediğine ilişkin olarak, diğer ırklardaki gibi totem aşamasından çıkan sistem kalıntılarında görülen daha doğrudan bir kanıtla karşılaşmak çok da olası görülmemekle¹³ birlikte, putpe-rest paradigmanın domine ettiği toplumsal yaşam içerisinde totemizmi temsil eden kimi davranışlara da rastlama imkanı vardır.

Sözgelimi Cahiliye Arabistan'ındaki dini kaosu kategorize eden Clement Huart'a göre, ilkel bir medeniyet düzeyi olan totemizmde bir kabile kendisinin her hangi bir hayvan ya da bitki türüne bağlı olduğunu kabul ederdi; o hayvan ya da bitki türü de kabilenin totemi demektir. Kabilenin hayatına hakim olan kurallar içerisinde totemleşmiş hayvanı öldürme veya bitkiye zarar verme ve onlardan yeme yasağı temel prensiptir. İkinci kural ise aynı totem üyeleri arasında evlilik yasağıdır. Totem dininin çok karışık bazı tezahürleri vardır; şarkılar, danslar, dualar, ayin niteliğinde ziyafetler kabilenin varlığını ve huzurunu totemin varlığı ve huzuruna bağlı sayan anlayışının tezahürleriydi. Böylelikle Araplar çok eski bazı adetlerini ve geleneklerini koruyabilmişlerdir. Şayet yeni doğmuş bir çocuk hastalanır ya da engelli görülürse veya kardeşlerinden biri az bir süre önce ölmüşse o çocuğa bir hayvan ve özellikle kurt, pars veya diğer güçlü ve vahşi bir hayvan ismi verilir, böylece çocuğa hayvanın direnç ya da gücünden az çok bir şey aktarılmış olacağı beklenirdi. Araplar, atalarından birinin ruhunun her hangi bir hayvan bedenine girip yeniden yaşayabileceğine inanırdı. Örneğin Sina bedevileri parsın eskiden insan olduğuna inanırlarken, kimi bedevi Araplar da ada tavşanını insanın kardeşi saydıklarından yemez-

¹¹ Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz-*, 68 vd.

¹² bk. Patricia Crone, "The Rise of Islam in the World", *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.

¹³ bk. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 187-188.

lerdi.¹⁴ Robertson Smith'e göre ise, hayvan kabilelerinin veya ailelerinin bulunduğu çok sayıda kabile ismi söz konusuydu: Aslan, köpek, kurt, dağ keçisi, çekirge, güvercin, boğa, eşek sıpası, uçurtma, kertenkele, kartal, keçi, kuzgun, kirpi, hıyar, köpekler, Arap tavşanı, panter, panterlerin yanı sıra doğadan devşirilen kabile isimleri de vardı. Bunlar; güneş, ay, hilal, Venüs, Canopus'tu. Kabile totemist isimleri ile tanrı isimleri arasında da işlevsel anlamda bir fark görmeyen Smith'e göre bu kabile isimleri ile bir tanrınıniki özdeşti. Bir başka deyişle Ay'ın oğulları ile Panter'in oğulları şüphesiz kendi adlarını aldıkları varlıklarla benzer bir ilişki içindeydiler; tapanlar tanrılarının oğullarıydı.¹⁵

Kabile isimlerinin, hayvan türleri ve kutsal din adamı ya da kabileye ismini veren kahramanla (eponymus) ilgisini de tartışan Smith'e göre, kabile üyelerinin adlarını bireysel bir atadan aldıkları varsayımı çok iddialıdır. Çünkü Araplar arasındaki babalık tarihi, eski ünite isimlerinin babalardan türetilmediğini çok açık bir biçimde ortaya koyar.¹⁶ İslam öncesi dönemde, ilk evrelerdeki karakteristik özelliklerini kaybetmeden monoteizme doğru evrilen politeistik bir animizm de söz konusudur. Buna göre, Araplar ruhlarını (cinler) ağaçlara, güneşe, aya ve yıldızlara yerleştirirlerdi. Yine bu dönemde, içlerinden birinin Herodot'un, Arapların Yunan kadın tanrıçası Aphrodite'e "Alilat" (lat) dediklerini belirttiği¹⁷ ve 'Allah'ın kızları' olduğuna inandıkları üç tanrıçaya tapmışlar ve ayinleri de totemist cemaat ayinlerine tam olarak uyan kurban ayinleri eşliğinde gerçekleştirmişlerdi.¹⁸

Bir başka deyişle, İslam öncesi Arabistan'ın, animist ve totemist inançları ve bir ölçüde put figürlerinde ortaya çıkan antropomorfizmi ile birlikte görünür hale gelen Sami politeizmi, insanı çoğu defa taşlarda, ağaçlarda ya da gök cisimlerinde tezahür eden birçok güçlere, tanrılara, büyüye vs. ye bağlı kılar.¹⁹ Bununla birlikte İslam öncesi Arap toplumunun en bariz özelliği

¹⁴ Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/292; Tim Mackintosh-Smith, *Arabs* (New Haven and London: Yale University Press, 2019), 31.

¹⁵ William Robertson Smith, "Animal Tribes in the Old Testament" *Lectures and Essays of William Robertson Smith*, ed. John Sutherland, Black-George Chrystal, (London: Adam and Charles Black, 1912), 459-464.

¹⁶ Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 188-189.

¹⁷ Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen Birinci Kitap (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973), 92.

¹⁸ Salomon Reinach, *Orpheus – A History of Religions-*, trans. Florence Simmonds (London: William Heinemann, 1909), 161-162.

¹⁹ Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001), 119.

putperestliğidir; putlar ve taşlar, inançların tüm soyut unsurlarının ve güçlerin kendileri üzerinden işlev gördüğü, kutsallıkla dolu ve tanrısal özelliklerin atfedildiği dini sembollerdir.

2. Hanifliğin Dejenerasyonu

Putperest bilinçte en üstün güç, en yüce varlık ve mutlak yaratıcı anlamında Allah tasavvuru daima vardır ve onun bu konuda bir tereddütü yoktur.²⁰ Putperest, hayatını çevreleyen tüm bileşenlerin onun yaratıcı gücü ile vuku bulduğuna, mülkün yönetiminin ona ait olduğuna ve bu konuda onun eşsiz ve mutlak otorite olduğuna inanır.²¹ Putperestin Allah tasavvuru, Allah'ın sıfatları ve yaratıcılık gerçeğine inanan mü'min tatminkarlığındadır ve çok büyük olasılıkla sahip oldukları tevhit kavramları, kendilerine Hz. İbrahim'in "hanif" dininden²² kalmış, toplumun inanç hafızasına kazınmış tortulardır. Yüzyıllar boyunca dilden dile söylene gelen ve salt tevhidi vurgulayan Hanifliğin teorik kodları belki de diğer iman esaslarından çok daha fazla "Allah" tasavvurunda berraklaşır. Yıllar içerisinde oluşan ve toplumun kolektif bilincinde kalıcı yer edinerek nesiller ötesine taşınan bu kod, aynı zamanda Allah'ın algılanmasında kolektif bilinci dinamik tutan en önemli, belki de tek önemli direnç kaynağıdır.

Bununla birlikte İslam öncesi Arabı, Hanifliğin mirası olan Allah kavramını zamanla yaşamı her yönüyle kuşatan, belli sorumluluk ve görevleri telkin etmek suretiyle teorik ve pratik sonuçlar doğuran bir olgu olarak görmemeye başlamıştır; yaratıcı iradeyi, onun gücünü, kudretini palyatif olarak kabul edip, bu ölçüde hakkını teslim etmesine rağmen, ona göre mesele bir iman problemi değildir. Görünen o ki, putperest ufkun muhayyilesi, Allah kavramını tüm haşmetiyle kuşatacak olgunluğa sahip değildir ve zihin gücü yaşadığı neredeyse simetrik evreni kavrayabilecek kadardır; dolayısıyla kavramın içini, evreni

²⁰ bk. Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi -Araplar-* (İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328), 5/21.

²¹ Şu örnek ayet onun şuurunda Allah kavramına ilişkin nasıl bir imgenin var olduğunu gösterir: "Onlara: 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan kesinlikle 'Allah' derler...." (ez-Zümer 39/38).

²² Hanif kelimesinin etimolojik tanımlanmasına ve kavramsal çerçevesine ilişkin çeşitli görüşler için bk. Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1953) 11-12; Şaban Kuzgun, "Hanif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/33-39; Hasan Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2017), 7-23.

tüm varyantlarıyla kuşatan yaratıcı varlığın mutlak ontolojik hakimiyetini kavrayarak doldurma yetisine de sahip değildir. Sonuçta Allah kavramı bu yetinin tam olarak bilinci kuşatmasıyla anlam ifade eder; bu da tevhit prensibine karşılık gelir. Tevhidin gövdesinde ise, Tekin'in ifade ettiği gibi, her şeyden önce tüm varlıkların kaynağını Allah olarak görme zorunluluğu vardır. Yani insan, eşya ve bilgi aynı kaynaktan buluşur. İnsan hayatını kuşatan her alan bağımsız ontik bir kategori değildir ve aynı ilahi hakikatle bağlantılıdır.²³

Bilince yüklenebilecek sorunların yanı sıra, meselede bireyi aşan sosyal koşulların zorlayıcılığı da göz ardı edilmemelidir. Hanifler, muhtemelen farklı ülkelere dağıldıklarından topluca bir birlik oluşturamadıkları gibi ortak bir ibadete de sahip değildirlere ve bu nedenle de dini hayatı bireysel tecrübe eden zahit kimseler olarak kalmışlardır.²⁴ Dolayısıyla Hanifliğin pratik yönlerine ilişkin hassasiyet ya da sosyal bilinç ise Allah tasavvurunda olduğu gibi belirgin değildir. Kuşkusuz dini hayatın temel parametreleri ve vazgeçilmezleri olan teori ve pratik, birbirleriyle çok fazla ilişkilidir ve onları kesin olarak birbirinden ayırma imkanı olamayacak kadar iç içe geçmiştir. İbadet, inançlardan kaynaklanmakla birlikte o da inançlar üzerinde reaksiyon gösterir. Bölgede kök salmış olan Hanifliğin Hz. İbrahim'in ardından zamanla gerçekleşen dejenerasyonu,²⁵ onun bu topraklarda teorik açıdan sabote edilmesine ve toplum hafızasında diğer toplumlara sirayet edecek ölçüde yer tutmamasına neden olmuştur. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından tebliğ edilen tevhit inancı ile paganist-politeist unsurlar bir süre birlikte yaşamaya devam etse de, aralarındaki mücadele sonradan politeizmin ve paganizmin lehine dönmüş ve tevhit inancı yörenin putperest kültürü içerisinde erimiştir.²⁶

²³ bk. Mustafa Tekin, "Kadına 'Yoksul' Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslâm'ın Geniş Evrenine", *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1/ (Haziran 2016), 24.

²⁴ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 66.

²⁵ Tevhidin Arap Yarımadası'ndaki serüveni Hanif-İslam eksenlidir. Kur'anî verilerin desteklediği ve tüm İslami referansların birleştiği bu tarihsel realitenin diğer tarafında, dejenerasyonun tersi yönde olduğunu iddia eden ve tersten okuyan kimi teoriler de söz konusudur. Örneğin Patricia Crone ve Michael Cook'un *Hagarism* (Hacerilik) *Teorisi* böyledir. İslam adına çok da iyi niyetli olmayan teorinin esasında Crone ve Cook, İslam'ın, İranlılar tarafından Filistin'den sürülen Yahudilerin Arabistan'a gelerek orada yerleşen Mesihî bir mezhep taraftarları olan Hagarin'in (Haceriler) içinden çıktığını savunurlar ve İslami kaynakların bir tarafa bırakılarak Hristiyan ve İsrail kaynaklarının temel kaynak olarak kullanılmasını önerirler. bk. Patricia Crone-Michael Cook, *Hagarism The Making of The Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 3 etc.

²⁶ bk. Şinasi Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*, ed. İbrahim Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 81.

Hanifliğin geleneksel İslam anlayışında özellikle Kur'an'ın Hz. İbrahim özelinde onun Hanif olduğuna dair verdiği bilgilere²⁷ istinaden, tevhidî bir din olduğuna ilişkin gelenekleşmiş bir kanaat hakimse de, bilindik anlamda teorisi, pratiği ve cemaatiyle sistematik bir din olup olmadığı tartışılmıştır. Hanifliğin din olmadığını ifade eden görüşe göre, Haniflik dinden ziyade, dini ve manevi anlamda değişen, gelişen, büyüyen ve dönüşen bireylerde görülen; dini inanç, siyasi yapı, toplumsal roller, hayat tarzı türünden geleneksel yapıyı oluşturan unsurları sorgulayan zihinsel ve duygusal olgunlaşmaya dayalı bir tutum ve tavidir. Bu aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik koşullarla da ilgilidir ve buna göre Haniflik bir din değil, manevi bir olgunlaşma ve anlam arayışı halkasıdır.²⁸

Dolayısıyla belli kurumsal bir dinin inananları olabilmek için gerekli olan, *bir inancın müntesiplerince, kurucu tarafından vazedilmiş iman prensiplerinin paylaşımı*, yani Hanifliğe ait teorik boyut, geniş kitlelerce paylaşılmamış gibi görünüyor. Buna bağlı olarak pratikte de, kolektif bilinçte kodlar oluşturulan kalıcı bir ritüel olmamış ve aynı teorik prensibe inanan ve bu prensibin gereği olan pratikleri yerine getirerek sosyal bir ahenk oluşturacak bireylerin bir araya gelişini ifade eden *cemaatin* teşekkülü gerçekleşmemiştir. Bu anlamda geniş coğrafyalara yayılması söz konusu olmadan Hanifliğin teorisinde meydana gelen dejenerasyonun etkisi, teorik boyuttan itibaren pratik ve sosyolojik taraflarına nüfuzu engellemiş, bu da zincirleme bir reaksiyonla *Hanif cemaati* denilebilecek bir olguyu oluşturmadan süreç akamete uğramıştır.

3. Tanrılar Panteonu ve Panteonun Sosyal Yaşama İndirgenmiş Kurgusu

İbtidai inançların birçoğuna ilkel haliyle İslam öncesi dönemde rastlama olanaklarına rağmen, değişik tanımlamalar kavramsallaştırmada farklılık yaratmıştır. Bununla birlikte dönemi öne çıkartan en temel dini eğilim puta tapıcılıktır. İslam öncesi toplumda putperestliğin nasıl yayıldığına ilişkin farklı rivayetlerden kiminin hayal mahsülü olup puta tapıcılıktan sonra uydurulmuş hikayeler olduğu, kiminin de insanlık tarihinde görülen olaylara benzetilmiş olduğu iddia edilse de,²⁹ tarihçilerce kabul edilen yaygın kanaate göre yarım-

²⁷ Al-i İmran 3/67.

²⁸ bk. Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik", 9.

²⁹ bk. Hüseyin Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 86-87.

dada putperestlik Amr b. Luhayy ile başlamıştır.³⁰ Tüm Arabistan'ı etki alanına alan ve eski bir taş dini görüntüsü veren³¹ putperestlik, Ensab denilen bu taşların Araplarca kutsanmasıyla kavramsallaşmıştır.³²

İslam öncesi Arapların puta tapıcılığının iki yönüne işaret etmek gerekir. İlki, putların ve diğer bazı varlıkların Allah'la var olduğuna inandıkları kutsal ilişkilerde, Allah'ın, kutsal bağları içeren hiyerarşik bir şemada en yüce varlık olarak konuşlandırılması ve buna uygun olarak da hiyerarşideki alt pozisyonların belirlenmesiydi. İkincisi, Allah'tan bağımsız putlara yükledikleri, ancak onların ilahlık vasfıyla örtüştüğünü tasavvur ettikleri *kudret* ve *zenginlik* vasıflarıyla ilgiliydi. Birincisi, putların Allah'a yaklaşmalarında aracı işlevler görmesi ile ilgiliyken; ikincisinde kudretin tek temsilcisi yüce Allah'tı ama zenginlik, Uzza örneğinde olduğu gibi, panteonun diğer üyelerinin de paylaşabileceği bir nitelikti. En zengin anlamına gelen “Kuthra”nın, muhtemelen Uzza'nın diğer unvanı olmasından³³ anlaşılacağı gibi bu, doğrudan putlardan olan beklentileri ve bunun için gerçekleştirdikleri yüceltmelerle ilgiliydi.

Toplumsal yaşamın değişik biçimlerinden aldıkları aktarma kavramlarla bilinçlerinde kendi hayat tecrübelerinin uzandığı yere kadar çizdikleri evren, aynıyla Allah ile putlar ve diğer nesnelere gayri şahsi varlıklar arasında olduğunu tasavvur ettikleri evrene karşılık geliyordu. Gerçekte milattan önceki dönemleri kapsayan Mezopotamya uygarlıklarında bu kurgunun, tam tersine döndürülmüş tasavvuru hakimdi. İnsanlar yeryüzündeki her şeyi göksel bir gerçekliğin kopyası olarak gören kadim felsefeye bağlıydılar. Bu yüzden Mezopotamyalılar, kendilerinin kentsel kültürleri, nasıl doğal yaşamın içerisinde kırsalın ritmine göre küçük tarım topluluklarında gelişmişse, tanrıların da benzer bir evrim geçirdiklerini düşünüyorlardı. Bu teogonik anlayışa göre,

³⁰ Bkz. Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 28; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 237; Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 63-64.; farklı bir görüş için bk. İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/118.

³¹ Regis Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, Paris, 1952, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301; krş. Henri Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, trans. E. Denison Ross (London: Frank Cassand Co. Ltd., 1968), 17.

³² bk. Huart, *Histoire des Arabes*, 1/28-29'dan Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293; Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004), 61 vd.; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 39 ve 49.

³³ bk. Theodore Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (London: Morrison and Gibb Limited, 1908), 1/660.

insanın dünyası tanrıların kozmik panoramasından ayrı görülemezdi ve göklerde de insan yaşamını anımsatan bir kurgu hakimdi.³⁴

İslam öncesi kurgusu da sosyal yaşama indirgenmiş bir evreni içeriyordu. Bu evrenin, kategorileri en küçük sosyal birim olan aileden başlayan ve gittikçe genişleyen bir yelpazeye kendi ufuk çizgilerine değin uzanan bir şeması vardı. Şema, kabul ettikleri tüm kutsal bileşenleri yaratıcı yüce varlığa göre konumlandıkları organik bir nesep bağıydı. Bu anlamda piramidin en üstünde, ona organik bağla bağlı hiçbir varlığa atfetmedikleri güce sahip ve içinde bulunulan çaresizlikten mutlak kudretiyle onları kurtarabilecek olan³⁵ en yüce varlık olarak Allah vardı. Bu anlamda ailenin akrabalık bağlarına karşılık gelen ve Allah ile cinler ya da görünmeyen gayri şahsi metafizik varlıklarla kurulan organik bağda³⁶ tanımlanan ilişki, sosyal üniteye aile/kabile reisinin sosyal konumunu çağrıştırıyordu. Reis ise, babadan başlayan, ataları ve nihayet ortak atayı da içeren bir otorite silsilesiydi. Nihayet bu coğrafyada birey kendisini, tersine duran devasa piramidin zirvesinde mitselleştirilmiş tek bir atanın bulunduğu üçgenin tabanındaki bir noktaya yerleştirdi. Sistemdeki tüm bireyler kabile içindeki konumlarını ortak ataya göre belirlerdi.³⁷ Atalarına tutuculuk ölçüsünde bağlıydılar ve onlara karşı sıra dışı bir duyarlılıkları vardı. Onların yolunu terk etmeleri, onlar için büyük bir vicdan meselesiydi ve ruhsal baskı konusuydu.³⁸ Dolayısıyla bu ortak ataya kadar giden silsiledekiler gibi en yüce varlık dokunulmazdı ve günlük hayatın kimi tecrübelerinde tabusal bir mevkii vardı. Allah o kadar yüce ve üstündü ki onun adına ya da onun adıyla kesilecek hayvanlardan yemek caiz olmazdı, artık o Allah'ın hakkıydı ve ondan yemek haramdı.³⁹

Sosyal hayatın izdüşümü olarak yeryüzünde tesis edilen organizasyonda piramidin tepe noktasını izleyen hiyerarşik kademede, ailenin diğer üyeleri olarak kurgulanan tanrısal varlıklar vardı. Araplar kutsal olarak kabul ettikleri

34 bk. Karen Armstrong, *A Short Mystery of Myth*, Digital Edit (Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2008), 27; Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia: The Function of The State", *The Intellectual Adventure of Ancient Man an Essay on Speculative Thought in The Ancient Near East*, ed. H. and H. A. Frankfort at al. (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), 192.

35 bk. el-Ankebut 29/65.

36 bk. es-Saffat 37/158.

37 Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 107-109.

38 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 134 ve 143.

39 Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 84.

putlarının büyük bir kısmını dişil yani tanrıça olarak kabul etmişlerdi.⁴⁰ Bunun sonucu olarak Kâbe'ye yerleştirdikleri ve Allah'ın kızları olduğunu tasavvur ettikleri Lat, Menat ve Uzza adlı putlarla⁴¹, yine Allah'ın kızları olarak görülen diğer bazı putların tanrının tüm sıfatlarına sahip olduğunu düşünürlerdi.⁴² Bu yüzden kimi putlar ve cinler gibi, meleklerin de bu tasavvurda Allah'ın kızları⁴³ olarak görülmesi, kurulan kutsal ailevi şemada Allah'a yapılan kız isnatlarının şemanın tüm kategorilerinde yer almasını gerektiriyordu. Aynı şekilde Arap geleneğinde, su pınarlarının genellikle dişil kabul edilmesi,⁴⁴ ortak Tanrı Şems'in de bir ilahe olarak kabul edilmesi⁴⁵ ve hatta nebati yazıtlardan birinde Lat'ın "tanrıların annesi" olarak tasvir edilmesinde⁴⁶ olduğu gibi, tanrılar panteonunda Allah'a en yakın varlıkların çoğunlukla "dişil" varlıklar olması, organik bağla bağlı olan varlıkların muhtemelen kutsal piramitte üst sıralarda yer edinmeleriyle ilgiliydi.

Aileden kabileye doğru genişleyen organik ilişkiler ağı da, kabiledaki ilişki ağının dinsel âleme transfer edildiği bir başka kategorik alandı. Kabilenin kendi özel evreninde çoğunlukla içe dönük ve statik yaşantısıyla kendi kendine yeten, kendi otonom kuralları ile kendine özgü bir yapıya sahip olması, kendisine ait bir kabile tanrısını da zorunlu kılıyordu. Bu ünitelerin tanrıları da kendisine ait olmalıydı. Nitekim her kabilenin kendisine ait bir tapınağı ya da bir putu kendisine tanrı olarak edinmesi,⁴⁷ panteonda kabile

⁴⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*, ed. İdris Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 122.

⁴¹ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,32; Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 13; Will Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-* (New York, Simon And Schuster, 1950), 161; Theodore Nöldeke, "Arabs (Ancient)",1/ 661; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

⁴² Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 47.

⁴³ Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 91; Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 16.

⁴⁴ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, 26.

⁴⁵ Bkz. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/660; Huart, *Histoire des Arabes*, 29-34'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293.

⁴⁶ Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/661.

⁴⁷ bk. Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,39; İslam öncesi dönemde kabilelerin kendilerine ait belirledikleri özel putlar için bk. İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/156; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 29 vd.; Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301.

tanrısı anlayışının yansımasıydı. Bununla birlikte başka kabile tanrılarını da kendi nüfuz alanları içerisinde tanır ve saygı duyarlardı. Çünkü kabileler arası ilişkiler birbirlerini tanıma ve saygı temeli üzerine kuruluydu.⁴⁸ Putperest bilincin evreninde uzandığı kategorik şemanın uçlarında ise kozmik tasavvurlar vardı. Bu tasavvurlar, kabilenin dar evreninden çıkıp Arap zihninde tüm dünyanın kendilerinden müteşekkil olduğunu düşündükleri geniş evrene yani tüm kabilelerin içerisinde yer aldığı ortak uzaya tekabül ediyordu. Tasavvurları oluşturan ve tüm bölge insanını kuşatan kolektif şuur ise üst akıldı; sözgelimi, yönünü kendisiyle bulduğu, vahşi çölün ve yarımadanın zor coğrafi koşullarında çölün ziyası olarak tanımlanan Ay Tanrısı Hubel⁴⁹ ile Şems (güneş) ortak ilah olarak kabul ediliyordu.⁵⁰

4. Tanrıların İşlevleri

İslam öncesi Arap din anlayışında sayıları yüzleri bulan tanrısal varlıklar yukarıdan aşağıya piramitsel bir yapıda bir panteon oluşturdular. Bu panteonda, bazı tanrısal varlıklara, inanç ve ritüellerde diğerlerine göre daha fazla yer verilirdi. Yöreden yöreye ya da kentten kente panteonda üst sıralarda yer verilen tanrılar değişirdi. Bunun dışında inanılan her tanrının kadere hükmetme, verimlilik ve bereket sağlama, savaşta yardımcı olma, koruma, kollama ve benzeri etki ve işlev açısından ön plana çıkan bir karakteristik özelliği vardı.⁵¹ Kutsal şemada yer alan tüm tanrısal aktörlere yeryüzüyle bağlantılı ve yine çoğunlukla sosyal yaşamın izdüşümü olan görevler biçilmişti. Bu pozisyonlar ve onlara uygun görevler de Arap bilincinin altında yatan teorik ve pratik evrenine ilişkin imgelerin kutsal varlıklara iktibasıydı. Kutsal varlıkların sosyal organizasyonları ile kendilerinininki arasındaki fark, onların kutsallıkları ile sahip oldukları kudret farkıydı; dolayısıyla tapınmaya layık oldukları algısı vardı. Bu yüzden de onlara biçilen en önemli görev, *kabilenin korunması* ile ilgiliydi.⁵² Beklenen sonucun gerçekleşmemesi halinde ise kendilerini sorgularlardı. Sözgelimi bir savaş kaybedilmişse, savaşta mağlubiyetlerinin temelinde putlarının himayesini kaybetmelerinin yattığını ve bu duruma da kendilerinin putlarına gereken saygıyı gösterememelerinin sebep olduğuna inanırlardı.⁵³

48 Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 8.

49 Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 9.

50 Huart, *Histoire des Arabes*, 29-34'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/293.

51 Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 83.

52 Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 127.

53 Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", 28.

Putlardan beklenen bir başka görev, *hayatı kolaylaştırmaları, onları hastalıklardan korumaları ya da hastalandıkları zaman iyileştirmeleri* idi. Arabistan putperestliğinin kurucusu olduğuna inanılan Amr b. Luhayy'ın ağır bir hastalığa yakalanması üzerine Suriye'de bulunan sıcak bir pınara gidip yıkanması ve iyileşmesiyle başlayan süreçte, bölgede putperestliğin ilk izleri de ortaya çıkmış oldu. Amr b. Luhayy, yöre halkının bu putlar aracılığı ile yağmur ve düşmana karşı yardım talep ettiklerini de söylemeleriyle birlikte oradan bir putu getirerek Kâbe'nin yanına dikti.⁵⁴ Putlardan kendilerine *şans ve uğur getirmeleri* de beklenirdi. Mekke'den ayrılan bir kimse, Kâbe'ye olan saygısından ve Mekke'ye olan derin bağlılığının bir nişanesi olarak yanına Kâbe çevresinden bir taş almadan ayrılmazdı ve bu taşın kendisine şans ve uğur getireceğini düşünürdü.⁵⁵ Çünkü mekanın ve şehrin telkin ettiği kutsallığın çevresine de sirayet edeceğine inanırdı.

İslam öncesi Arapları, *uygun eylemin ve doğru davranışın ne olduğunu tespit etme konusunda* putlardan yardım talep eder ve bunu özellikle fal aracılığıyla yaparlardı. Sünnet, nikah ya da bir ölüyü gömme davranışları da danışılarak gerçekleştirilirdi; bir bakıma tanrı bu sosyal davranışların ve sözleşmelerin koruyucusuydu.⁵⁶ Bunun için yöneldikleri put ise Kâbe'de bulunan Hubel idi. Hubel bu anlamda *gündelik işlerin yolunda gitmesinde önemli bir güç* olarak önemli bir işleve sahipti. Hubel'in yanında ok çekilir, çıkan oka göre de tavırlarını belirlerlerdi.⁵⁷

Hubel putuna adanan kurbanlarda olduğu gibi, putlara gösterilen tanrısal muameleye bağlı olarak beklentileri karşılığında *onları tazim etme ve yüceltme amaçlı ritüeller* de önemli bir konuydu. Aslında İslam öncesi putperest putlarla olan ilişkilerinin temelinde karşılıklılık esası vardı. Bu ilişki, putperest Arab'ın tanrısına verdiği karşılık, ondan zorunlu olarak istediğini vermesini beklediğini ifade eden takas mantığını yansıtıyordu. Bunun için başarıya erişmek adına adaklar adanır ve kurbanlar kesilirdi;⁵⁸ böylece onlara yaklaşmayı arzu ederlerdi. Bununla birlikte Kâbe'nin tüm putlara olan üstünlüğünü tanrıları, hac ve umre için ona giderlerdi. Bazen de Ona haccederler, yanında başlarını tıraş ederlerdi.⁵⁹

⁵⁴ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 28.

⁵⁵ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 26.

⁵⁶ Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9-10; krş. Laura Etheredge (ed.), *Islamic History* (New York: Britannica Educational Publishing, 2010), 34.

⁵⁷ İbn İshak, *Siyer*, 82; bk. Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 110-111.

⁵⁸ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Ahmet Demirhan, haz. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/98.

⁵⁹ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 39 ve 46.

Karşılıklık esasını ya da takas mantığını yansıtan bu yüceltme ve putlara takdim sunularında garantili bir sonuç beklentisi vardı. Arzu edilen sonucun gerçekleşmemesi durumunda kendi davranışlarında bir eksiklik görme eğilimi yanında, bunun aksi de mümkündü. Şayet istenenden farklı bir sonuçla karşılaşırsa durum değişebilirdi; İslam öncesi insanı, tanrısını kendisine inananları çevredeki bilinmeyenlere karşı koruyabildikleri ve beklenenleri karşılayabildikleri ölçüde şereflendirirdi. Milkan kabilesinden bir adamın kabilenin Sa'd adında tanrı edindiği kaba ve uzunca bir taş olan putuna tavrı aldığı gibi tanrısına tavrı alır, hatta ona sırt dönerdi.⁶⁰ Arab'ın bahşedeceği onur, tanrısının bunu hak etmesine bağlıydı.

4. Putlar: Kutsalın Somutlaşması

Çok zor yaşam koşullarında, İslam öncesi Arapların, yüzeysel anlamda meşgale amacıyla put yapımına meylettikleri ya da taş dikmeye hevesli oldukları iddia edilemez. Hatta yaptıkları işe sanatsal bir ayrıcalık atfetmelerinden ya da onlara çok fazla düşkün olmalarından veya sürekli gözlerinin önünde durması ve dini duygularını sürekli yenilemesi ve canlı tutması amacıyla bir taşta sahip olma arzularından da bahsedilemez. Özellikle, bekledikleri sonuçların ortaya çıkmaması halinde putlardan nasıl yüz çevirdikleri düşünülürdüğü zaman, puta ya da taşta yüklenen işlevin daha farklı bir akılda aranması kaçınılmaz gibi görünüyor. Nitekim Cahiliye ufkunda ve evreninde soyut varlıklarla bilişsel bir irtibat kuracak ve kendisini daha ötelere götürecek üst bir akla sahip olup olmadıkları tartışılabilir. Gerçi Atay, bu realitede keskin bir bakış sergiler ve ona göre bu, gerçekte Cahiliye insanının ruhî ve aklî bakımdan geri kalmışlığına, enerjik ve hür bir ruhtan mahrum oluşuna ve dolayısıyla her şeye çabuk boyun eğişine de işaret eder.⁶¹ Bu açıdan entelektüel seviyelerinin sınırlarını belirlemedeki imkanlara bakarak, fikir düzeyindeki noksanlıklarını ve bu noksanlığın neden olduğu entelektüel ilgisizliği ve dolayısıyla daha çok kutsalları üzerinden gerçekleştirdiği zihin mesaisini görmek mümkündür.⁶² Dolayısıyla bu farklı akıl, İslam öncesi Arabın kutsal bildiği ve kıymet verdiği yüce değerlere bağlılığının bir nişanesi olarak görülmelidir. Bir başka

⁶⁰ İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/122.

⁶¹ Hüseyin Atay, "İslam'dan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 98.

⁶² Dönem Araplarının sanatsal uğraşları ile ilgili olarak bk. Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296), 28-29; krş. Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 158.

deyişle Cahiliye insanı tanrı hakkındaki inançlarını putlar ya da taşlar şeklinde somutlaştırmışlardır. İkel Cahiliye insanı zihninde var olan *yüce varlığa* veya *yüce hislere* ilişkin kavramları bu şekilde yansıtmıştır; yani bu kavramları *somutlaştırarak sembolize* etmiştir. Eliade'nin ifade ettiği gibi, ilkel zihniyetin dini mekanizmalarında, sembolizmin arkaik düşüncedeki önemi ve her ilkel toplumun yaşamında oynadığı temel rolü görmek mümkündür.⁶³

Putların, ne şekilleri ve şemalleri ne de nelerden yapılmış oldukları onların dini duygularını uyandırmamıştır. Bu dini duygular her şeyden önce onların telkin ettiği kutsallığın, temsil edilen nesne ya da varlığın kutsallığa karşılık gelmesi ile ilgilidir. İslam öncesi Arap toplumunun putlara atfettiği kutsallık, onun bilincinde alelade bir taşın ilahi değer ifade etmesinden değildir; bu, onun o putun temsil ettiği nesne ya da varlığa yüklediği kutsallıktan kaynaklanır. Her bitkinin yeşermesi veya kurummasının bir yıldızla bağlanması ve böylece yıldızların bollukta ve kıtlıkta söz sahibi olacakları ölçüde güçlerinin olduğu tasavvurunda olduğu gibi,⁶⁴ bir bakıma kendilerine ruhlar izafe edilmiştir ve nesneleri tüm tabiat güçlerini ayrı ayrı kontrol edebilecek güçleri barındıran somut varlıklar olarak görmüşlerdir. Ay tanrısı olarak kabul ettikleri Hubel⁶⁵ ile Uzza'nın Venus Yıldızı olarak tapınma konusu haline gelişinde olduğu gibi,⁶⁶ kimi zaman somut varlıkların sembolleri de pratik bir değere sahiptir.⁶⁷ Bu noktada İslam öncesinin inanç unsurları içerisinde çok önemli bir yer tutan cin tasavvurunu özel bir yere koymak gerekir. Çünkü bu tasavvurda her putun bir de cini vardı. Cinlerin Allah'ın kızları olması ve ontolojilerinde tanrısal bir nüve taşımaları nedeniyle, cinlerle irtibat kurabilecek olanların kendilerini bu farklı ontolojik düzeyle ilişkiye ehliyetli kılan bir takım özel niteliklere sahip olmaları gerekiyordu.⁶⁸

⁶³ Mircea Eliade, *Images and Symbols*, trans. Philip Mairet (London: Harvill Pres, 1961), 9; ayrıca ilkel aklın taşlarda yoğunlaşan somutlaştırma eğilimi için bk. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (London: Sheed and Ward Inc, 1958), 216-217.

⁶⁴ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, sad. Sadi Irmak (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 24.

⁶⁵ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 9.

⁶⁶ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 71. (R. Klinge-Rosenberger'in 131 nolu dipnot açıklamaları).

⁶⁷ bk. Eliade, *Images and Symbols*, 37 etc.

⁶⁸ Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 317.

Cahiliye insanının somutlaştırma suretiyle sembolize ettiği ilk varlık, Kur'an'ın da birçok kez açığa vurduğu gibi,⁶⁹ *her şeyin yaratıcısı, her şeye kadir ve her şeyin sahibi mutlak varlık olarak gördükleri yüce Allah* tasavvurudur. Bu tasavvurlara rağmen Cahiliye bilincinde sembollerin zamanla gerçeklerin yerini aldığı ve somut putların, kendilerine daha yakın nesnelere olarak soyut varlık yüce Allah'a atfedilen hislerin önüne geçtiği vurgulanmalıdır.⁷⁰ Tipik *Deus Otiosus'u* çağrıştıran bu algıda, bu yüce varlık dinsel yaşamda hemen hemen hiçbir rol oynamaz. Yüce varlık'ın dünyayı ve insanı yarattığı kabul edilir, ama o kısa süre içinde yarattıklarını terk edip gökyüzüne çekilmiştir.⁷¹ Kozmik âlemden çekilen yüce varlık her yerde yerini başka dinsel şekillere terk etmiştir. Farklı şekillerde gerçekleşebilen bu değişimin anlamı temelde aynıdır. Yüce varlık aşkın ama edilgen olduğundan yerini daha devingen, etkili, kolay ulaşılabilir biçimlere bırakmıştır. Bir başka deyişle kutsal olan "aşamalı bir biçimde somut bir biçime" indirgenmiştir.⁷² İslam öncesi Arap insanının inanç tasavvurunda gerçekleşen bu önceliğin zamanla yer değiştirme, güç devri ya da iradeyi sembollerde arama tecrübesini, Durkheim'ın Avustralya yerlilerinin totemist inançlarında gözlemlediği ve kutsal totemle ilgili çeşitli yasaklarla totem ambleminin maruz kaldığı yasakları karşılaştırmasına benzetmek mümkündür. Durkheim, bu totem amblemlerine ait yasakların birincilere nazaran sayıca daha çok, daha katı ve daha şiddetli olduklarını ve totemi temsil eden çeşitli şekillerin, bu şekillerle tasvir edilen ve resmedilen varlığın kendisinden daha çok saygıya mazhar olduklarını gözlemlemiş ve şu sonuca varmıştır: "*Totem olan varlıkların sembolleri totem olan varlıkların kendilerinden daha kutsaldırlar.*"⁷³

Dolayısıyla asıllarına göre sembollerin değerlerindeki bu dönüşüm, ilkel insanda, her an gözünün önünde bulunan ve kutsallığını pekiştiren sembollerin süreç içerisinde asıllardan daha önemli oldukları algısını oluşturmuştur. Aslında kutsallık ve kutsallığı simgeleyen ana temalar, İslam öncesi Arap aklını farklı algılamalara sevk eden olgudur. *Yüce varlık* meselesi de İslam öncesi bilinçte onun için iki farklı kategorik tasavvur geliştirdiği kavramsal bir konudur. Bu iki algı ya da tahayyülde bir yandan yüce varlık, kozmik evrende

⁶⁹ bk. el-Mü'minun 23/84-89; Yunus 10/31; el-Ankebut 29/61-62.

⁷⁰ bk. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

⁷¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 126.

⁷² Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 73.

⁷³ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/247.

gücünü ve yüceliğın gereklerini icra ederken, diğeri yandan muhayyilesinde bu varlığı, deus otiosus pozisyonunda tasavvur eder.

Bu ikinci tasavvurda İslam öncesi Arabı, putları, tanrının egemenlik alanı içerisinde, onun tanıdığı yetkiyi kullanan, yeryüzünde Allah'ı temsil eden varlıklar olarak düşünür. Onları adeta Allah adına tasarrufta bulunan ve onun neredeyse bu görüngü alanında 'eli' mesabesindeki somut varlıklar olarak görür. Onların memnun edilmesiyle Allah'ın ancak memnun edilebileceğine inanarak onlara hediyeler takdim etmesi, kurbanlar kesmesi ve etraflarında tavafta bulunması⁷⁴ da, zamanla bu değerin semboldeki kutsallıkta yoğunlaşmasıyla ve yapılması zorunlu görülen tüm ritüellerin somut putlara evrilmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte görünürde Allah tasavvurunun zihinlerinde yer edinen yüceliğini biçimsel olarak da yerine getiriyorlardı. Sonuçta bu taşlar diğeri tanrılarla birlikte en yüce varlığın temsilcileri idi. Dolayısıyla bu yücelik dikili taşların yüksek yerlerde oturtulmaları ile karşılanıyordu. Panteonda ayrı ayrı isimlere sahip olan tanrılar ve bunlara ait mabedin olmasına rağmen, İslam'ın hemen öncesinde Araplar arasında bu yüce Allah, putperestlerin tapıkları ilahların babası olarak kabul ediliyordu. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi putlara yapılan kurbanlara, hediyelere ve sunulara rağmen O'na ayrıca herhangi bir ibadet sistemi de gelişmemişti.⁷⁵ Yüce varlığın sembolleşmiş şeklinin Cahiliye Arabının bilincinde yer alan değerin görüntüsü, soyut tanrının, tüm güçlerine ve diğeri taşlarla temsil edilen ve şemanın daha altında kategorize edilen tanrılara göre piramidin en üstünde yer almasına rağmen çok daha eylemseldi. Çünkü her şeyden önce ritüel bağ, Allah'tan daha yakın olan tanrılara uygulanıyordu.⁷⁶

Mekansal olarak göklerde olduğuna inandıkları tanrılar ya da yüce varlığın taşlarla ya da putlarla sembolize edilmelerine paralel biçimde, göklerden yere inen tanrılar ya da en yüce varlığın yeryüzündeki ikameti ile ilgili tasavvurlar da İslam öncesi aklının somutlaştırma mantığına dayanıyordu. "Ağaç", bu tasavvurda dönemin Arapları için "tanrısal mekan" imgesinin somutlaşmış haliydi. Tanrıların buralarda bulunduğuna olan inanca işaret eden Durkheim'in dediği gibi bu, bir tür geniusloci (kutsal mekan) haline dönüştü.⁷⁷ Her ne kadar Araplar tanrısal varlıklar adına inşa ettikleri Beyt adı verilen

⁷⁴ Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", 47.

⁷⁵ Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, 20-22'den Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/301.

⁷⁶ Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, 9.

⁷⁷ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 2/75.

kutsal mekanları genellikle soyut olarak düşünülen tanrısal gücün bir bakıma hulul ettiği mekanlar saymışlar ve dolayısıyla buralara büyük kutsallıklar atfetmişlerse de⁷⁸ ağaç, kutsal kabul edilen metinlerden ve bölgenin çok eski geleneğinden süzülen kadim kültürün tarihsel yönüyle ilgilidir. Bu anlamda ağaç, tanrılar ya da yüce varlığın ya konuşlandığı mekandı ya da tanrının ta kendisiydi. Örneğin, Al-Uzza Gatafanlıların taptığı, Nahle’de bulunan bir hurma (samura) ağacıydı.⁷⁹ Onlar, üzerine bir ev yapmışlardı; evin yanında da kutsal saydıkları bir taş vardı. Büyük olasılıkla bu taş, üzerinde kurban kesmek ve ağacın kutsallığına işaret etmek için konulmuştu. Eski İsrail’de, tanrıların, kutsal saydıkları ağaçların içinde veya yanında olduklarına ve ilahların buralarda oturduğuna inanırlardı. Ağaçlardaki hışırtı da tanrının sesiydi. Eski İsrail’de buralarda kurban sunarlar, buhur yakarlar ve meşe ağacının altında tapınırlardı.⁸⁰ Bu inanışların İslam öncesi Arapların tanrısal mekan anlayışını etkilediğini söylemek de imkansız değildir. Araplar, Nacran’daki kutlu hurma ağacını kutsal kabul ederler ve ona yılda bir kez kutlanan bir bayramda süslü elbiseler asarlardı. Bunun yanı sıra Hodaybiya ağacı da, bereket istenmek üzere hacılar tarafından ziyaret edilirdi. Zat Anvat ise, büyük, yeşil bir ağaçtı, putperest Araplar her yıl ona gelirler; kılıçlarını asarlar ve kurbanlar keserlerdi.⁸¹ Dolayısıyla bütün buralar saygı gösterilen yerlerdi. Bu nesnelere her biri çevrelerine kutsallık yayar, bundan dolayı bu ağaçlar ve çevresindeki kayalar kutsal gibi görülürlerdi. Onlara zarar vermek yasaktı, bunlara gösterilecek kötü davranışlar kutsal bir şeyi ihlal etmek demektir.

İkinci olarak, Cahiliye insanının somutlaştırmak suretiyle sembolize ettiği nesne *Kâbe* idi. Kâbe bir tanrı mesabesinde ya da bir tanrı olarak görülme-

⁷⁸ Gündüz, “Arap Paganizmi Cahiliye: Kur’an’ın İndiği Tarih”, 100.

⁷⁹ Ya da üç ağaç. Bu ağaçlar Uzza’nın sığınağı olarak görülürlerdi. Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, 1/660.

⁸⁰ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 70. (R. Klinge-Rosenberger’in 133 no’lu dipnot açıklamaları); Yehova tarafından her bölümde şiddetle tazir edilerek doğru yoldan sapma olarak nitelendirilmesine rağmen, Kitab-ı Mukaddes’te anlatılan pasajlarda *tanrının yer-yüzündeki mekanına ya da somutlaştığı şekle dair* “meşe ağacı” etrafında dönen bir İsrail tasavvuru söz konusudur. Bu tasavvur İslam öncesi Arapların “ya tanrının kendisi ya da tanrının sembolü” şeklinde anladıkları sembolleştirme anlayışlarıyla örtüşmesi bakımından da dikkate değerdir. Şu pasajda olduğu gibi, bu anlamda İsrail inancının serüveni, ağaç ve ağacın seçimi ve belki de aynı ağaca işaret eden farklı ağaç türleri hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. bk. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Ayrıca bk. Hoş. 4:12-13; Hez. 6:13.

⁸¹ Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 74. (R. Klinge-Rosenberger’in 179 no’lu dipnot açıklamaları); Lammens, *Islam Beliefs And Institutions*, 18; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 240.

mekle birlikte, İslam öncesi Arapları için somut, görülebilen her şeyden daha değerli idi. Ona çok eğilimli olduklarından Kâbe'nin tüm taş ya da putlara karşı mutlak üstünlüğünü tanırlardı.⁸² Cahiliye muhayyilesinde Kâbe bir yandan Beytullah'tı, diğer yandan da kendine özgü biçimde somutlaşmış bir put gibi canlı bir organizmaydı. Bundan dolayı da Mekke'de adı *Abdul Kâbe* olan birçok şahsa rastlanılmaktaydı.⁸³ Bu anlamda Kâbe *kutsallığın merkezileşmesi*ydi. Onu profan âlemden ayıran şey, Cahiliye bilincinin onun dışındakilerde var olmadığına ve böylelikle onun biricikliğine olan inancıydı. Evreninin merkezi, kutsallık merkezi olarak Kâbe'ydi ve Kâbe periferisi kutsallığın siyaset ettiği oranda kutsaldı fakat bu halkanın dışı bu alanla türdeş değildi. Eliade'nin ifade ettiği gibi, inanan, kendisini bu alana dahil etme çabasındaydı. Onun zihninde kutsalın tezahürü, dünyayı ontolojik olarak kurmaktı.⁸⁴ Sonuçta her kutsal mekan, kutsalın tezahürünü çevredeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirirdi.⁸⁵

Kâbe üzerinde onu tarihsel bir gerçeklik ve hatta mitolojik bir varlık derecesine yükselten çok önemli hikayeler vardı. Kâbe'nin Hz. Adem'le başlayan destansı geçmişi onun üstün kutsallığının tezahürü idi. İslam öncesi Arapların özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İsmail ile ilgili hatıraları çok taze ve güçlüydü. Ayrıca geleneksel olarak kendilerini, monoteizmin simgesi olan Kâbe'nin kurucuları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in varisleri olarak görüyorlardı.⁸⁶ Aynı şekilde Kâbe'de bulunan Hacer-i Esved'le ilgili efsaneler de Kâbe'nin kutsallık havzasını genişleten ve inanç iklimine katkı sağlayan önemli bir unsurdur.⁸⁷

Kutsallığın somutlaşması olarak Kâbe'nin dini mekan oluşu, kimi sosyolojik sonuçları da spontane bir biçimde ortaya çıkartıyordu. Kâbe'nin Arap Yarımadası'nda popülaritesinin artmasına bağlı olarak ticari, sosyal ve kültü-

⁸² Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*,39.

⁸³ Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", 123-124.

⁸⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 2.

⁸⁵ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 6-7.

⁸⁶ Gündüz, "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", 81; krş. G. R. Hawting, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", *Papers on Islamic History, Studies on The First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll (İllinois: Southern Illinois University Press, 1975), 5/23,24; bk. (Yar. 1:16)

⁸⁷ Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 161; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 17.

rel açıdan önemli bir merkez haline gelişi, aynı zamanda kutsal bir ekonomiyi de zorunlu kılıyordu. Dolayısıyla merkez konumundaki Kâbe, kutsal mekan ve Pazar dengesindeki Mekke'nin, periferisine karşı önemli bir üstünlük elde etmesini sağladı.⁸⁸ Bir başka deyişle Merkezinde Kâbe'nin bulunduğu özelliklerle hac dönemlerinde Ukaz'la, Harem'le, kutsal dağ Arafat'la çevresine doğru genişleyen kutsallık havzasının çatısı Mekke, yeni kutsal ekonomik ortak yaşamın başarısında merkezi bir konuma geldi; Mekke artık, Arabistan'ın büyük *ticaret cumhuriyeti* ve bölgenin *metropolü*ydü. Mekke'de İslâm'dan önceki son iki yüz yıldan bu yana yerleşik hayat süren otoriter Kureyş Kabilesi hakimiyeti ise bu metropolün *oligarşik cumhuriyeti*di.⁸⁹ Vahalar ise ticaret yolu üzerindeki bir istasyon, yeni bir kentsel yerleşim yeri ya da kervan yerleşkesi haline geldi; bu da Araplar arasında yeni bir topluluk tipi olarak 'tüccarlar topluluğunu' ortaya çıkardı.⁹⁰

Kutsalın somutlaşmasının belki de tarihte eşine az rastlanacak ölçüde belirginleştiği merkez Kâbe'nin, Mekke'nin ve Kureyş'in ön görülemez ve artık engellenemez yükselişinin itici gücü, kuşkusuz kutsal iktisadın son derece sağlam temeller üzerine oturmasıydı. Bu anlamda adım adım büyüyen kutsallık-iktisat arasındaki ilişkinin birbirini destekleyen yönü önem arz etmekteydi. Büyüyen pazar ekonomisinin bir yandan Mekke portföyünün kutsallık bileşenlerini öne çıkararak ve titizlikle koruduğu normları, diğer yandan kutsallığın hazırladığı ve organize ettiği sosyo-ekonomik koşulların destekleyici yönü, Kureyş lehine geniş bir özgürlük ve güvenlik alanı oluşturuyordu. Nitekim uzun zamandan beri var olan, bireysel ve ticari hayatı da içine alan ve geniş bir alanda koruma sağlayan haram ayların tüm toplumu kuşatan hükmedeciliğinin yanında Kureyş'i koruyan *ilaf* ve *hums* gibi sosyal kurumlar

⁸⁸ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslami)*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/45; krş. Etheredge (ed.), *Islamic History*, 32-33; Günlü, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 242; Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", 112-113.

⁸⁹ Bk. İrfan Shahid, "Pre-Islamic Arabia", *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 1A/24-27; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 13-14; Mekke'nin ticaret ağı, ticaret ürünleri ve iç ve dış ticaret hacmi ile ilgili geniş bir çalışma için bk. Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1987).

⁹⁰ Shahid, "Pre-Islamic Arabia", 1A/17-18; krş. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, 16; Bu kabileler ve kendilerini oluşturan kolları, ünite ya da klanlarının Mekke güzergahında ya da Mekke'den civar bölgelere göçleri, yerleşmeleri ve bazılarının birbirleriyle karışmış olmaları ile ilgili kapsamlı bir bilgi için bk. El-Bekri, *Cahiliye Arapları*, çev. Levent Öztürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998).

ortaya çıktı. İlaf ve Hums, Mekke'nin kutsallığına saygı gösterilmesine atıfta bulunan ve başta üstün kabile Kureyş olmak üzere kutsal ekonomik sistemin öğelerini korumaya, ayrıcalıklar tanımaya ve Mekke'nin dokunulmazlığına dair bir algıyı içeren uygulamalardı.⁹¹ Genel anlamda İlaf ve Hums, din ekonomisi ilişkilerinin belli bir güç çevresiyle sınırlı da olsa sosyolojik koşullarda karşılıklı etkileşimini gösteren iç içe geçmişliği yansıtmayıydı.

Mekke çevresinde yaşayan insanların dini evreninde Kâbe, korunma güdülerinden ticari kâr elde etmeye; ona olan derin dinsel bağlılıklarından, yolculuklarında işlerinin kolay yürümesi ve kötülüklerden uzak olmaya hatta şans getirmeye varıncaya kadar birçok beklentinin öznesiydi. Aynı durum Mekke'den dolayısıyla Kâbe'den uzaklaşan bölge sakinleri için de geçerliydi. Bunlar şehirden ayrılmadıkları zamanlarda Kâbe'nin kutsallığını çok kolay bir şekilde tecrübe edebilirken, Kâbe'den ayrıldıklarında durum değişiyordu. Civar bölgelerde yaşayan insanlar gibi Kâbe kutsallığına ihtiyaç duyan, tavaf etme gerekliliği hisseden ve her tür güçlüğü aşması için yardıma muhtaç bir profil çiziyorlardı. Bu durumda zihnindeki Kâbe imgesinin onu tatmin etmediği de açık bir şekilde görülüyordu; şehirden ayrılışında yanına kutsal bölgeden, Kâbe çevresinden her hangi bir taş almaksızın uzaklaşmama nedeni buydu. O taş Kâbe'nin yerine geçmişti; ona saygı ve sevgisini gösterir, tıpkı Kâbe'yi tavaf eder gibi onu tavaf ederdi.⁹² Artık bu taşlar da kutsalı; Kâbe kutsallığının sirayetinin sonucu olarak da her yerde bu taşlara tapılıyordu. Mekke, bir "taş ibadeti" merkezi haline geldi;⁹³ böylelikle Kâbe'nin sembolü olan taşlar da, sembolün sembolleri olmuşlardı. Sonuç olarak Kâbe, kendisi ve çevresinde gerçekleşen ve neredeyse tamamı birlikte icra edilen bu ibadetlerin yöneldiği merkezdi; dolayısıyla dağınık, kendi kabilelerinin asabiyetinden başka tutunacakları her hangi bir dalı olmayan İslam öncesi Araplarını etrafında birleştiren ve bütünleştiren bir tür kutsallık simgesiydi. Özellikle hacılar, hac bölgesinde kesilen aynı kurban etinden yemek suretiyle kutsallığın en büyük temsilcisi Kâbe'de sembolleşen tanrılara bağlanmış oluyorlardı. Bu, aynı zamanda Kâbe merkezli Mekke'nin periferiye göre siyasi ve dini anlamda üstünlük kazan-

⁹¹ M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, der. Ali Aksu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2014, 26-29 ve 51-52; İlaf ve Hums için bk. Muhammed Hamidullah, "İlaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 239; Recep Uslu, "Hums", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/364.

⁹² İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, 1/118; Al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 26.

⁹³ Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-*, 160.

masının yeni ve önemli bir aşamasıydı.⁹⁴ Bu aşamayı tamamlayan son faktör ise, Kâbe’de tüm kabilelerin putlarının da bulunmasıydı. Ama daha önemlisi Kâbe, bu kabile üyesi ziyaretçilerin tanrılarının yanı sıra Mekkelilerin kabile üstü yaratıcısı olan ‘Allah’ dedikleri ahit garanti eden ve gücü özel bir kabileyeye özgü olmayan, Kâbe’de somutlaşmış tanrısını barındırıyordu.⁹⁵

Sonuç

İlkel dünyanın, başta din olmak üzere, kültür unsurlarını bilimsel açıdan irdelemenin en büyük sorunlarından biri, şüphesiz konuya doğrusal bir hat üzerinden evrimci bir bakışla yaklaşılmasıdır. Tüm kadim topluluklarda olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumu için de bu bakış açısı zorunlu olarak kapsamın dışında değerlendirilememektedir. Fakat İslam öncesi Arap toplumunun totemizmi temsil eden kavram ve olguları tecrübe ettiği de gözlenmektedir. Genel olarak totem işlevi gören varlıklar özellikle hayvanlar ve bitkilerdir ve az da olsa kozmik sisteme ait varlıklar da kullanılır. Bütün bunları İslam öncesi Araplar da kullanmışlardır. Bununla birlikte totemizme ait hisler ve davranışlar tümüyle putperest kültür içinde ve bu kültürün ekseninde yaşanmıştır.

Bununla birlikte Araplar bu coğrafyanın dini ikliminde her zaman için tek ilahlı uyarınları ve onların bakiyelerini tecrübe etmiştir. Kadim Arap tarihine ilişkin Kur’anî verilere göre, coğrafyanın sakinleri eski zamanlardan beri ilahi vahye muhatap olmuştur. Nitekim son olarak Hz. İbrahim’in Hanif dini ile özdeşleşen tek ilahlı tasavvurun dejenerasyonu bölgenin dinî tarihinde belirgin bir iz bırakır. Kuşkusuz bu realitenin temelini oluşturan ve toplum hayatını önceleyen sosyal belirleyicileri göz ardı etmek mümkün değildir. Toplumsal faktörlere bağlı olarak bir dinin yaşam biçimini etkileyecek biçimde yerleşmesi, kurumsallaşması teorik, pratik ve sosyolojik bir süreci zorunlu kılar. Çünkü dinin teorik kodlarının pratize edilmesi ve nihai süreçte bir cemaat oluşumuna yol vererek kurumsal nitelik kazanabilmesi, toplu yaşam biçimini ve toplum yaşamını zorunlu kılmaktadır. Sonuç itibarıyla inananlar cemaatinin kendiliğinden küçük ya da büyük çapta bir ümmet olmaya doğru meyletmesi ve bunu gerçekleştirebilmesinin en temel dinamiği bu birliktelik ruhunun edilmesine bağlıdır.

⁹⁴ bk. Joseph Chelhod, *Introduction a la Sociologie de L’islam*, Paris 1958, 114-125’den Danişmend, *İlahî İslam Tarihi Kronolojisi*, 1/308; Etheredge (ed.), *İslamic History*, 34; krş. Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 243.

⁹⁵ Etheredge (ed.), *İslamic History*, 30.

Sosyolojik denilebilecek faktörlerin başında ise insan zihnini bu faktörlerin etkisine zorunlu kılan unsurlar vardır. Fakat bu bağımlılık değişkenlerin izin verdiği ya da yönlendirdiği hatta zorlayıcılığı ile dayattığı ölçüde gerçekleşecektir. Bu unsurların başında hiç kuşkusuz Arapların gelenekselliği gelir. Gelenek çok merkezi bir konumdadır; tüm girift dini bileşenlerin özünde yer alır ve eğilimleri ve nesillerin davranışlarını koordine eder. En büyük tanrının “Yüce Allah” olarak tasavvur edildiği ve diğer tanrısal varlıkların yüce Allah’a göre şekillendiği ve bir tanrılar panteonunu oluşturan kurguda olduğu gibi, İslam öncesi Arap muhayyilesi tek ilah algısından hiçbir zaman tam olarak kopmamıştır. Bu durum putlarla girilen kutsal ilişkide bile değişmemiştir; put-ilah ilişkisinin niteliği, yüce varlık olarak “Allah” tasavvuruna göre şekillenmiştir.

Bununla birlikte İslam öncesi Arap toplumunun kolektif aklı onun putperest bilincinde, putperestliğin en zinde inanç sistemi olarak yerleşmesinde ve tortulaşmasında çok büyük pay sahibidir. Önceki nesillerden tevarüs edilen ilahlık ve ilahlığın içerdiği kutsallığı tecrübe etme bilinci, ilk olarak, soyut varlıkları somut varlıklarda temsil etmiş ve onlara addettiği güç ve kudretler somut varlıklara yönelmiştir. Bunun için Arap tarihinin başlangıcından beri en fazla eğilim gösterilen nesnelere de putlar olmuş, panteonun tanrıları putlarla sembolize edilmiştir.

İkinci olarak, somutlaştırdığı bu varlıkları, bireysel ya da toplumsal düzeyde tecrübe ettiği sosyal hayatın değişik kurumlarına göre kurgulamış ve onları da bu yaşam kurgusuna göre konuşlandırmıştır. Toplum hayatının en temel birimi olan aileden başlayan kurgu, İslam öncesi Arabın sosyal ufkuyla ilişkilendirilmiştir; sosyal kurumlardan alınan kavram ve anlamlandırmalarla konular oluşturulmuş, tanrılar için tasavvur edilen kozmik evren toplum hayatına aktarılmış, kendi toplumsal tecrübeleriyle sosyal organizmayı çağrıştıran bir şema oluşturulmuştur. Tepe noktasında “her şeye kadir, yüce varlık olan Allah”ın bulunduğu bu şemada, cinler, melekler ve diğer soyut gayri şahsi varlıklar vardır.

Üçüncü olarak ise, somutlaştırılmış olan putlar, İslam öncesi Arapların salt onları kutsal kabul etmek suretiyle tapındıkları varlıklar değildir; nitekim onlar bu kutsallıkları oranında güç ve kudret sahibi varlıklardır ve onlara yaptıkları fedakarlıklar karşılığında onlardan “karşılıklık prensibi” denilebilecek bir anlayışla beklentileri vardır. Dolayısıyla onlara işlevler yüklenmiş, kendileri ile bu nesnelere arasında kendi beklentilerini önceleyen ve putlarla temsil edilen bir tanrı-insan ilişkisi kurgulanmıştır. Bu işlevsel yaklaşım da

iki tür sonuca neden olmuştur; ilki, putlarda somutlaşan tanrıların işlevlerini gerçekleştirilmesi, ancak kendi sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmelerine bağlıdır. Başarısızlık söz konusu ise, bu durumu yapmaları gerekenleri yapmamalarının sonucu olarak kabul etmişlerdir. İkincisi ise, şayet istedikleri sonuca ulaşamamış ve arzu edilen sonuç oluşmamışsa, bu durumda tanrılar görevlerini yerine getirememiş ve beklentileri karşılayamamış demektir. İşte o zaman onların, kendilerine addedilen güçlerle ilgisi olmayan, yalnızca değişik materyallerden imal edilmiş, cansız ve işe yaramaz nesnelere olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Kaynaklar/References

- Armstrong, Karen. *A Short Mystery of Myth*. digital edit. Edinburgh: Canongate Books Ltd, 2008.
- Atay, Hüseyin. “İslam’dan Önce Arap Yarımadasında Putpereslik ve Yayılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 80-98.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1953.
- Brockelmann, Carl. *History of the Islamic Peoples*. trans. Joel Car Michael-Moshe Perlmann. London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1949.
- Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Crone, Patricia. – Cook, Micheal. *Hagarism The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia. “The Rise of Islam in the World”, *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson. 2-31. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Çağatay, Neşet. *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çağrı, Mustafa vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Çiftçi, Faruk. “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 315-326.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960.
- De Brosses, Charles. *Du Culte Des Dieux Fétiches*. (b.y.), 1760.
- Durant, Will. *The Story of Civilization-The Age of Faith*. New York: Simon And Schuster, 1950.
- Duri, Abdulaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi-bir önsöz*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- El-Bekri. *Cahiliye Arapları*. çev. Levent Öztürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. trans. Rosemary Sheed. London: Sheed and Ward Inc, 1958.
- Eliade, Mircea. *Images and Symbols*. trans. Philip Mairet. London: Harvill Pres, 1961.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rıfat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Esat, Mahmut. *İslam Tarihi*. sad. Sadi Irmak. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*, Second Printing, trans. A. A. Brill. New York: Moffad, Yard and Company, 1919.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*. ed. İbrahim Söylemez. 79-101. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. "İlaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hawting, G. R. "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca". *Papers on Islamic History, Studies on the First Century of Islamic Society*. ed. G. H. A. Juynboll. 23-48. Illinois: Southern Illinois University Press 1975,
- Herodotos, *Herodot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen. Birinci kitap. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni*, çev. Ahmet Demirhan. haz. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Hişam. *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn al Kalbi. *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Jacobsen, Thorkild. "Mesopotamia: The Function of The State", *The Intellectual Adventure of Ancient Man an Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, ed. H. and H. A. Frankfort at al. 185-201. Chicago: The University of Chicago Press 1946.
- Kaplan, Hasan. "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 7-23.
- Kister, M. J. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine*, der. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 97-122.
- Kuzgun, Şaban. "Hanif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1997.
- Lammens, Henri. *İslam Beliefs and Institutions*. trans. E. Denison Ross. London: Frank Cassand Co. Ltd., 1968.
- Laura, Etheredge. (ed.), *Islamic History*. New York: Britannica Educational Publishing, 2010.
- Lindholm, Charles. *İslami Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

488 • İSLAM ÖNCESİ ARAP İNANÇ İKLİMİNDE PUTÇULUĞUN
TOPLUMBİLİMSELLİĞİ

- Nöldeke, Theodore. "Arabs (Ancient)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 658-667. London: Morrison and Gibb Limited 1908.
- Refik, Ahmet. *Tarih-i Umumi-Araplar-*. İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328.
- Reinach, Salomon. *Orpheus—A History of Religions-* . çev. Florence Simmonds. London: William Heinemann, 1909.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Shahid, İrfan. "Pre-Islamic Arabia". *The Cambridge History of İslam*. ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis. 16-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Smith, Tim Mackintosh. *Arabs*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.
- Smith, William Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Cambridge at the University Press, 1885.
- Smith, William Robertson. "Animal Tribes in the Old Testament". *Lectures and Essays of William Robertson Smith*. ed. John Sutherland Black-George Chrystal. 455-483. London: Adam and Charles Black, 1912.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Milel ve Nihal* 11/1(Ocak-Haziran 2014), 9-50.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi*. ed. İbrahim Söylemez. 102-127. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.
- Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- Tekin, Mustafa. "Kadına 'Yoksul' Bakışlar: Profanın Dar Dünyasından İslâm'ın Geniş Evrenine". *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 19-38. <https://doi.org/10.21798/kadem.2016119795>
- Uslu, Recep. "Hums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1998.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslami)*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.