



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 1 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 22 Haziran 2026

Yazar: Ramazan Altıntaş

Profesör Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Konya-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/013s3zh21>

<https://orcid.org/0000-0003-2994-7436>

ramazanaltintas59@hotmail.com

Atıf: Altıntaş, Ramazan. “İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 507-544.

<https://doi.org/10.61304/did.1879116>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

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

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society

Research Article

History

Received: 1 February 2026 Accepted: 22 June 2026

Author: Ramazan Altıntaş

Professor Dr.

Necmettin Erbakan University

Faculty of Theology

Konya-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/013s3zh21>

<https://orcid.org/0000-0003-2994-7436>

ramazanaltintas59@hotmail.com

Citation: Altıntaş, Ramazan. “İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/2 (2026), 507-544.

<https://doi.org/10.61304/did.1879116>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Yapısı

Öz

Bu çalışma, İslâm öncesi Arap toplumunun inanç yapısını “bilgisizlik” kavramı yerine, kendi iç tutarlılığı olan bir “şirk kozmolojisi” olarak ele almaktadır. Araştırmanın konusunu Câhiliye zihniyetinin itikadî yapısı oluştururken; kapsamı, Hanif mirasından tevarüs eden Allah, peygamber, kitap, melek, kader ve ahiret gibi temel metafizik kavramların uğradığı teolojik deformasyonla sınırlandırılmıştır. Araştırmada mukayeseli analiz yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlam doğrultusunda başta Kur’an olmak üzere Câhiliye tasvirleri ile klasik siyer ve tarih kaynaklarından yararlanılarak metinler arası bir değerlendirme yapılmıştır. Câhiliye inanç dünyasının, mutlak bir ateizmden ziyade, ilâhî otoriteyi aracı varlıklar hiyerarşisine indirgeyen ve zamanı mutlaklaştıran bir “seküler fatalizm” üzerine kurulu olduğu tespit edilmiştir. Câhiliye şirki seküler bir ateizm değil; Allah’ın varlığını merkeze alan ama O’nun mutlak haklarını, yarattığı varlıklara (putlar, cinler, kabile liderleri, melekler) dağıtan parçalı bir egemenlik tasarımı olduğu görülmüştür. İslâm’ın getirdiği tevhid ise, bu paylaşım masasını tamamen devirerek otoritenin hem gökte hem yerde sadece ve sadece tek olan Allah’a ait olduğunu ilan etmiştir. Bu zihniyetin süreç içerisinde; insanı ilâhî ve ahlâkî sorumluluktan uzaklaştırarak kabile asabiyetine mahkûm ettiği, dini ise yalnızca dünyevî menfaatlerin takas edildiği şekli bir gelenek yığına dönüştürdüğü ortaya çıkmıştır. Çalışmanın temel önemi, Câhiliyenin şirk temelli inanç dünyasını gün yüzüne çıkararak, İslâm’ın vazettiği inanç sisteminin tutarlılığını, doğruluğunu ve düşünce tarihindeki dönüştürücü gücünü ortaya koymasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Câhiliye, Şirk Kozmolojisi, Dehr, Kâhin, Şâir, Seküler Fatalizm.

The Religious Doctrinal Structure of Pre-Islamic Arab Society

Abstract

Pre-Islamic Arab beliefs are often described in the literature through the reductive notion of “ignorance.” This article approaches the period instead as a structured polytheistic worldview sustained by its own conceptual coherence. It investigates the doctrinal configuration of the Jāhiliyyah mentality, concentrating on how fundamental metaphysical notions—God (Allah), angels, revelation, prophethood, the afterlife, and destiny—were reshaped through the transformation of the Abrahamic Ḥanīf legacy. The analysis proceeds through a comparative reading of Qur’anic discourse in dialogue with classical sīrah and early historical narratives. The study argues that Jāhiliyyah belief operated through a mode of secular fatalism that curtailed divine sovereignty by redistributing authority among intermediary beings and by elevating time (dahr) to an absolute explanatory principle. In other words, Pre-Islamic Jāhiliyyah polytheism was not a form of secular atheism; rather, it was a fragmented construct of sovereignty that acknowledged the existence of Allah as central, yet distributed His absolute prerogatives, such as legislation, supplication, devotion, obedience, and ultimate love among created entities, including idols, jinn, tribal leaders, and angels. Conversely, the concept of Tawhid introduced by Islam completely dismantled this collaborative power structure, declaring that supreme authority, both celestial and terrestrial, belongs exclusively to the one and only God. Rather than denying God altogether, this framework weakened moral accountability, reinforced tribal structures, and reduced religion to formalized practices tied to worldly exchange. By reconstructing the internal logic of this polytheistic system, the article clarifies the theological rupture introduced by Islam and demonstrates the intellectual coherence and transformative scope of the Islamic conception of tawḥīd within the history of religious thought.

Keywords: Kalām, Jāhiliyyah, Polytheistic Cosmology, Dahr, Soothsayer, Poet, Secular Fatalism.

Summary

This study reconsiders the belief system of pre-Islamic Arab society by moving beyond its conventional depiction as a simple state of “ignorance” (*jahalah*) in modern and classical scholarship. From an etymological and conceptual perspective, *Jāhiliyyah* signifies not merely the absence of knowledge, but a broader condition marked by resistance to truth, moral excess, and distorted consciousness. On this basis, the research examines the period’s distinctive polytheistic worldview through the analytical framework of *Kalām*, with the aim of identifying the theological logic that sustained it. The analysis focuses on how the *Jāhiliyyah* mentality conceptualized the relationship between God, the cosmos, and humanity, and on the semantic strategies through which Islam reconfigured this relationship. The core subject of the study is the doctrinal configuration of *Jāhiliyyah* and the altered understanding of divinity that emerged from it. Particular attention is given to the polytheistic model in which divine authority was distributed among idols, angels, and jinn, despite an explicit acknowledgment of God’s existence, as well as to a form of secular fatalism that confined meaning and causality to worldly life and temporal existence. The scope of the research is limited to the theological transformations imposed upon the Abrahamic *Ḥanīf* heritage. Within this framework, central issues of *Kalām* are examined, including the fragmentation of belief in divine unity, the reinterpretation of revelation as a phenomenon akin to divination or poetry, the denial of resurrection in favor of annihilation (*fanāʾ*), and the reduction of destiny to chance. The study employs a comparative analytical approach. The Qur’anic text’s descriptions of *Jāhiliyyah* society are treated as primary historical testimony and are analyzed intertextually alongside classical *sīrah* and early historiographical sources, notably the works of Ibn al-Kalbī (d. 204/819), Ibn Hishām (d. 218/833), and al-Ṭabarī (d. 310/923). In addition, poetic representations and ritual expressions such as the *Talbiyah* are examined phenomenologically through key *Kalām* concepts, including *tanzīh*, *tashbīh*, *rubūbiyyah*, and *ulūhiyyah*. The findings indicate that the belief system of the *Jāhiliyyah* period cannot be described as atheistic. Instead, it functioned as a hierarchical structure in which divine power was mediated through subordinate entities. While the Qur’ān records that those polytheists attributed the creation of the heavens and the earth to Allah, theological deviation emerged through the attribution of worship and intercession to secondary beings. The formulation found in the *Talbiyah*, which affirms God’s uniqueness while simultaneously acknowledging dependent partners, reflects a division of divine authority. In *Kalām* terminology, this condition corresponds to *shirk al-tabʿīd*, indicating fragmentation at the level of attributes and acts rather than essence. Within this worldview, Allah was perceived as transcendent yet remote, whereas idols functioned as accessible intermediaries (*wasāʾit*) in everyday life. A similar epistemological distortion appears in the understanding of prophethood. Revelation was not evaluated in terms of the moral integrity and reliability emphasized in *Kalām*, but was instead explained through associations with

soothsaying, poetry, or madness. Demands for tangible, heavenly scriptures reveal an effort to undermine the instructive and normative role of divine speech by reducing it to esoteric or extraordinary phenomena. The denial of resurrection further reinforced a materialistic outlook in which death signified complete annihilation and temporal forces (*dahr*) governed existence. Literary evidence, such as Zuhayr ibn Abî Sulmā's depiction of death as the random strike of a blind camel, illustrates a conception of life devoid of ultimate accountability. This fatalistic orientation weakened moral responsibility and transformed religion into a set of ritualized customs embedded within tribal interests. Against this backdrop, Islam emerged not simply as a new religious proclamation, but as a comprehensive theological reorientation. It replaced the distant and inactive conception of divinity with an understanding of God as an ever-present and sovereign agent, characterized by the attributes of *al-Ḥayy* and *al-Qayyūm*. Rather than abolishing pre-Islamic concepts altogether, Islam subjected them to a process of semantic purification through *tanzīh*, removing anthropomorphic and pagan elements. Destiny was reconceived as divine knowledge and decree, angels as obedient servants rather than intercessory powers, and worldly life as the foundation of enduring moral responsibility. This transformation represents a decisive articulation of the *tawḥīd* paradigm and marks the ontological dissolution of the *Jāhiliyyah* worldview.

Giriş

İslâm öncesi dönemin metafizik tasavvurlarını ve bu inanç yapısının şekillendirdiği toplumsal düzeni tüm boyutlarıyla kavramak, her şeyden önce o dönemi niteleyen en merkezî kavram olan “Câhiliye” teriminin mahiyetini doğru analiz etmekten geçmektedir. İslâm öncesi Arap tarihinin “Câhiliye” olarak isimlendirilmesi, o döneme dair köklü bir zihniyetin yansımadır. Zihnimizde câhiliye lafzının doğrudan “bilgisizlik” anlamına geldiği düşüncesi uyanabilir. Ancak Arapların yaşamına baktığımızda bu kelimenin kastettiği anlamı tam olarak karşılamadığını fark ederiz. Özellikle Güney Araplarının son derece gelişmiş ve yüksek bir medeniyete sahip olmaları bunun en büyük delilidir.¹ Câhiliye, İslâm’ın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan yeni bir terimdir. Bu isimlendirme, İslâm’ın tebliğiyle yaşanan büyük dönüşümü önceki yaşam tarzından ayırt etmek ve o dönemi farklı bir konuma yerleştirmek amacıyla tercih edilmiştir. Tıpkı diğer toplumlarda olduğu gibi sarsıcı ve köklü değişimlerin ardından yeni dönemi eskisinden ayırmak için kullanılan tarihsel bir isimlendirme yöntemi burada da uygulanmıştır.² İki peygamber arasında vahiyden geçen ve fetret olarak adlandırılan süreç, teknik anlamda Câhiliye dönemi olarak bilinir. Câhiliye, teknik olarak fetret aralığında yaşanan itikadî dönüşümü ifade eder. Bu kavram, mutlak inkâr dönemini, Mekke’nin fethinden önceki süreci ya da Hz. Peygamber’in doğumu ile risâletin başlangıcı arasındaki dönemi tanımlamak için de kullanılmaktadır. Özünde İslâm ile birlikte literatüre giren bu terim, temel olarak peygamberliğin gelişinden önceki zaman dilimini isimlendirmek amacıyla tercih edilmiştir.³

“Câhiliye” lafzı, Arapça *c-h-l* kökünden türetilen sınaî bir mastar olarak kökenindeki doğal mastarların tüm anlam yükünü bünyesinde barındırır. Bu bağlamda kavram, sadece yaygın olarak bilinen bilgisizlik durumunu değil, aynı zamanda kişinin başkalarına karşı sergilediği kabalık ve akılsızlığı, bir hakkı haksızca zayıf etmeyi, yanlışlık ve hakikatten sapma halini kapsayan çok boyutlu bir yaşayış biçimini anlatır.⁴ Ayrıca cehl

¹ Deyzire Sakkal, *el-Arab fi'l-asri'l-Câhili* (Beyrut: Dâru's-Sadakatî'l-Arabiyye, 1995), 68.

² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kıable'l-İslâm* (Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993), 6/37.

³ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdilkâdir b. Ahmed el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1314h.), 2/15.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 11/146; Ebü't-Tâhir Meeddüddîn Mu-

kavramı; nefsin bilgidен yoksun olmasının yanı sıra yanlış inançlara sahip olmayı ve hakikatin aksine hareket etmeyi de içeren çok yönlü bir tutumu dile getirir.⁵ Nitekim Câhiliye, sadece basit bir bilgi eksikliği değil, mevcut kurallara bilinçli bir başkaldırıyı ve etik değerleri kasten ihmal eden ahlâkî bir sapmayı temsil eder. İslâm'ın hemen öncesindeki devri niteleyen bu terminolojik tanımlama, o dönemin ruhuna hâkim olan fevriliği, kontrolsüz cesareti ve akıl dışı tutumları bünyesinde barındırır. Bundan dolayı Câhiliye, aslen kabile asabiyetinin doğurduğu körü körüne bir dayanışma ve kibir duygusundan beslenen bir yaşam formunu da içerir.⁶ Câhiliye kavramının semantik içeriğinde yer alan “taşkınlık, zorbalık ve kontrolsüz güç kullanımı” vurgusu, dönemin edebî ürünlerinde de tüm açıklığıyla gözlemlenmektedir. Nitekim ünlü Muallaka şâiri Amr b. Kûlsûm (ö. 600 civarı), kabile onurunu ve misilleme anlayışını dile getirdiği şu beyitlerde kavramın bu yönünü çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

Sakin ola kimse bize karşı bir câhillik (kabalık, haksızlık, zorbalık) etmeye kalkmasın.

Yoksa biz o câhillerin câhilliğinden (taşkınlığından) çok daha şiddetli bir câhillikle mukabele ederiz.⁷

Şairin bu ifadeleri, Câhiliyenin bilgi karşıtlığından ziyade, itidalin (hilm) zıddı olan bir kolektif öfke ve üstünlük iddiası olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu anlayış, haklılık kriterini adalette değil, zorbalık ve cesaretin dozunda arayan bir zihniyetin tezahürüdür. Nitekim şiirde de görüldüğü üzere “câhiller” ifadesi, bilginin zıddı olan bir bilgisizliği değil, ağırbaşlılık ve sağduyu anlamına gelen “hilm” kavramının karşıtı olan bir taşkınlığı ve akılsızlığı (sefeh) temsil etmektedir. Öte yandan Câhiliye, salt bir bilgi noksanlığından öte; aklın ve sağduyunun devre dışı bırakıldığı, nefsin, öfkenin ve kaba kuvvetin hüküm sürdüğü toplumsal bir karakter yapısını temsil eder.⁸ Bu nedenle Câhiliye; barındırdığı putperestlik, kabileci gayretkeşlik ve kan davasına dayalı ahlâk anlayışıyla o devrin ruhunu bütünüyle yansıtan bir kavramdır.⁹

ammed b. Ya`kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhiţ*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/696.

⁵ Râğıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur`ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1968), 143.

⁶ Ahmed İbrahîm Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ahdi'r-Resûl* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009), 107.

⁷ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu`allakâti's-seb`a*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvî (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 195.

⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/160-161.

⁹ Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne*, 107.

Kur'an âyetlerine göre Câhiliye, bir toplumun maddî refahı veya medeniyet seviyesi ne olursa olsun, hidayetten kopuk ve tevhid inancından mahrum her türlü yaşam biçimini kapsayan kuşatıcı bir kavramdır.¹⁰ Benzer şekilde hadis kaynakları incelendiğinde, sahâbîlerin İslâm öncesi dönemdeki alışkanlıklarını değerlendirirken veya o günlere dair anılarını naklederken bu süreci bizzat "Câhiliye" ismiyle andıkları bilinmektedir.¹¹ Görüldüğü gibi "Câhiliye" kavramı, yalnızca bireysel ya da toplumsal ölçekteki bir bilgi eksikliğine değil, İslâm'ın temel değerleriyle bağdaşmayan her türlü düşünce, inanç ve yaşam biçimini kapsayan geniş bir anlama karşılık gelir.¹² Her ne kadar bu terim, dar anlamda Hicaz Yarımadası'nda vahyin, peygamberin ve kutsal bir kitabın bulunmadığı "fetret" dönemini tanımlamak için kullanılsa da genel anlamda tarih boyunca tevhid inancından sapan tüm zihniyetleri içine alan evrensel bir karaktere sahiptir.¹³

Kur'an-ı Kerim'in Câhiliye toplumuna dair sunduğu referansların temel alındığı bu çalışmada, karşılaştırmalı analiz yöntemi uygulanmıştır. İncelenen dönemin tarihsel arka planı, siyer ve ahbâr geleneğinin temel otoritelerinin nakilleri ışığında temellendirilerek analitik bir perspektif sunulmuştur. Cevâd Ali'nin (ö. 1987) tarihsel verileri, Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) semantik analizleri, W. Montgomery Watt (ö. 2006) ve kelâm bilginlerinin çalışmalarıyla disiplinler arası bir sentez oluşturulmuştur. İslâm öncesi Arap inançlarını konu alan mevcut çalışmaların çoğunlukla belirli ve dar bir alana odaklandığı, ancak bu inanç sistemini genel ve kapsamlı bir bakış açısıyla ele almadığı görülmektedir.¹⁴ Söz konusu literatürün büyük oranda tasvirî düzeyde kalması, dönemin inanç esaslarının tutarlı

¹⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; er-Rûm 30/9.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zühd" 29.

¹² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınevi, 1975), 190.

¹³ Philip Khuri Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1995), 1/132-133; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

¹⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 71-109; Zekeriya Pak, "Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur'anî Boyutu", *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 311-330; Orhan Atalay, "Câhiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk", *İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 91-105; Zeki Tan, "Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (SBD)* 2/16 (2018), 113-136; Şuayip Karataş, "Kur'an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 111; Şevket Kotan, "Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 95-127.

bir düşünce yapısı ya da itikadî bir sistem olarak kuramsallaştırılmasını engellemiştir. Bu çalışma, söz konusu parçalı yaklaşımın ötesine geçerek İslâm öncesi Arap toplumunun inanç dünyasını kuşatıcı bir perspektifle ele almayı ve İslâm'ın dönüştürmeyi hedeflediği zihniyet temelini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, klasik kaynaklardaki veriler ile güncel akademik bulgular harmanlanarak, dönemin inanç yapısı salt bir tasvirin ötesinde, sistematik ve tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir.

Araştırmanın kapsamı; sosyo-politik süreçlerden ziyade doğrudan İslâm inanç sisteminin çekirdeğini oluşturan Allah, melek, kitap, peygamber, âhret ve kader tasavvurlarıyla sınırlandırılmış olup İslâm'ın neşet ettiği coğrafî ve fikrî havzanın mutlak bir ontolojik boşluk olmadığı, aksine tahrifata uğrayarak üzerine yeni katmanlar eklenmiş kadim bir mirası barındırdığı gerçeğinden hareket etmektedir. Bu mirasın merkezinde yer alan ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden tevhid ilkesinin temsilcisi konumundaki Hanifliğin mahiyetini kavramak, çalışmanın odaklandığı temel sorunun netleştirilmesi açısından hayatî bir önem taşımaktadır. Zira Haniflik ekseninde gerçekleşen itikadî dönüşümün kökleri çözümlenmeden, İslâm'ın inanç karakterini ve mahiyetini bütünüyle kavramak mümkün olmayacaktır.

1. Câhiliye Dönemi Araplarında Dinî Dönüşüm: Haniflikten Putperestliğe Geçiş

Bu çalışma kapsamında, Hanifliğin kavramsal çerçevesi çizilerek bu kişilerin benimsediği tevhid anlayışının mahiyeti ile çoktanrılı bir toplumda varlıklarını bireysel bir tutumla mı yoksa belirli bir hareket çerçevesinde mi sürdürdükleri sorusuna açıklık getirilecektir. Ayrıca, Hanif inancının tarihsel süreçte zayıflama nedenleri ve Arap toplumunun bu süreç sonunda çoktanrılı inanç sistemine yönelim aşamaları incelenecektir. Bu sebeple, İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda tevhid geleneğinden sapma süreci toplumsal ve dinî etkenler ışığında değerlendirilerek, Hanifliğin İslâm'ın doğuşuna zemin hazırlayan tarihsel önemi üzerinde durulacaktır.

1.1. Hanif Kavramının Etimolojik Analizi ve Kur'ânî Anlamı

İslâm öncesi Arap Yarımadası'nda dinî hayat, büyük ölçüde putperestliğin şekillendirdiği bir görünüm arz etmekteydi. Kâbe'nin çevresinde üç yüz altmış put bulunmakta, Arap kabilelerinin her biri kendisine ait bir ilâh veya put edinmekteydi.¹⁵ Bununla birlikte, Mekke'de bu yaygın çoktanrılı inanç ortamı içerisinde putlara tapmayan, tek bir Allah'a iman eden, sadece O'na kullukta bulunan ve Hz. İbrahim'in dinine

¹⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh Düheys (by.: Mek-tebetü'l-Esedî, 2003), 1/192.

bağlı kalmaya çalışan kimseler vardı.¹⁶ İlâhî hitap, bu kimseleri nitelemede “Hanif” tabirini seçmiştir.¹⁷ Hanif mefhumu, zamanla örfî anlamda Hz. İbrahim’in diniyle özdeşleşmiş; tek Allah’a iman eden, Beytullah’a yönelen, hac yapan ve sünnet olan kimseleri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸ Etimolojik olarak Arapça h-n-f (حنف) köküne dayanan Hanif kavramı; lügatte eğriliği terk edip doğruluğa yönelmeyi veya batıldan hakka meyletmeyi ifade eder. Çoğulu “hunefâ” (حنفاء) olan bu kelimeyle aynı kökten türeyen “hanef” ise, her türlü sapmadan uzaklaşarak doğrudan hakka yönelen kimsenin halini tanımlar.¹⁹ Kavram düzleminde yapılan bir tanımla Hanif, İbrahimî gelenekten tevarüs eden inanç sistemine bağlılık gösteren, itikadî odağını Beytullah ile somutlaştıran ve katışıksız bir tevhid bilinciyle Müslüman sıfatını haiz olan müstakim kişileri ifade eden bir adlandırmadır.²⁰

Kur’an’ın on iki ayrı yerinde geçen “Hanif” ıstılahı; vahyediliş süreciyle muhteva yönünden, çoğunlukla Hz. İbrahim’in kişiliği ve davetiyle ilişkilendirilmektedir. Bu âyetlerde, Hz. İbrahim’in dininin Hanif²¹ kendisinin ise Müslüman bir Hanif²² olduğu belirtilmiş, İbrahim’in yoluna uyanlar övülerek, bu vasfı taşıyan kimseler yüceltilmiştir.²³ İlâhî mesaj İbrahim peygamberi, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi kurumsallaşmış dinî kimliklerin öncesinde konumlandırarak, onu hiçbir beşerî sisteme dâhil olmayan, “Hanif” ve “müslim” bir kişilik olarak takdim eder.²⁴ Bu âyet, “Hanif” kavramının tevhîd ilkesine dayalı saf ve katışıksız bir inancı ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁵ İslâm’ın evrensel karakterine işaret eden bir rivayette Hz. Peygamber, kendisinin Yahudilik ya da Hıristiyanlık için değil, hoşgörülü bir tevhid inancı (el-Hanifiyye es-Semha) için gönderildiğini ifade ederek dinin kolaylık yönüne dikkat çekmiştir.²⁶ Naslarda yer alan ifadelerden hareketle Hanif kavramı; her türlü ifrat ve tefritten arınmış, bâtil telakkilerden ve şirk unsurlarından

¹⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/449-450.

¹⁷ en-Nisâ 4/125.

¹⁸ Muhammed Tefkik Ebû Ali, *el-Emsâlu'l-'Arabîyye ve'l-'asru'l-Câhîlî (dirâse tahlîliyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 209-210.

¹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 490.

²⁰ Ramazan Meşe, “Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 8.

²¹ el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/95.

²² el-Bakara 2/135; en-Nahl 16/120.

²³ en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/101.

²⁴ Âl-i İmrân 3/67.

²⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/141.

²⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts), 5/266.

tecrit edilerek bütünüyle Hakk’a yönelmiş, samimi bir mümin modelini temsil etmektedir.²⁷

İslâm öncesi Câhiliye toplumunda Hz. İbrahim’in mirasına bağlılıklarını göstermek amacıyla menâsik-i haccı ifa eden ve hitan geleneğini sürdüren kimseler “Hanif” olarak adlandırılmıştır.²⁸ Yine bu kişilerin putperestlikten uzak durdukları, yalnızca tek bir Allah’a inandıkları²⁹ Kâbe’yi tavaf ettikleri, hac ve umre ibadetlerini yerine getirdikleri ve cünüplükten temizlendikleri aktarılmaktadır.³⁰ Ayrıca bu kimseler, toplum içinde ahlâkî bir bilinç oluşturma çabası içinde olmuşlardır. Topluma, putlara tapma, kumar oynama, içki içme ve kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi gibi Câhiliye âdetlerinden vazgeçilmesini öğütlemişlerdir.³¹ Bu yönleriyle Hanifler; hem inanç hem de ahlâk açısından Câhiliye toplumunun genel eğiliminden ayrılan, Hz. İbrahim’in tevhîd merkezli mirasını sürdürmeye çalışan zümreler olarak İslâm öncesi Arap toplumunda müstesna bir konuma sahip olmuşlardır.

İslâm kelâm tarihinde Haniflik, hem bir inanç tavrı hem de tarihî bir kimlik olarak stratejik bir değer taşır. Müfessirler ve tarihçiler, bu kavramın mahiyetini açıklarken farklı vurgular öne çıkarmışlardır. Tâbiîn nesline mensup müfessirlerin öncü isimleri, kavramın köken anlamını “hacı” veya “hac farızasını eda eden” kişi olarak takdir etmişlerdir.³² Bu yaklaşım, kavramın ibadet/merasim boyutuna işaret ederken aynı zamanda onun ihlaslı olmak ve İslâm’a tereddütsüz teslim olmakla bir tutulduğunu da ortaya koyar. Nitekim Hz. İbrahim’in dini İslâm olduğu için, bu dine tam anlamıyla tâbi olanlar “Hanif” olarak adlandırılmışlardır.³³ Hanifliğin bir diğer ayırt edici vasfı ise Hz. İbrahim’den tevarüs eden hitân (sünnet olma) geleneğidir. İbrahimî gelenek uyarınca bu uygulamayı bir ibadet bilinciyle sürdürenler, onun dini üzere “Hanif” sayılmışlardır.³⁴

²⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-’Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2001), 2/591.

²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 190; Ali, *el-Mufasssal*, 6/451.

²⁹ Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-şihâh* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1990) 159.

³⁰ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-Fevzü’l-kebir fî uşûli’l-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 5.

³¹ Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Alî Mehnâ - Alî Hasan Fâûr (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 2001), 1/275.

³² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/592.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/592.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/593.

Taberî (ö. 310/923) yukarıdaki tanımları zikretmekle birlikte, Hanifliğin sadece hac ve sünnete indirgenmesine karşı çıkar. Müellife göre eğer Haniflik sadece hac yapmak olsaydı, İslâm öncesi dönemin müşrikleri de Hanif sayılmalıydı. Zira onlar da Kâbe'yi tavaf etmekteydiler. Yüce Allah, Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığını vurgulayarak bu ihtimali reddetmiştir.³⁵ Benzer şekilde, eğer bu sıfat sadece sünnet olmayı ifade etseydi, Yahudilerin de Hanif sayılması gerekirdi. Buna mukâbil ilâhî kelâm, Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne de Nasrânî olduğunu vurgulamış, böylelikle her iki dinî geleneği de söz konusu tanımın haricinde tutarak tevhidin asil kökenine işaret etmiştir.³⁶ Bu konuda Taberî'nin ulaştığı sonuç şudur: Haniflik, Hz. İbrahim'in akidesine, rehberliğine ve yöntemine dosdoğru bağlı kalmaktır.³⁷ Dolayısıyla gerçek bir Hanif; ihlaslı, Hz. İbrahim'in izinden giden, hac yapan ve her türlü sapmadan uzaklaşarak hakka yönelen kimsedir.³⁸ Mâverdi'nin (ö. 450/1058) de dikkat çektiği üzere Haniflik, hem bir akîde sistemini, hem belirli bir amelî disiplini ve hem de ahlâkî duruşu bünyesinde barındıran müstakil bir yaşam tarzını sembolize etmektedir. Onlar; putlar ile Allah dışındaki varlıklar namına kesilen kurbanların etlerini yemeyen, içki içmeyen, haccın şiarlarını tam olarak yerine getiren ve kâinat üzerinde tefekkürde bulunan kimselerdir. İslâm'a bütün benlikleriyle teslim olan bu bireyler, doğruluk ve dürüstlükten ayrılmayan vasıflarıyla tanınmışlardır.³⁹ Haniflik, bu dönemde örgütlü veya kurumsallaşmış bir dinî hareket değil, aksine pagan çevreler içerisinde fitratın sesine kulak veren ferdî bir hidayet arayışıdır.⁴⁰ Haniflerin temel yönelimi, toplumsal bir ıslah hareketinden ziyade, kendi inanç dünyalarını arındırma ve kişisel kurtuluşlarını sağlama amacı gütmektir.⁴¹ Bazıları, mevcut dinlerin (Yahudilik ve Hıristiyanlık) tahrif edildiği kanaatiyle Şam ve Hicaz gibi bölgelere seyahat etmişler, ancak aradıkları saflığı bulamayınca tevhidi, fitrî bir ilke olarak bizzat yaşamaya çalışmışlardır.⁴² Haniflik, İslâm'ın getireceği evrensel tevhid mesajına zihnî bir hazırlık evresi ve içtimâî bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Ne sistemli bir din ne de örgütlü bir hareket olan bu yöneliş, İbrahimî geleneğin kalıntılarını

³⁵ Âl-i İmrân 3/67.

³⁶ Âl-i İmran 3/67.

³⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/595.

³⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/593.

³⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/251-261; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/ 595.

⁴⁰ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 111.

⁴¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 111.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 1/74; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, 2003), 1/72.

Câhiliye karanlığında diri tutan bir inanç tavrıdır. Hanifler, putperest toplumun içinde ahlâkî ve fikrî bir direniş sergileyerek İslâm'ın doğuşundan önceki en dikkat çekici dinî tezahürü temsil etmişlerdir.⁴³ Hanifliğin özünde barındırdığı saf tevhid inancından putperestliğe (şirk) geçişin nedenleri üzerinde durduğumuzda, Câhiliye toplumunun itikadi yapısını daha iyi anlayacağız.

1. 2. Haniflikten Putperestliğe Geçiş Süreci

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç yapısı, özünde tek tanrıya bağlılığı esas alan Haniflik geleneğine dayanıyordu.⁴⁴ Araplar Amr b. Lühay el-Huzâî'nin (ö. MS. 3. veya 4. yüzyıllar) tarih sahnesine çıkışıyla başlayan süreçte, Allah'ın peygamberi Hz. İsmail'den aldıkları Hz. İbrahim'in getirdiği tevhid inancına ve şeriatına göre ibadet ediyorlardı.⁴⁵ Bu gelenek uzun bir dönem Arap Yarımadası'nda canlılığını korumuş, Allah'a ibadet eden ve putlardan uzak duran bir inanç biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Ne var ki zamanla bu sahil tevhid inancı, toplumsal, kültürel ve coğrafi etkenlerin de etkisiyle özünden uzaklaşmış, Hanifliğin temsil ettiği saf monoteizm, fetişizm ve putperestliğe evrilen bir inanç dönüşümüne maruz kalmıştır. Bu dönüşümün ilk aşamasını, fetişist eğilimler oluşturmuştur.⁴⁶ Araplar arasında yaygınlaşan bu inanç biçimi, kutsal gücün taş, ağaç, kum ya da diğer doğal nesnelere tecelli ettiğine inanma düşüncesine dayanıyordu. Başlangıçta bu nesnelere yalnızca ilâhî kudretin sembolleri olarak görülürken, zamanla bu sembollere bizzat kutsallık atfedilmeye başlanmıştır. Mekke merkezli kutsal mekân anlayışı da bu eğilimi pekiştirmiştir.⁴⁷ Kâbe'ye derin saygı duyan Araplar, orada bulunan taşları "ulvî bir gücün tezahürü" olarak kabul eder, Kâbe'yi ziyaret ettiklerinde oradan bir taş alıp kendi bölgelerinde ona yönelirlerdi. Bu taşları Kâbe'nin sembolik uzantısı sayarak onların etrafında dönme (tavaf) suretiyle ibadet etmeleri, Hanifliğin sembolik tevhid anlayışının zamanla maddeye tapınma biçimine dönüştüğünün açık göstergesidir.⁴⁸

İslâm öncesi Arap toplumunda putperestliğin yaygınlaşmasında Amr b. Lühay adlı şahsiyetin rolü belirleyici olmuştur. Şam'daki toplumların

⁴³ Mehmet Azimli, *Câhiliye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 69-70.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Ebû Süheyb el-Keramî (Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 1/245.

⁴⁵ Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/195.

⁴⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 129-130.

⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/71; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 25-26.

⁴⁸ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 1/185-186; Mehmed Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1-10/3 (1926), 149.

inançlarından etkilenen bu isim, söz konusu uygulamaları Mekke'ye taşımıştır. Hubel adlı putu Kâbe'nin yanına yerleştirmiş ve onu şifa kaynağı bir ilah olarak sunmuştur.⁴⁹ Böylece Hanifliğin tevhid temellerini zedeleyen putperestliğin ilk müesseseseleşmiş yapısı ortaya çıkmıştır. Amr b. Lühay'ın bu girişimi, tevhid geleneğini temsil eden Kâbe'yi, zamanla putların merkezi hâline getirmiştir. Başlangıçta tek Allah'a yönelen ibadet, putlar aracılığıyla tevessül anlayışına dönüşmüş, ardından putlara doğrudan ulûhiyet atfedilmiştir.⁵⁰ Bu gelişme, Hanifliğin sembolik araçlarla Allah'a yönelme ilkesinin, şirk temelli çoktanrıcılığa dönüşümüne zemin hazırlamıştır.⁵¹ Bununla birlikte putperestliğin savunulmasında sadece itikadî nedenlerin değil, ekonomik nedenlerin de rol oynadığı söylenebilir.

İslâm öncesi Arap putperestliğinde ilâhî tasvirler, biçimlerine ve kullanım amaçlarına göre sanem, vesen ve nusub kavramlarıyla kategorize edilmiştir.⁵² Kâbe çevresindeki üç yüz altmış putun varlığı ve iç mekânın putlaştırılmış şahsiyetlerin tasvirleriyle süslenmesi, Hanif mirasın, putperest halk dindarlığı ve müşrik geleneklerle iç içe geçerek nasıl tahrif edildiğinin en somut kanıtları olmuştur.⁵³ Bu tablo, İslâm öncesi Arap toplumundaki dinî yozlaşmanın ulaştığı boyutu gözler önüne sermektedir. Başlangıçta Allah'ın birliğine inanan Hanif toplulukların zamanla fetişizm ve putperestliğin etkisiyle tevhidi şirke dönüştürmesi, İbrahimî geleneğin yaşadığı radikal sapmanın en açık örneğidir. Vahiy temelli inancın yerini çoktanrıcılığa bıraktığı bu itikadî yapı, İslâm'ın tevhid mesajının neden bir aslına döndürme hareketi olarak doğduğunu temelden açıklamaktadır.

2. İslâm Öncesi Arap Toplumunun İtikadî Tasavvuru ve İnanç Esasları

Câhiliye dönemi, sadece entelektüel manada bilgisizlik hâli değil, aynı zamanda ilâhî hakikatten sapmayı, itikadî bir kırılmayı ve sosyo-ahlâkî bir yozlaşmayı kapsayan tasavvurî bir dönüşümdür. Bu dönemde Arap toplumları, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in miras bıraktığı Hanif geleneğine dayalı tevhid anlayışını büyük ölçüde terk ederek, yerine çoktanrılı ve nesne merkezli bir inanç sistemini ikame etmişlerdir.⁵⁴ Her ne kadar

⁴⁹ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: AÜİF Yayınları, 1969), 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/99-169; Safiyyurrahmân Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2009), 39.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/580.

⁵¹ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/94-99.

⁵² Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1966), 1/972.

⁵³ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 36; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/253-254.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/94-95.

Haniflikten gelen inanç esasları toplumun hâfızasından silinmemiş olsa da bu ilkeler zaman içinde itikadî açıdan bozulmaya uğramıştır. Bundan dolayı İslâm öncesi Arap toplumunun itikadî yapısını analiz etmek, tevhid tasavvurunun hangi tarihsel ve kültürel dinamiklerle zayıfladığını ve bu boşluğun hangi inanç biçimleriyle doldurulduğunu anlamak açısından hayatî öneme sahiptir.

2. 1. Allah İnancı

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç dünyası, oldukça katmanlı bir yapı sergilemektedir. Vahiy kaynaklı veriler,⁵⁵ arkeolojik bulgular ve Câhiliye tarihi ile ilgili kaynaklar, müşrik Arapların putlara tapınmakla birlikte, evrenin mutlak hâkimi olan yüce bir Allah inancına sahip olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶ Câhiliye Arapları, Allah'ı evrenin yaratıcısı, göklerin ve yerin tek hâkimi olarak kabul ediyorlardı. Onlara göre Güneş ve Ay'ı bir düzene koyan, yağmuru indirerek yeryüzüne hayat veren ve tüm kozmik işleyişi idare eden güç bizzat Allah'tı.⁵⁷ Kur'ân-ı Kerim, onların bu ikrarını, kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri "Allah" cevabıyla teyit etmektedir.⁵⁸ Câhiliye insanı, Allah'ın varlığını kabul etmekle kalmamış; O'nu "azîz" (üstün kudret sahibi) ve "alîm" (sonsuz ilim sahibi) gibi subûfî sıfatlarla tavsif etmekten imtina etmemişlerdir.⁵⁹ Müşriklerin Allah inancı sadece teorik bir kabulle sınırlı kalmamış, zor zamanlarda pratik bir sığınma merciine dönüşmüştür. Normal zamanlarda putları aracı kılsalar da denizde fırtınaya yakalanmak gibi büyük bir tehlike veya çaresizlik anında araçları bir kenara bırakarak doğrudan Allah'a dua etmişlerdir.⁶⁰ Bu âyetler müşriklerin zihnindeki Allah tasavvurunun "Yüce Yaratıcı" ve "Sonsuz Güç Sahibi" olduğunu, ancak gündelik hayatta menfaatleri veya dinî anlayışları gereği putları aracı kıldıklarını, fitrî bir sıkışmışlık anında ise onlar nezdinde sahte araçların hiçbir hükmünün kalmadığını kanıtlar niteliktedir. Kelâm literatüründe kabûl-i âmme delili, beşerin fitrî yönelişlerini ve tarihsel süreçteki ortak bilincini temel alır. Bu argümanın pratik bir tezahürü olarak insanoğlunun ontolojik bir sarsıntıya yol açan büyük felaketler veya çaresizlik anlarında, tabiatın cansız unsurları olan taş, toprağa yahut ağaca sığınmadığı müşahede edilmektedir. Aksine birey, bu tür kriz anlarında doğrudan Zât-ı Bârî'ye iltica eder. Söz konusu yöneliş, bireyin kendi yetersizliğini kavradığı noktada Mutlak Varlık ile kurduğu dikey bir yakınlık biçimidir. Bu eğilim, ilâhî bir güce inanma arzusunun insan fitratında köklü bir karşılığı olduğunu ve zorlu süreçlerde

⁵⁵ el-A'râf 7/180; en-Necm 53/19-20.

⁵⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/104.

⁵⁷ el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zuhruf 43/9.

⁵⁸ el-Ankebût 29/61, 63.

⁵⁹ el-Ankebût 29/61; ez-Zuhruf 43/9.

⁶⁰ el-En'âm 6/40-41; Yûnus 10/22; el-İsrâ 17/67; el-Ankebût 29/65; Lokman 31/32.

bu bastırılmış gerçeğin gün yüzüne çıktığını gösteren antropolojik bir veri niteliği taşır.⁶¹

İslâm öncesi dönemde “Allah” kelimesi; günlük konuşmalarda, şiirlerde, atasözlerinde ve dualarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır.⁶² Bu terminolojik süreklilik, Hz. İbrahim’den tevarüs eden Hanif geleneğin teolojik bir bakiyesi niteliğindedir. Tevhid inancının tarihî süreçte uğradığı tahrifata rağmen, Arap zihnindeki ulûhiyet tasavvurunda ne denli köklü bir yer tuttuğunu kanıtlamaktadır. Ancak onların hatası, Allah’ın varlığını inkâr etmek değil; O’na yaklaşmak için putları vâsita-i kurbîyet ve şefaathî kılarak, ulûhiyetin özündeki “aracısızlık” ilkesinden sapmalarıydı.⁶³ Câhiliye toplumunun tanrı tasavvuru, fenomenolojik açıdan deizm düşüncesiyle çarpıcı benzerlikler sunar. Onların nazarında Allah, günlük detaylarla ilgilenmeyecek kadar yüce ve erişilmezdir. Bu sebeple yaratıcı ile kul arasındaki ontolojik boşluk, daha ulaşılabilir görülen putlar, melekler ve cinler gibi aracı varlıklarla doldurulmaya çalışılmıştır.⁶⁴ Câhiliye insanının zihniyetinde putlar, doğrudan birer tanrı olmaktan ziyade, Allah katında söz sahibi olduğuna inanılan “şefaathîler” (*şüfe ‘a*) olarak konumlandırılmıştır.⁶⁵ Vahyî bildirimde yer alan şefaathî ve yakınlık kurma beklentisi, putperestliğin felsefî alt yapısını oluşturan bu aracılık düşüncesinin en açık yansımasıdır.⁶⁶ Müşriklerin hac esnasında okudukları telbiye duası, bu inanç sistemindeki çelişkili yapıyı bütün çıplaklığıyla yansıtır. Söz konusu dualardaki aracı varlıkların mülkiyet ve irade bakımından en üst otoriteye bağımlı olduğu vurgusu, ortak koşulan nesnelere bile ilâhî kudret karşısındaki acziyetini itiraf etmektedir.⁶⁷ Câhiliye şirkinin Allah’ın varlığını reddeden bir “ateizm” değil, O’nun egemenliğini parçalara bölen bir “paylaşımçı teoloji” olduğunu ispatlamaktadır.⁶⁸

Câhiliye toplumunda şirkin sınırları yalnızca putperestlikle sınırlı kalmamış, cinlere duyulan korku ve saygı, bu varlıkları ilâhî iradeye ortak koşan köklü bir inanç sistemine dönüştürmüştür. Dönemin dinî zihniyetine göre cinler, tabiat üzerinde tasarruf sahibi, gizemli ve kudretli varlıklar olarak görülmüştür. Bu inancın pratik yansımaları özellikle günlük hayatta ve yolculuklarda kendisini göstermiştir. Örneğin, bir kimse yolculuğu

⁶¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 114.

⁶² Ali, *el-Mufasssal*, 6/106.

⁶³ Pak, “Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, 322.

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/95.

⁶⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/122, 196.

⁶⁶ ez-Zümer 39/3.

⁶⁷ İbnü’l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 27; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/96; Ali, *el-Mufasssal*, 6/105.

⁶⁸ Yûsuf 12/106.

esnasında ıssız bir vadide konaklayacağı zaman, o bölgeye hâkim olduğuna inandığı cinleri kastederek: “Bu vadinin azizine sığınırım” demek suretiyle onlardan himaye talep ederdi.⁶⁹ Kur’ân-ı Kerîm, insanların cinlere sığınmasının yalnızca bu varlıkların azgınlığını arttırdığını vurgulayarak⁷⁰ bu tutumun itikadî bir sapma olduğunu açıkça beyan etmiştir. Hatta bu tahrif edilmiş ilah tasavvuru, Allah ile cinler arasında asılsız bir soy bağı kurulmasına kadar varmış, ancak Kur’an, cinlerin de Allah’ın huzurunda hesap verecek birer yaratık olduğunu hatırlatarak bu asılsız iddiaları kesin bir dille reddetmiştir.⁷¹

İslâm öncesi Arap toplumunda dış görünüşte çok tanrılı bir yapı hâkim olsa da inanç sisteminin temelinde aslında yüce bir Allah bilinci var olmuştur. Ancak bu inanç biçimi çeşitli şirk unsurlarıyla bağdaştırılarak tevhidî saflığını yitirmiş, doğrudan Allah’a yönelmek yerine, O’na aracı varlıklar üzerinden ulaşma çabasına dönüşmüştür. Müşriklerin bu noktadaki temel hatası, Allah’ın büyüklüğünü O’nu hayattan ve insandan uzaklaştırarak takdir etmeye çalışmalarıydı. İslâm ise tevhid ilkesiyle Allah’ın mutlak yüceliği ile kuluna olan “şah damarından daha yakın”⁷² olma vasfını bütünleştirmiş ve yaratıcı ile yaratılan arasına giren tüm aracı kurumları ortadan kaldırmıştır.

2. 2. Melek İnanıcı

Arapça’da “e-l-k” kökünden türeyen melek kelimesi; köken itibarıyla “elçi” mahiyet bakımından “latif, nuranî ve dilediği şekle girebilen bir cevher”, üstlendiği görev yönüyle ise “Allah’ın emirlerini kâinata ve peygamberlere ulaştıran bir vasıta” olarak tanımlanır.⁷³ İslâm öncesi Arap toplumunda melek inancının varlığı, hem dönemin edebî metinlerinden hem de ilâhî vahyin hitaplarından anlaşılmaktadır. Örneğin, İslâm öncesi dönemin söz üstadı Antere b. Şeddâd (ö. 614) bir beytinde ölüm meleğine atıf yaparak, kılıcının ucunda her an bir ölüm meleğinin hazır beklediğini ifade etmiştir.⁷⁴ Müşriklerin melek inancı, Hz. Peygamber’in risâletine yönelttikleri eleştirilerde de tezahür etmektedir. Putperestler, nübüvvetin ispatı için somut ve doğaüstü kanıtlar talep ederek, “Allah’ı ve melekleri karşımıza getirmelisin”⁷⁵ şeklinde bir itirazda bulunmuşlardır. Ayrıca, beşerî bir peygamber modelini kabullenemeyerek vahyin bir insana değil,

⁶⁹ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 23/322.

⁷⁰ el-Cin 72/6.

⁷¹ es-Sâffât 37/158.

⁷² Kâf 50/16.

⁷³ İsfâhânî, *el-Müfredât*, 719; Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987), 284.

⁷⁴ Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Divânu Antere*, thk. Halil el-Hürî (Beyrut: Matba-atü’l-Âdâb, 1983), 13.

⁷⁵ el-İsrâ 17/92.

ancak bir meleğe indirilmesi gerektiğini⁷⁶ savunmuşlardır. Bu itirazlar Câhiliye Araplarının zihin dünyasında mahiyeti tahrif edilmiş olsa da belirgin bir melek tasavvurunun varlığına ve bu varlıkların yüce bir makama sahip olduklarına dair kolektif bir bilince delalet etmektedir.⁷⁷

Câhiliye akidesindeki en derin itikadî sapma, meleklerin Allah ile bir nesep ilişkisi içerisinde kurgulanarak, beşerî vasıflarla tavsif edilmesi ve onlara cinsî bir mahiyet atfedilmesidir. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki bazı antropomorfik eğilimlere benzer şekilde müşrikler, melekleri “Allah’ın kızları” olarak nitelendirmişlerdir.⁷⁸ Meleklerin bu şekilde nitelendirilmesinde Ehl-i kitabın melek inancının da etkili olduğu söylenebilir. Bu anlayışın bir yansıması olarak Lât, Uzzâ ve Menât gibi putlar, kadını niteliklerle donatılmış ve melekleri sembolize eden aracı ilahlar konumuna getirilmiştir.⁷⁹ Bu inanış, melekleri “yaratıcı-yaratılmış” dengesinden çıkarıp bizzat ibadetin nesnesi haline getiren köklü bir kırılmaya yol açmıştır.⁸⁰ Kur’an, putperestlerin mesnetsiz telakkisini şu beyanla geri çevirmektedir: “*O, evlat edindi dediler, hâşâ O, noksan sıfatlardan beridir. Bilakis melekler, ilâhî ikrama lâıyk görülmüş birer kuldur. O’nun kelâmının önüne geçmeye cüret etmez, ancak O’nun hükmüne ram olurlar.*”⁸¹ Bu beyan, meleklerin Yüce Allah’ın bir parçası değil, mutlak itaat içindeki onurlu kullar olduğunu tescil eder. Kur’an, meleklerin ilâhî otoriteye tam bağlılığını vurgularken, onların müstakil birer güç odağı olmadığını da şu çarpıcı uyarıyla dile getirir: “*Şayet içlerinden biri çıkıp da ‘O’nunla beraber ben de bir tanrıyım’ diyecek olsa, biz o kimseyi cehennem azabıyla tecziye ederiz.*”⁸² Âyetlerin işarî manasından anlaşıldığı üzere, fitraten mümkün olmasa da, varlık hiyerarşisinin en tepesindeki melekler dahi ilahlık iddiasında bulunsalardı cehennemle cezalandırılırlardı. Bu gerçekler ışığında, Allah’ın varlığını ikrar etmesine rağmen O’na aracı vasıtalarla ortak koşanların sergilediği itikadî savrulma, çok daha derin bir zulüm ve hüsrân olarak tanımlanmaktadır.⁸³

Câhiliye toplumunda melek inancı, köklü bir varlık kabulü olarak mevcudiyetini sürdürse de tevhid inancından uzaklaşarak ciddi bir tahrife uğramış ve mitolojik bir karakter kazanmıştır. Bu dönemde melekler, yalnızca nuranî varlıklar olarak değil, aynı zamanda kozmik güçlerin

⁷⁶ el-Furkân 25/7.

⁷⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 15/72-73.

⁷⁸ Karataş, “Kur’an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı”, 106.

⁷⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 232.

⁸⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/ 250.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/26-27.

⁸² el-Enbiyâ 21/29.

⁸³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/253.

kişiselleştirilmiş biçimleri ve insan kaderi üzerinde doğrudan tasarruf sahibi olan yarı ilâhî varlıklar olarak tasavvur edilmiştir.⁸⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Arapların kendi toplum yapılarında erkek evlâdı üstün tutarken, melekleri “Allah’ın kızları” olarak niteleyerek O’na evlat nispet etmelerindeki mantikî tutarsızlığı ve itikadî sapmayı şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.⁸⁵ Bu ilâhî hitap, Câhiliye zihnindeki melek algısının hem antropolojik çelişkilerini hem de Tanrı tasavvurundaki büyük sapmayı açığa çıkararak, meleklerin cinsiyetten münezze ve mutlak birer kul oldukları gerçeğini yeniden tesis etmektedir.

İslâm’ın gelişiyle birlikte Câhiliye dönemine ait çarpık melek anlayışı vahyin rehberliğinde ıslah edilmiştir. Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) de vurguladığı üzere, melekleri ilahlık hiyerarşisine dâhil etmek batıl bir iddia ve ilâhî şan hakkında haddi aşmaktır.⁸⁶ İslâm, melekleri ve diğer gizli varlıkları yalnızca Allah’ın emirlerini yerine getiren latif varlıklar konumuna yerleştirerek tevhidî safiyeti yeniden aslına rücu ettirmiştir.⁸⁷

2. 3. Kitap İnancı

İslâm’ın doğuşundan önce, Câhiliye dönemi Arap toplumunda, Kur’an ismiyle anılan sistemli bir kutsal metin veya münhasır bir vahiy telakkisi yoktu. Bu dönemde Arap kültürü, şifahi bir gelenek üzerine inşa edilmişti. Şiir, hitabet ve kıssa gibi edebî formlar, toplumsal hafızanın muhafazasında ve kültürel değerlerin aktarımında temel mekanizmalar olarak işlev görmüştür.⁸⁸ Bununla birlikte Araplar, ulû’l-azm olan büyük peygamberlere indirilen ilâhî kitaplara dair dolaylı bir malumata sahiptiler. Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin geçmiş ümmetlere indirilen kitaplara referansla, kendilerine de bir kitap gelmesi durumunda hidayete ereceklerine dair iddialarını nakletmektedir.⁸⁹ Ancak Kur’an, bu taleplerin ardındaki samimiyetsizliğe ve muhatapların cedelci tavırlarına işaret eder.⁹⁰ Nitekim kendilerine Tevrat ve İncil hatırlatıldığında geliştirdikleri

⁸⁴ William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 138.

⁸⁵ el-İsrâ 17/40.

⁸⁶ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-’Akâ’id*, thk. Abdüsselâm b. Abdi’l-hâdî Şennâr (Beirut: Dâru’l-Beyrûtî, 2007), 167.

⁸⁷ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁸ Ahmed Emîn, *Fecrû’l-İslâm (İslâm’ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 98; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-luğati’l-’Arabiyye* (Beirut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1992), 1/77-90; Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî, *Mu’cemu garibi’l-Kur’ân mustahrecen min Sahihi’l-Buhârî* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985), 234.

⁸⁹ “O putperestler hep şöyle derlerdi: Elimizde öncekilerden gelmiş bir kitap bulunsaydı; elbet biz de Allah’ın hâlis kulları olurduk.” (es-Sâffât 37/168, 169).

⁹⁰ el-En’âm 6/155-157.

“habersizlik” mazereti, ilâhî mesajla muhatap olmanın getireceği ahlâkî ve hukukî sorumluluktan kaçınma çabası olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Söz konusu gerekçeler, vahiy gelen yükümlülükten sıyrılma çabasının birer yansımasıdır. Yüce Allah, son peygamberi Hz. Muhammed’e kendi dillerinde fasih bir hitap olan Kur’an’ı indirmek suretiyle bilgi ve dile dayalı gerekçeleri ortadan kaldırmıştır.⁹² Buna rağmen Mekke müşriklerinin sergilediği reddiyeci tavır, sorunun vahyin mahiyeti olmasından ziyade, peygamberlik kurumuna karşı duyulan aslî ön kabullerden beslendiğini göstermektedir. Bu tutum, ilâhî hakikatin önünde engel teşkil eden zihnî vehimlerin bir sonucudur. Onların bu inatçı tutumu, Kur’an’da şu şekilde açıklanır: “Eğer sana kâğıda dökülmüş somut bir kitap gönderseydik ve onlar o kitaba bizzat dokunsalardı bile, o kâfirler mutlaka: ‘Bu, aldattıcı bir sihirden başka bir şey değil!’ diyeceklerdi.”⁹³

Müşriklerin, Hz. Peygamber’in vahyi okumasını (tilavetini) yeterli bulmayarak, gökten bizzat okuyabilecekleri kitap inmesi⁹⁴ veya “açılmış sahifeler”⁹⁵ şeklinde maddî mucize talepleri, imanı rasyonel bir temele oturtma isteğinin ötesinde, süreci imkânsız şartlara bağlayarak meşruiyet zeminini kaydırma girişimidir. Diğer bir ifade ile müşriklerin kitap talebi, hidayet arayışından daha çok bu durumu bir sosyo-kültürel itibar unsuru yapma amacına matuftur. Kur’an’ın sahip olduğu nazm (üslup) ve i’câz (eşsizlik), ilk muhataplar üzerinde sarsıcı bir etki bırakmış⁹⁶ bu durum müşrikleri, vahyin kaynağını şairlik, kâhinlik veya büyü gibi beşerî kategorilere indirgemeye zorlamıştır.⁹⁷ Müşriklerin Kur’an’ın tadrîcî nüzûlüne yönelik itirazları ve içeriğin değiştirilmesi talepleri⁹⁸ muhatapların vahyi ilâhî bir buyruk olarak değil, üzerinde pazarlık yapılabilir bir metin olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu itirazların tamamı, karşı tarafın gerçeği kabul etmemek için uydurduğu bahaneler, dille yaptıkları kelime oyunları ve iç dünyalarında kendilerini rahatlatmak için sığındıkları birer savunma yöntemidir. Vahyin kaynağının beşerî bir kurgu olduğuna yönelik iddialar, bu temelsiz ithamlar içerisinde zikredilmektedir. Kur’an, bu iftiralara karşı muhataplarını tutarlı bir metin üretmeye çağırarak meselenin asılsızlığını ortaya koymaktadır.⁹⁹

⁹¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 19/ 8.

⁹² el-En’âm 6/155-157.

⁹³ el-En’âm 6/7.

⁹⁴ el-İsrâ 17/93.

⁹⁵ el-Müddessir 74/52.

⁹⁶ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1969), 46.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/303, 319.

⁹⁸ el-Furkân 25/32-33; el-İsrâ 17/45-46; Yûnus 10/15.

⁹⁹ et-Tûr 52/33-34; Hûd 11/13-14.

Câhiliye döneminde Arap toplumunun vahiy kavramına dair algısı, genellikle gizli ilham veya kâhinlere cinler aracılığıyla iletilen gaybî bilgiler şeklinde sınırlıydı.¹⁰⁰ İlâhî hitabın nüzul sürecinde Mekke müşriklerinin verdiği ilk tepkiler, vahyi, kendi alışık oldukları kültürel kalıplara, yani o dönemde iyi bildikleri kâhinlik ve şiir gibi sözlü sanat türlerine benzetme çabası şeklinde gelişmiştir. Ancak Kur'an, bu iddiaları kesin bir dille reddederek kendi ilâhî kaynağını açıkça ortaya koymuştur.¹⁰¹ Hakikati kavrayanlar için bu âyetler, şiir ve kehanet gibi Câhiliye döneminin sözlü kültür ürünlerinden bütünüyle ayrıştığını, bunların çok ötesinde, kaynağını doğrudan ilâhî makamdan alan bir hitap olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Görüldüğü üzere, Câhiliye Araplarının Kur'an'a yönelik ilk tepkileri, derin bir tereddüt, kesin bir dışlama ve ilâhî vahyi kâhinlik, şiir ya da geçmiş toplumların uydurma masalları (*ustûre*)¹⁰² gibi bildikleri kültürel kalıplara hapsetmeye çalışan benzetmelerden ibaretti. Ancak Kur'an'ın sahip olduğu i'câz, yani eşsiz edebî üstünlüğü, Râgıb el-İsfahânî'nin "kitap" kavramında vurguladığı üzere tüm hakikatleri bir araya getiren derin anlam yapısı ve evrensel tevhid mesajı, zamanla bu toplumu zihin ve inanç açısından köklü bir değişime uğratmıştır.¹⁰³ Bu büyük dönüşüm, sadece bir inanç sisteminin değişmesiyle kalmamış, Arap dilinin anlam yapısını, hukuk kurallarını ve ahlâkî değerlerini de derinden etkileyerek, yeni ve kuşatıcı bir İslâm medeniyetinin sarsılmaz temellerini atmıştır.

2. 4. Peygamberlik İnancı

İnsanlık tarihi boyunca Yüce Allah, ilk insandan itibaren beşeriyete din ve dünya işlerinde ihtiyaç duydukları şeyleri açıklayan, müjdeleyici ve uyarıcı olarak insanlardan peygamberler göndermiştir.¹⁰⁴ İslâm öncesi Arap toplumunda peygamberlik kavramı bütünüyle yabancı bir olgu değildi. Literatürde Âd kavminin peygamberi Hûd ve Semûd kavminin peygamberi Sâlih (a.s.) gibi tarihsel figürlerin hatıralarına rastlanmaktadır.¹⁰⁵ Buna rağmen Câhiliye döneminde peygamberlik anlayışı asıl mahiyetinden uzaklaşarak, yerini büyük ölçüde geleneksel anlatılara ve mitolojik unsurlara bırakmıştır. Özellikle kadim tevhid geleneğinden tevarüs eden mirasın, ilâhî kökene dayalı şuurdan ziyade, sözlü kültürün parçası olan toplumsal bir hafıza şeklinde yaşatıldığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle "Allah'ın elçisi" ve nübüvvet fikri, o günkü toplumun zihninde alışılmışın

¹⁰⁰ Tan, "Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi", 120.

¹⁰¹ el-Hâkka 69/40-43.

¹⁰² Bk. el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24.

¹⁰³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 638-639.

¹⁰⁴ Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *'Akâ'idü'n-Nesefî* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts), 10.

¹⁰⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/83.

çok uzağında, sarsıcı ve sıra dışı bir kavram olarak algılanmıştır.¹⁰⁶ Zira söz konusu dönemde peygamberlik değil, kâhinlik müessesesi toplumda daha yaygın ve saygın bir konuma sahip olmuştur. Kâhinlik, bilinmeyen âlemlerle irtibat kurma ve gelecekte vuku bulacak olayları önceden sezme inancını temsil etmekteydi.¹⁰⁷ Halk, kâhinde doğüstü bir güç ve bu güç aracılığıyla vahiy alma yeteneğinin varlığına inanıyordu. Müşriklere göre kâhin, sahip olduğu bu yetenek sayesinde kendisine sorulan sorulara cevap verebilmekte ve görünmez bir varlıkla (raî) bağ kurabilmekteydi. Kâhinin takipçisi ve yoldaşı durumundaki bu “raî”, ona perdeleri aralar, gizli sırları bildirir ve böylece kâhinin topluma birtakım mesajlar iletmesine imkân sağlardı.¹⁰⁸ Ayrıca kâhinlerin putlara hizmetkârlık ettikleri ve cinlerle sürekli temas halinde oldukları yönünde güçlü inançlar bulunmaktaydı.¹⁰⁹ Halk, kâhinleri elçi mertebesinde kutsal sayarak gelecekte haber alma ve toplumsal anlaşmazlıkları çözme hususunda onlara sığınırdu. Kâhinler; savaş ilanı, suçluların tayini ve kayıpların bulunması gibi önemli işlerde belirleyici yetkilere sahiptiler.¹¹⁰ Bu çerçevede kâhinlik, İslâm öncesi Arap toplumunun hem sosyal hem de dinî yaşantısı üzerinde derin etkileri olan merkezi bir kurum olarak kabul edilmiştir.¹¹¹

Câhiliye toplumunun inanç dünyasında bilgi otoritesi; büyük ölçüde kâhinler, şairler ve onlara ilham verdiğine inanılan duyu ötesi (gaybî) varlıklardan oluşuyordu.¹¹² Bu dinî zihniyete göre kâhine sözlerini telkin eden varlık “kâhinin şeytani”, şaire ilham veren ise “şairin şeytani” olarak isimlendirilmiştir.¹¹³ Rivayetlere göre bu varlıklar, mele-i a’lâdaki gizli konuşmaları kulak hırsızlığı yoluyla dinleyerek elde ettikleri bilgileri kâhinlere aktarır, kâhinler de bu bilgiler ışığında topluma kehanetlerde bulunurlardı.¹¹⁴ Kâhinlerin mahiyeti hakkında kendisine yöneltilen sorulara Hz. Peygamber: “Onlar bir hiçtir” şeklinde cevap vermiştir. İnsanların, kâhinlerin bazı haberlerinin doğru çıkabildiğini hatırlatması üzerine ise meselenin hakikatini şu şekilde beyan etmiştir: “Cin, gökten çaldığı hakikati kâhinin kulağına bir tavuğun seri gagalaması gibi fısıldar. Kâhin ise bu küçük doğruyu yüzlerce yalanla karıştırarak çarpıtır.”¹¹⁵ Kur’an’da

¹⁰⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1986), 7/4078-4079.

¹⁰⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 6/755.

¹⁰⁸ Ali, *el-Mufasssal*, 6/757.

¹⁰⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/757.

¹¹⁰ Hüsnî Abdülcelil Yüsun, *el-Edebü'l-Câhili* (Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001), 514.

¹¹¹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/763.

¹¹² Kotan, “Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı”, 106.

¹¹³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/758.

¹¹⁴ Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6/758.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tıb” 46; “Tevhîd” 57.

bu kavram, genellikle elçiye ve tebliğ edilen kelâma kâhinlik suçlaması yönelten muarızlara karşı geliştirilen bir reddiye bağlamında ele alınır: “(Resûlüm!) Sen öğüt ver. Rabbinin lütfuyla sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli.”¹¹⁶ Vahyin, beşerî ve cin kaynaklı bilgi türlerinden olan şairlik ve kâhinlik ithamlarıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı bir başka ayette ise şu şekilde vurgulanır: “Ve o, bir şair sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz! Bir kâhin sözü de değildir (o). Ne de az düşünüyorsunuz!”¹¹⁷ Böylece ilâhî hitap, tebliğ makamına yöneltilen “gayb habercisi” veya “aklî melekeleri kısıtlı” ithamlarına doğrudan karşılık vererek, bu iki mecra arasındaki ayrımı kesinleştirmiştir.¹¹⁸ Nübüvvet süreciyle birlikte, mesajın bozulmadan ulaştırılmasını sağlamak amacıyla, gayb âleminde haber çalma girişimi engellenmiş ve ilâhî iletişim alanı her türlü müdahaleden arındırılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm, cinlerin ağzından bu yeni semavî düzeni ve “kulak hırsızlığına” karşı alınan sert tedbirleri şöyle tasvir eder: “Hâlbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor.”¹¹⁹ Bu ilâhî müdahale ile şeytanlar ve cinler vahyi gizlice dinlemekten kesin surette menedilmiş, böylece peygamberlik müessesesi her türlü şaibeli ve tahrif edilmiş bilgi kaynağından tecrit edilerek yalnızca ilâhî koruma altındaki vahye has kılınmıştır.¹²⁰

Cinlerin birer bilgelik ve kudret kaynağı olarak görüldüğü Câhiliye inanç sisteminde, kâhinler ve şairler ilhamlarını bu metafizik varlıklardan aldıklarına inanırlardı.¹²¹ Müşrikler, kendi zihin dünyalarındaki bu yerleşik kalıpları Hz. Muhammed’in (s.a.s.) risaletine de uygulamaya çalışmış; vahyi cin kaynaklı bir öğreti sanarak ona “kendisine bazı şeyler öğretilmiş mecnûn”¹²² ithamında bulunmuşlardır. Allah Teâlâ, müşriklerin bu tür isnatlarını reddetmek suretiyle elçisini teselli etmiştir.¹²³ Bu âyette, risalet makamının asıl gayesinin, kehanet gibi gizemli sırlar fısıldamak değil, insanlığa hakikati hatırlatmak olduğu vurgulanır. Müşriklerin ona mecnun, büyülenmiş kimse ya da kâhin gibi yakıştırmalarda bulunmaları, aslında ilâhî bildirimleri değersizleştirerek halkın bu çağrıya kulak vermesini önleme girişimleridir.¹²⁴ İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) ifadesiyle Araplar,

¹¹⁶ et-Tûr 52/29.

¹¹⁷ el-Hâkka 69/40-42.

¹¹⁸ et-Tûr 52/29.

¹¹⁹ el-Cin 72/9.

¹²⁰ Ali, el-Mufasssal, 6/759.

¹²¹ İbn Hişâm, es-Siretü’n-nebeviyye, 1/231.

¹²² ed-Duhân 44/14.

¹²³ et-Tûr 52/29.

¹²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 8/320.

cinlerin insanlarla ancak kâhinlik veya mecnunluk vasıtasıyla ilişki kurabileceğine alıştıkları için vahyi bu sığ çerçevede yorumlamışlardır.¹²⁵ Oysa kâhinlik, fiilen vahiy ve peygamberlik işlevini üstlenmiş, sahte bir otoriteden ibarettir.¹²⁶ Hz. Peygamber, bu bilgi kaynağını kesin bir dille yasaklamış, “kim bir kâhinin kapısını çalıp onun sözlerini doğrularsa, İslâm’ın aslından ve vahiyyle gelen hakikatlerden bağını koparmış olur”¹²⁷ buyurarak kâhinlik mesleğini dinî açıdan geçersiz kılmıştır. Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) dediği gibi, kâhinlerin iddiaları hiçbir gerçekliğe dayanmayan, yalan ve aldatmaca üzerine kurulu bir kurgudan ibarettir.¹²⁸

Arap müşriklerinin, Hz. Peygamber’in risâletini ilan etmesiyle birlikte “*Yüce Yarattıcı, elçi olarak bir insanı mı seçti?*”¹²⁹ tarzındaki itirazları¹³⁰ dönemin zihin dünyasında nübüvvet tasavvurunun zayıflığını ve vahyî sürecin “kâhinlik” gibi mitolojik kalıplarla tevil edildiğini göstermektedir.¹³¹ Nitekim Câhiliye toplumunda peygamberlik, ilâhî bir seçimden daha çok aristokratik kabile yapılarına mahsus bir statü unsuru olarak telakki edilmiştir.¹³² İslâm, bu hatalı algıyı düzelterek peygamberliği, seçilmiş elçilerin insanlığı doğru yola ulaştırmakla görevlendirildiği, tüm zamanları kapsayan bir makam olarak tanımlamıştır.¹³³

2. 5. Âhîret İnanıcı

Câhiliye toplumunda ölüm, yaşamın sona erip bedenin hareketsiz kalması anlamında bir “sükûn” olarak görülür.¹³⁴ Bu dönemde ölüm sonrası hayata dair beslenen asılsız kabullerden biri de haksız yere öldürülenlerin ruhlarının “hâme” denilen bir kuşa dönüştüğü ve mezar yöresinde dolandığı iddiasıdır.¹³⁵ Müşriklerin ekseriyeti ölümden sonraki dirilişi ve ahiret fikrini aklî açıdan imkânsız görür, varoluşu dünyevî süreçlerle sınırlandırılırlardı.¹³⁶ Bu sebeple ölüm ötesi varoluşu mümkün

¹²⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdullah b. İbrahîm el-Ensârî vd. (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 8/95,96.

¹²⁶ İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, 32; İsfahânî, *el-Müfredât*, 665.

¹²⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2011), “Tib”, 21.

¹²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 264.

¹²⁹ el-İsrâ 17/94.

¹³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2/584.

¹³¹ el-Hâkka 69/42.

¹³² Muhammed Gazzâlî, *Fıkhü's-sire* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, ts.), 26.

¹³³ ez-Zuhruf 43/31-32.

¹³⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/122-123.

¹³⁵ Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/311.

¹³⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 117.

görmezlerdi.¹³⁷ İslâm'ın temel nasları, inkârcıların ebediyet konusundaki katı tutumlarını ele almıştır. Onların yaygın söylemi şuydu: “Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz, bir daha da diriltilecek değiliz, demişlerdi.”¹³⁸; “Onlar: “Allah ölen bir kimseyi diriltmez” diye olanca güçleriyle Allah'a and içtiler. Aksine, bu O'nun bizzat kendisine karşı gerçek bir vâdidir. Fakat insanların çoğu bilmez.”¹³⁹; “Bir de onlar dediler ki: Sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz, öyle mi!”¹⁴⁰ sorusuyla, diriliş fikrini akıl dışı bulduklarını ifade ettiler.

Görüldüğü üzere bu vb. âyetler¹⁴¹ İslâm öncesi Arapların büyük çoğunluğunun, dirilişi inkâr ettiklerini ve ölümden sonra toz haline gelmiş bedenlerin yeniden hayata dönmesini imkânsız gördüklerini aktaran birer beyan niteliğindedir. Âhiretle ilgili bu mesele, putperestlerin Hz. Peygamber'i alaya aldıkları, eleştirdikleri ve şakalaştıkları konuların başında geliyordu.¹⁴² “Onlar (müşrikler) diyorlar ki: İlk ölümümüzden sonra bir şey yoktur. Biz diriltilecek değiliz. Doğru söylüyorsanız, atalarımızı getirin.”¹⁴³ Bu sözleriyle onlar, hesaba çekilmeyi, ilâhî ödül ve cezayı inkâr ediyorlardı.¹⁴⁴ Bununla da yetinmiyorlar, Hz. Peygamber'i ilzam etmek için “Mademki Allah bizi çürüyüp yok olduktan sonra tekrar diriltecekmış, ölümümüzden sonra yeniden hayat verecekmiş¹⁴⁵ öyleyse, sözünüzde doğruysanız, haydi bakalım ölüp gitmiş olan babalarımızı geri getirin” diyorlardı.¹⁴⁶ Bu meydan okumayla da yetinmeyen müşrikler, Hz. Peygamber'e hitaben: “Öldükten, toprak olduktan, cesetlerimiz çürüdüktan, etlerimiz kemiklerimizden ayrıldıktan sonra mı ölmeden önceki şeklimizle kabirlerimizden diriltileceğiz, öyle mi? Bu imkânsız bir şeydir” diyorlardı.¹⁴⁷

Câhiliye toplumundaki bu inkârcı tutum, varlık düzenini ilâhî bir irade yerine tesadüf, zaman (dehr) ve doğal süreçlerle açıklayan seküler bir kozmolojiye dayanıyordu.¹⁴⁸ Izutsu'nun da belirttiği gibi, bu zihniyette ilâhî

¹³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/343-344; Ali, *el-Mufasssal*, 6/123.

¹³⁸ el-En'âm 6/29.

¹³⁹ en-Nahl 16/38.

¹⁴⁰ el-İsrâ 17/49. Ayrıca bk. et-Tegâbün 64/7; Hûd 11/7; er-Ra'd 13/5.

¹⁴¹ Bk. Hûd 11/7; el-Mü'minûn 82; Sebe' 34/3; el-Câsiye 24.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/78; Ali, *el-Mufasssal*, 6/125.

¹⁴³ ed-Duhân 44/34.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/48.

¹⁴⁵ ed-Duhân 44/34.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/49.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/97.

¹⁴⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 249.

otorite yerini “kör tabiat” algısına bırakmıştır.¹⁴⁹ Hayatı sadece “doğum-ölüm-nesil devami” döngüsüne indirgeyen bu anlayış, insanı ahlâkî sorumluluktan ve metafizik bir hesap verme bilincinden uzaklaştırmıştır. Kur’an ise bu maddeci bakış açısını Allah’ın mutlak gücünü ve ilk yaratılıştaki kolaylığı vurgulayan ayetlerle geçersiz kılmıştır.¹⁵⁰ “İlk yaratılışı gerçekleştiren, yeniden diriltmeyi de gerçekleştirecektir. Çünkü O’nun ilmi, varlığın her evresini ve her yaratma yöntemini kuşatmıştır”¹⁵¹ buyurularak, Allah’ın yaratma kudretinin sürekliliği vurgulanmıştır. Bununla birlikte Kur’an, ölümden sonraki hayatı inkâr eden müşriklerin maddeci ve sınırlı dünya görüşünü aşarak insanı ebedî bir sorumluluk bilincine ve hesap verme farkındalığına davet etmiştir.¹⁵²

Câhiliye toplumunda ölümün yalnızca bedene ait bir hareketsizlik olarak görülmesi, Kureyş içindeki bazı grupların âhireti ve rubûbiyeti inkâr etmelerine yol açmıştır. Hire bölgesinden tevarüs edilen bu anlayışa göre putlara sunulan kurbanlar, “sonraki yer” olan âhiret için değil, tamamen dünya hayatındaki refahı artırmak içindir.¹⁵³ Nitekim Şeddâd b. Esved’in (ö. 678) Bedir gazvesi sonrası yaktığı ağıtlar, bu “ikinci âlem” inancının yokluğunu ve dirilişin inkârını somut bir biçimde yansıtmaktadır:

İbn Kabeşe (yani Muhammed) bize yeniden diriltileceğimizi mi söylüyor?

Kemikler kuru bir yığın ve kafatası toz haline gelmişken nasıl bir hayat olabilir?

*Ölümü benden uzaklaştırmaktan âciz olan biri, kemiklerim çürüyüp yok olduktan sonra beni nasıl diriltebilir?*¹⁵⁴

Şair bu beyitlerde çürümüş kemiklerin ve toz olmuş kafatasının yeniden hayat bulmasını akıl dışı bularak Hz. Peygamber’in (İbn Kabeşe) diriliş mesajını reddeder. Mekke müşriklerinin bu inkârcı ve alaycı tutumu, Hz. Peygamber’in sütbabası Hâris b. Abdüluzzâ Mekke’ye geldiğinde ona yöneltilen şikâyetlerde de açıkça dile getirilmiştir. Nitekim Kureyşliler Hâris’e, oğlunun Allah’ın öldükten sonra dirilteceğine, asilere azap edip itaat edenleri yücelteceğine dair sözlerini aktararak, bu mesajın toplumsal birliği bozduğunu savunmuşlardır.¹⁵⁵ Onlara göre bedenler yok olup onlardan hiçbir iz kalmamışken dirilişin gerçekleşmesi imkânsız görülmüştür. O zaman bu durum, insanların neden bir ilaha tapıp kurban

¹⁴⁹ Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 122.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/126.

¹⁵¹ Yâsin 36/79.

¹⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/488.

¹⁵³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/126.

¹⁵⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/126.

¹⁵⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/127.

sundukları sorusunu akla getirmektedir. Ehl-i hadis âlimlerinin bu soruya verdikleri cevap, Arapların sadece dünyevî çıkarlar için dua ettikleri yönündedir. Onlar, ahireti bilmedikleri ve inanmadıkları için dualarında yalnızca deve, koyun ve düşmana karşı zafer gibi bu dünyaya ait taleplerde bulunmuşlardır.¹⁵⁶ Putlara tapınmalarının temel dayanağı, bu düzmece varlıkların kendilerine zarar verebileceğine, onları yok edebileceğine veya başlarına dünyevî yıkımlar getirebileceğine dair duydukları korkudur. Nitekim yalan yere ant içen birinin başına, tanrıların intikamı olarak hastalık, mal kaybı ya da ailevî acılar geleceğine inanılırdı. Bu sebeple halkın çekindiği cezalar sonrasına (âhirete) dair değil, bu dünyada hemen gerçekleşeceğini düşündükleri elle tutulur sonuçlardır.¹⁵⁷ Genel bu inkârcı tutumun aksine, Câhiliye Arapları arasında öldükten sonra yeniden dirilişe ve hesap gününe inanan az sayıda da olsa kimseler olmuştur. Bu inancın bir yansıması olarak vefat edenin yakınları cenazeyi yıkayıp kefenler, ardından bir tabut üzerinde taşıyarak defin mahalline getirirlerdi. Burada ölünün velisi tarafından merhumun faziletlerinin anlatıldığı övgü dolu bir konuşma yapılır ve cenaze “Allah sana rahmet etsin” duaları eşliğinde toprağa verilir.¹⁵⁸ Yine bu inanç grubunda, kişilerin mahşer günü bineklerinden mahrum kalmaması düşüncesiyle hayvanlarının da kendileriyle birlikte gömülmesini vasiyet ettikleri ve adına “el-Beliyye” dedikleri bir uygulama hüküm sürmekteydi.¹⁵⁹ Vasiyet gereği devenin başının arkasına bağlanarak mezar başında aç ve susuz ölüme terk edilmesi, yeniden diriliş günü haşır meydanına yaya gitmek yerine, bu hayvana binerek ulaşılabileceği inancından kaynaklanmaktaydı.¹⁶⁰ Her ne kadar bu tür yerel ritüeller mevcut olsa da ekseriyet itibarıyla Câhiliye toplumu ölüm ötesi hayatı reddetmiştir. İslâm ise bu sınırlı anlayışı tevhid merkezli bir kozmolojiyle dönüştürerek, insanın yaratılış, ölüm ve diriliş sürecini Allah’ın mutlak ihatası, küllî iradesi ve yaratma sanatı çerçevesinde anlamlı ve kuşatıcı bir yapıya kavuşturmuştur.

2. 6. Kader İnancı

Bir terim olarak kader; “Allah’ın, varlıkların ve yaşanacakların zamanını, yerini ve niteliklerini henüz onlar varlık alanına çıkmadan önce; zaman ve mekânın ötesindeki bilgisiyle kuşatıp, her olayı kendi

¹⁵⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/128.

¹⁵⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 6/128.

¹⁵⁸ Ebû Ca‘fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1942), 320.

¹⁵⁹ Söylemez, “İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”, 80.

¹⁶⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 323; Ali, *el-Mufasssal*, 6/129.

dilemesiyle yerli yerine koyması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶¹ İslâm öncesi Arap toplumunda da köklü bir kader inancı vardı. Câhiliye Arapları, insanın tamamen yönetildiğine, seçim gücünün bulunmadığına, başına gelen her şeyin önceden yazıldığına ve bu akışta kendisinin hiçbir söz hakkı olmadığına inanırlardı. Bu inanç sisteminde dehr, ölüm ve ecel gibi terimlerin sıkça kullanılması, söz konusu anlayışın toplumdaki derin izlerine işaret etmektedir.¹⁶² Onların kader anlayışının özünde, insanın cüz’î iradeden yoksun olduğu, gerçek etki sahibi güçlerce yönetildiği ve kıdemi olmayan bir geçmişte kendisi için tayin edilen ölçünün dışına çıkamayacağı görüşünü savunan cebirci bir yaklaşım hâkimdi.¹⁶³ Bu kanaati benimseyenlerin bir kısmı, söz konusu cebir anlayışının merkezine Allah’ı veya dehri yerleştirirken; bir kısmı ise bu vücutiyeti herhangi bir duyu ötesi varlığa dayandırmamıştır.¹⁶⁴ İnsanın eylemlerinde özgür olmadığını savunanlar, putlara tapma gerekçelerini de ilâhî meşfete atfetmişlerdir.¹⁶⁵ Bu dönemin itikadî yapısını yansıtan en elle tutulur veriler ise Câhiliye şiirlerinde saklıdır. Örneğin, Hâtim et-Tâî (ö. 578), kaza ve kader inancına sahip bir şairdir. O, Allah’ın elçileri aracılığıyla bildirilen gerçeklere de itimat ederek inancını şu mısralarla dile getirir:

Ona yerden ve gökten ölüm takdir edildi.

*Allah’ın emrettiği şey, mutlaka gerçekleşir.*¹⁶⁶

Tâî, her şeyi Allah’a havale ederek halkını rızık veren kudretli yaratıcıya teslim olmaya çağırır:

*Bugün payınıza düşen nimetlerin tadını çıkarın, yarının geçimi ise şüphesiz sonsuz şefkat sahibi olan Allah’ın teminatı altındadır.*¹⁶⁷

Şair burada, kaderden kaçışın olmadığını hatırlatırken, rızıkın Allah’ın garantisinde olduğu müjdesini verir. Benzer bir inancı Câhiliye şairi Musakkab el-Abdî (ö. 587)’de de görmek mümkündür. Başına gelen her şeyin Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğine inanan şair, bu teslimiyeti şu şekilde ifade eder:

¹⁶¹ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu ‘Aķidetü Ehlü’s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, 2018), 169.

¹⁶² Ali, *el-Mufasssal*, 6/153.

¹⁶³ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Maķâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfî’l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 1/338.

¹⁶⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/153.

¹⁶⁵ el-En’âm 6/148.

¹⁶⁶ Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk et-Tâî, *Divânü Şi’ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*, thk. Âdil Süleyman Cema (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1990), 270; Ali, *el-Mufasssal*, 6/154.

¹⁶⁷ Tâî, *Divân*, 270; Ali, *el-Mufasssal*, 6/154.

*Kesin olarak anladım ki, eğer Allah dilerse, beni yolun en çetin safhalarına da amacın en son noktasına da ulaştıracaktır.*¹⁶⁸

Yine Câhiliye ve muhadram şairlerinin şiirlerinde de kader inancına işaret edilmiştir. Muhadram şairlerin önde gelenlerinden birinin kaleminden çıkan şu beyitte kader tasavvuru belirginleşmektedir:

*Başıma bir felaket geldiğinde, kaderin bu getirdiklerinden dolayı 'vay başıma gelenlere!' demem.*¹⁶⁹

Şair, insanı felaketler karşısında metanete davet ederken, şiirlerinde kader düşüncesini yoğun ve sarsılmaz bir biçimde işler. O, kaderin iyisiyle kötüsüyle Allah'tan geldiğine, insana isabet eden her şeyin önceden yazılmış olduğuna ve bu yazgıya karşı koymanın imkânsızlığına inanır. Bu sebeple kul, hayır için Allah'a hamd etmeli, şer karşısında ise O'ndan bağışlanma dilemelidir.¹⁷⁰

Öte yandan, kader inancı, Câhiliye döneminin hikmet şairi olarak bilinen Zühre b. Ebî Sülmâ tarafından da çarpıcı tasvirlerle işlenmiştir. Şair, insanın ölüm ve kader karşısındaki durumunu şu meşhur beyitte dile getirmiştir:

Gördüm ki ölüm, karanlıkta yolunu şaşırmış kör bir devenin vuruşu gibidir.

*Çarptığı kişiyi öldürür, ıskaladığı kişiyi ise ihtiyarlıktan çökene kadar yaşatır.*¹⁷¹

Bu mısrada, ölümden kaçışın imkânsızlığı en somut haliyle vurgulanmıştır. Ölümün bugün isabet etmemesi bir kurtuluş değil, yalnızca nihâi sonun ihtiyarlık dönemine ertelenmesidir. Şairin bu tasviri, "insanın kendi eylemlerinde hiçbir dahli yoktur" görüşünü savunan cebr zihniyetinin açık bir ifadesidir.¹⁷² Kaderin bu sarsılmaz hükmü karşısında insanın iradesiyle değiştirebileceği veya müdahale edebileceği hiçbir alan bulunmamaktadır.¹⁷³

Câhiliye şiirinde kaderci tasavvurun izleri, yedi askı şairleri arasında yer alan bir başka otoritenin dizelerinde de belirginlik kazanmaktadır. Şairin

¹⁶⁸ Musakkab Abdi, *Dîvânü şî'ri'l-Musakkab el-'Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971), 101.

¹⁶⁹ Lebîd b. Rebîa, *Dîvân*, thk. İhsan Abbas (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1962), 64.

¹⁷⁰ Ali, *el-Mufassal*, 6/154-155.

¹⁷¹ Ebü Sülmâ (Ebü Büceyr) Zühre İbn Ebî Sülmâ, *Şerhu Şî'ri Zühre b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddin Kabâve (Beirut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1980), 25.

¹⁷² Ramazan Altıntaş, "Cebriyye'nin Allah Anlayışı", *Mezheplerin Tanrısı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 103.

¹⁷³ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şahfûr) b. Tâhir b. Muhammed İsfereyînî, *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 107; Ali, *el-Mufassal*, 6/155.

dizelerinde ölüme (menâyâ) ve kaçınılmaz yazığıya dair karamsar bir doku hâkim olsa da bu karamsarlığın yanı başında Allah'a yönelik sarsılmaz bir tevekkül ve güven çağrısı yükselmektedir. Ubeyd b. el-Ebras (ö. 555 veya 600 yılı civarı), ilâhî iradeye olan sarsılmaz inancını şu mısralarla dile getirir:

*İnsanlardan isteyenler mahrum bırakılır;
Allah'tan isteyenler ise asla hayal kırıklığına uğratılmaz.
Her türlü hayra ancak Allah ile ulaşılır.
Oysa insanların sözlerinin bir kısmında sadece yorgunluk ve boş laf vardır.
Yüce Yaratıcı birdir, şeriki yoktur.
Sinelerin sakladığı her gizem, O'nun bütün varlığı kuşatan ilmi karşısında apaçıktır.¹⁷⁴*

Ubeyd b. el-Ebras'a göre Allah, hem mutlak kudret sahibi hem de kalplerin gizemine vâkıf olan yegâne güçtür. Şair, bir başka şiirinde ise kader anlayışının ayrılmaz bir unsuru olan ölüm temasını merkeze alarak şu ifadelerle yer verir:

*Oğullarıma ve onların amcalarına haber ver ki, ölüm gelip çatmıştır ve
(herkes) ona varacaktır.
Onun (ölümün) belirlenmiş bir süresi vardır.
Kulların nefisleri ona doğru akmaktadır.
(Ölüm) istemese de gelip çatacak bir karanlık gibidir.
Ecel yaklaştığında sakın feryat edip dövünmeyin, zira her annenin
doğurduğu, sonunda ölüm içindir.¹⁷⁵*

Bu beyitlerde, doğumun olduğu her yerde ölümün de kaçınılmaz bir hakikat olduğu, insanın bu bilinçle vakur bir hayat sürmesi ve vakti geldiğinde herhangi bir isyan göstermeksizin bu akıbeta teslim olması gerektiği ifade edilir. Câhiliye dönemi şairlerinden bir diğeri olan Amr b. Kulsûm de kader ve kazâyâ sarsılmaz bir biçimde inanan isimlerdendir. O, ölümün insan için kaçınılmaz bir hakikat olduğunu ve her ferdin ancak kendisine biçilen bu takdir dairesinde varlık kazandığını şu mısrayla dile getirir:

Elbette ölüm bize ulaşacaktır. O, bize takdir edilmiş ve kaderimize yazılmıştır.¹⁷⁶

İslâm öncesi Arap düşüncesinde kader, bir sığınak veya teselli kaynağı olmaktan ziyade insanı ezen, uyuşturan ve iradesini elinden alan karanlık

¹⁷⁴ Ubeyd b. el-Ebras, *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*, thk. Eşref Ahmed Adere (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 22-23.

¹⁷⁵ Ubeyd b. el-Ebras, *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*, 49.

¹⁷⁶ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, 186.

bir hapisane niteliğindedir. Zamanın (dehr) mutlak otoritesi altında ezilen Câhiliye insanı, yaşadığı her türlü trajediyi “zamanın vefasızlığına” bağlayarak bireysel sorumluluktan kaçmıştır. Câhiliye Araçlarının kader anlayışı, fatalist, determinist ve büyük ölçüde seküler bir nitelik taşır.¹⁷⁷ Bu dönem insanı, hayatın başlangıcından veya yaratılış gayesinden ziyade, hayatın sonu (ölüm) ve kaçınılmaz akıbetle meşgul olmuştur.¹⁷⁸ Onlar, varoluşu sona erdiren ölümü ve her türlü felaketi bütünüyle dehre nispet etmişlerdir.¹⁷⁹ Bu düşünce biçimini derinlemesine inceleyen Izutsu, Câhiliye dönemine ait bu algıyı “metafizik ateizm” olarak nitelendirmiştir. Izutsu’ya göre bu dönemde dehr, bizzat olayların fâili kabul edilerek adeta tanrısal bir güç konumuna yükseltilmiştir.¹⁸⁰ Oysa İslâm inancında dehr, bağımsız bir fâil değil, olayların meydana geldiği yaratılmış bir boyuttur. İlâhî Beyan’ın ifadesiyle tüm kâinatı ve yerküreyi yaratan Allah, yaratma ile yönetme eylemini birbirinden ayırmamıştır.¹⁸¹ Allah, yalnızca varlıkları yoktan var eden bir “ilk muharrik” değil, aynı zamanda onları her an ayakta tutan, yönlendiren ve düzenleyen mutlak otoritedir.¹⁸² İslâm, Câhiliye düşüncesindeki “yarattı ama artık karışmıyor” şeklindeki pasif Tanrı tasavvurunu ve beraberinde getirdiği örtük kaderciliği reddetmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Câhiliye, basit bir cehalet olgusu değil, vahye karşı geliştirilen bilinçli bir psikolojik direnç ve tavır alış olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu dönem, salt kronolojik bir boşluğu ifade etmenin ötesinde, kabile asabiyetinin kutsandığı, tevhidin terk edildiği ve bozuk bir ulûhiyet tasavvuru üzerine inşa edilen “şirk eksenli” bir zihniyeti temsil etmektedir. Araştırma bulguları, dönemin inanç krizinin bir inkâr probleminden kaynaklanmadığını, aksine Hz. İbrahim’den tevarüs eden Haniflik mirasının beşerî arzularla tahrif edilmesinin bir sonucu olduğunu kanıtlamaktadır. Özellikle “paylaşımçı teoloji” çerçevesinde şekillenen bu yapı, yaratıcı kudretin tasdik edilmesine rağmen ilâhî otoritenin sahte araçlar arasında taksim edildiği bir hiyerarşiyi ortaya koymaktadır.

İslâm öncesi Arap toplumunun inanç sisteminde melekler merkezî bir rol oynamakta, ulûhiyet yetkisinin farklı varlıklar arasında paylaştırıldığı itikadî yapının en somut örneğini teşkil etmektedir. Böyle bir bakış açısının temelinde, meleklerin “Allah’ın kızları” olarak nitelenerek beşerî vasıflarla

¹⁷⁷ Şehmus Bayler, “Câhiliye Araçlarında Kader Kavramı ve Anlayışı”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 790.

¹⁷⁸ Izutsu, *Kur ’ân ’da Allah ve İnsan*, 117.

¹⁷⁹ Yûsuf, *el-Edebü ’l-Câhilî*, 493.

¹⁸⁰ Izutsu, *Kur ’ân ’da Allah ve İnsan*, 118-119.

¹⁸¹ el-A’râf 7/54.

¹⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, 286.

ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Nitekim bu yaklaşım; Lât, Uzzâ ve Menât gibi putların, melek tahayyülünün cisimleşmiş dişi nişaneleri ve ilâhî ortaklar olarak kabul edildiğini kanıtlamaktadır. Neticede bu zihniyetin, melekleri “yaratan-yaratılan” dengesinden kopararak sadece birer vasıta olmaktan çıkardığı ve bizzat ibadetin nesnesi haline getirdiği görülmektedir.

Câhiliye toplumunda sistemli bir kutsal metin veya münhasır bir vahiy anlayışının bulunmadığı tespit edilen bir diğer önemli husustur. Şifahi geleneğin hâkim olduğu bu kültürel yapıda, toplumun Kur’an öncesi ilâhî kitaplara dair bilgilerinin son derece yüzeysel olduğu anlaşılmaktadır. Yazılı bir vahiy tasavvurundan yoksun olan bu zihniyet, ilâhî hakikati sistematik bir kaynaktan öğrenmek yerine, kulaktan dolma bilgilere ve geleneksel anlatılara dayandırmıştır. Müşriklerin, vahyin getirdiği ahlâkî sorumluluktan kaçınmak amacıyla “habersizlik” deliline sığındıkları tespit edilmiştir.

Mekke müşrikleri için peygamberlik kavramının tamamen yabancı bir düşünce olmadığı, ancak bu inancın zamanla özünden saparak efsanevî bir hal aldığı görülmüştür. Onların, vahiy ile kurulan peygamberlik makamı yerine, geleneğe dayanan kâhinlik kurumuna fazla önem verdikleri bilgisine ulaşılmıştır. Görünmeyen âlemin bilgisine ulaşma yetkisinin yalnızca kâhin ve şairlere özgü kılındığı, bu kişilerin de ilhamlarını cinlerden veya şeytanlardan aldığına inanıldığı ifade edilmiştir. Bu problemlili inanç biçimi, Hz. Muhammed’e yöneltilen “mecnûn” veya “kâhin” gibi ithamların ilâhî vahyi bu dar ve karanlık anlayışın içine hapsetme gayesi taşıdığını açığa çıkarmıştır.

İslâm öncesi Arap toplumu, öldükten sonra dirilmeyi ve hesap gününü kesinlikle reddetmiştir. Onlar için hayat, doğum ve ölüm arasına sıkışmış dünyevî bir akıştır. Mevcudattaki değişimler, ilâhî bir irade yerine “dehr” denilen zamanın yok edici gücüne bağlanmıştır. Ölümü mutlak bir yok oluş gören bu maddeci zihniyet, ibadeti sadece dünyaya hasretmiştir. Dolayısıyla şirk içerikli eylemlerin, ahiret kazancı için değil, dünyevî saadet ve korunma amacıyla gerçekleştirildiği belgelenmiştir.

Câhiliye inanç sisteminin bir diğer belirgin tezahürü, insan iradesini bütünüyle etkisiz bırakan katı bir cebir anlayışıdır. Müşrikler nezdinde kader, bir teslimiyet kaynağı olmanın ötesinde, bireyi rüzgâr önündeki yaprak misali edilgen hale getiren mutlak bir ıztırar halidir. Hayatı ve ölümü Allah yerine “dehr” gibi durdurulamaz bir kuvvete dayandıran bu telakkî, şirki ilâhî bir yazgı şeklinde takdim ederek bireysel mesuliyetten kaçma ve hataları meşrulaştırma aracına dönüşmüştür. Mezkûr katı kadercî zihniyetin, kişiyi kendi fiilleri üzerinde irade sahibi olmaktan mahrum bırakan ve tüm varoluşu dehrin mekanik akışına terk eden fâsit bir dünya görüşü olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla İslâm'ın gelişi, Câhiliye inanç sistemini köklü bir itikadî inkılâba tâbi tutmuştur. İlâhî vahyin, mahlûkatla bağı kopuk bir Tanrı tasavvuru yerine, kuluna şah damarından daha yakın, mahlûkata benzemeyen ve yaratmayı her an sürdüren mutlak kudret sahibi Allah inancını tesis ettiği tebeyyün etmiştir. Bu değişimin, araçların hüküm sürdüğü kaotik bir iklimden, Yaratıcı ile birey arasında doğrudan ve canlı bir bağın kurulduğu müstakim bir tevhid bilincine geçişi sağladığı anlaşılmaktadır. Bu süreçte İslâm'ın, mevcut dinî kavramları bütünüyle tasfiye etmek yerine onları “tenzih” süzgecinden geçirerek semantik bir ıslah gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Böylece kaderin karanlık bir döngüden ilâhî takdire, meleklerin müstakil şefaathçi otoritelerden onurlu bir kulluğa, hayatın ise yalnızca dünyaya has bir düzlemde ebedî mesuliyet şuuruna taşındığı gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Abdî, Musakkab. *Dîvânu şî'ri'l-Musakkab*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971.
- 'Abdülbâkî, Muḥammed Fuâd. *Mu'cemu garîbi'l-Kur'an mustahrecen min Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.
- Altıntaş, Ramazan. "Cebriyye'nin Allah Anlayışı". *Mezheplerin Tanrısı*. ed. Mustafa Tekin. 99-122, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûgu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdilkâdir b. Ahmed el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1314 h.
- Antere, Şeddâd b. Amr el-Absî. *Dîvânu Antere*. thk. Halil el-Hûrî. Beyrut: Matbaatü'l-Âdâb, 1983.
- Atalay, Orhan. "Câhiliye Döneminde Putlar ve Putçuluk". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 91-105.
- Azimli, Mehmet. *Câhiliye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu 'Aḳîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed Mahmûd eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 2018.
- Bayler, Şehmus. "Câhiliye Araçlarında Kader Kavramı ve Anlayışı". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2024), 788-804.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn. *el-Fevzü'l-kebir fî uşûli't-tefsîr*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ebû Ali, Muhammed Tevfik. *el-Emşâlu'l-'Arabiyye ve'l-'asru'l-Câhili (dirâse tahliliyye)*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṫilâfî'l-muṣallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh Düheş. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhtâf*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Muhammed. *Fıkhü's-sîre*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.

Günaltay, Mehmed Şemseddin. "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri". *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1-10/3 (1926), 90-91.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, 2003.

Hitti, Philip Khuri. *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınevi, 1975.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdullah b. İbrahîm el-Ensârî vd. 8 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

İbn Ebî Sülmâ, Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr. *Şerḫu Şi'ri Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1942.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1990.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: AÜİF Yayınları, 1969.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1968.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şahfûr) b. Tâhir b. Muhammed. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraḫi'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Karataş, Şuayip. "Kur'an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 101-122.

Kotan, Şevket. “Câhiliye Araplarında Nübüvvet İnancı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 95-127.

Lebîd b. Rebîa. *Dîvân*. thk. İhsan Abbas. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1962.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Meşe, Ramazan. “Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 197-227.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân. *er-Raḥîku'l-maḥtûm*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2009.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *'Akâ'idü'n-Nesefî*. İstanbul: Dersâdet Kitabevi, ts.

Pak, Zekeriya. “Câhiliye Araplarının Allah İnancının Kur'ânî Boyutu”. *CÜİF Dergisi* 5/1 (2001), 311-330.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Şîḥâh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.

Sakkal, Deyzire. *el-Arab fi'l-asri'l-Câhili*. Beyrut: Dâru's-Sadakâti'l-Arabiyye, 1995.

Sâlih, Subhî b. İbrâhîm. *Mebâhiş fi'ulümi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1969.

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”. *Milel ve Nihal* 11/1 (2014), 9-50.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Câhiliye Araplarında Ahiret İnancı”. *Milel ve Nihal* 13/1 (2016), 71-109.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Alî Mehnâ - Alî Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.

Şerîf, Ahmed İbrâhîm. *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ahdi'r-Resûl*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu't-Taberî*. thk. Ebû Süheyb el-Keramî. 10 Cilt. Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Tâî, Ebû Sâlih Yahyâ b. Müdrîk. *Divânu Şi'ri Hâtim b. Abdillâh et-Tâî ve ahbâruh*. thk. Âdil Süleyman Cema. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Tan, Zeki. “Kur'an-ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi”. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (SBD)* 2/16 (2018), 113-136.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aķâ'id*. thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Ubeyd b. el-Ebras. *Dîvânü Ubeyd b. el-Ebras*. thk. Eşref Ahmed Adere. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Watt, William Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1986.

Yûsuf, Hüsnî Abdülcelîl. *el-Edebü'l-Câhili*. Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1966.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Zezvenî, Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. thk. Yûsuf Ali Bûdeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luĝati'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992.