



İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıyla İlişkisi

► Araştırma makalesi / Research article

Hakan OLGUN

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0001-7441-0799](https://orcid.org/0000-0001-7441-0799) | holgun@istanbul.edu.tr

Atf: Olgun, Hakan. "İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıyla İlişkisi". *Milel ve Nihal* 21/3 (2024), 161-182.

Öz

Din bilimlerine dair akademik kavramlar Batı'da Aydınlanma döneminin etkisiyle rasyonel ve pozitivist bağlamda tanımlanmıştır. Bunda Hıristiyan merkezli ya da kolonyalist bakış açısı çerçevesinde Avrupa-merkezli bir yaklaşımın da etkisi bulunmaktadır. Yeryüzündeki dini geleneklerin temel öğretileri, ibadet, ritüel ve dünya görüşleri hatta söz konusu dinlerin isimlendirilmeleri bile bu Avrupa-merkezli "tanımlayıcı" bir metodolojiyle yapılan tasniflere dayanmaktadır. Din bilimlerinde çok yaygın kullanılan "monoteizm" kavramı da bu tür metodolojinin ürünüdür. Monoteizm, kelime olarak "tek-tanrılık" anlamına gelip Tanrı'nın sayısal birliğine işaret ederken aynı zamanda bütün dini geleneklerin tanımlanmasında kullanılan bir kavramdır. Ancak Batılı bir kavram olarak monoteizmin tanımının, nitelediği düşünülen bütün dinler için geçerli olduğu iddia edilemez. Örneğin İslam geleneğindeki "tevhid" kavramının Batılı bir din bilimleri kavramı olan "monoteizm" kavramıyla tam olarak karşılandığı söylenemez. Monoteizm, Tanrı'nın sayısal anlamda birliğini ifade ederken "tevhid" Allah'ın hükümlerinin otoriter teklifine işaret etmektedir. Bu yönüyle tevhid kavramı, sayısal olarak Tanrı'nın birliğinden daha fazlasını, şirk kavramının da zıttı yönünde, onun ilahi hükümlerinin insanların yaşamındaki yegâne otoriterliğini ifade etmektedir. Buna göre, İslam'ın tevhid kavramını, pozitivist perspektife göre politeizmin zamanla dönüştüğü monoteizm kavramına sığdırmak mümkün değildir. Nihayet evrimci pozitivist paradigmanın aksine, her dinin kendine mahsus kavramsal tanımlamalarının o dinin temel doktrinlerine göre anlaşılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Tevhid, Şirk, Monoteizm, Din Bilimleri.

The Relationship of Islam's Concept of Tawhid with the Concept of 'Monotheism' in Religious Studies

Cite as: Olgun, Hakan. "The Relationship of Islam's Concept of Tawhid with the Concept of 'Monotheism' in Religious Studies". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 161-182.

Abstract

The academic concepts used in the field of religious studies have been defined in the West through a rational and positivist perspective influenced by the Enlightenment. This definition is a Christo-centric or Euro-centric perspective with colonialist features. The basic doctrines, worship, rituals, and worldviews of the world's religious traditions, even the naming of these religions, are based on this Euro-centric classification. The concept of "monotheism", which is widely used in religious studies, is also a product of this kind of classification. Monotheism, as a term, means "one-god" and refers to the numerical oneness of God. However, it cannot be claimed that this definition applies universally to all religions that are considered monotheistic. For example, it cannot be said that the concept of tawhid in the Islamic tradition is the exact equivalent of the Western concept of "monotheism". Indeed, while monotheism refers to the numerical oneness of God, tawhid emphasizes the exclusive authority of God's decrees. With this feature, the concept of tawhid expresses more than the unity of God numerically, and as the opposite of the concept of shirk, it expresses his sole authority in the life of human beings. Accordingly, it is not possible to explain the Islamic concept of tawhid from a positivist perspective, which claims that polytheism gradually evolved into monotheism. In conclusion, contrary to the evolutionary positivist paradigm, the conceptual definitions of a religious tradition's beliefs should be understood based on the doctrines specific to that religion.

Keywords: History of Religions, Tawhid, Shirk, Monotheism, Religious Studies.

Giriş

Günümüzde doğudan batıya kadar pek çok ülkenin üniversitelerinde yürütülen din araştırmaları, büyük ölçüde XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan din tanımlamalarını temel almaktadır. Avrupa-merkezli din bilimleri disiplini, genel olarak Aydınlanma rasyonalizmi, evrimci paradigma, kolonyalist yaklaşım ve Hıristiyan misyonerliği gibi oldukça karmaşık ideolojilerden beslenmiştir. Din bilimlerini etkileyen bu ideolojiler Avrupa'dan çevre kültürlere yayılmış ve sonunda farklı inanç ve kültür coğrafyalarındaki akademik din çalışmalarının “Batılı” kavram ve tanımlar ile yürütüldüğü düşünsel bir perspektif oluşmuştur. Batılı yaklaşımın evrimci-sömürgeci eğilimine bağlı olarak din bilimlerine ait bütün dinî kavram ve tanımların ele alınışı, bu dinlerin kendilerine mahsus anlam ve değerleri göz ardı edilerek, üstenci ve indirgemeci bir akademik üslupla yürütülmüştür. Dolayısıyla din bilimlerindeki Batı kaynaklı bütün kavram ve tanımlar, diğer dinî geleneklerin kendilerine has anlam ve değerleri bağlamında yeniden ele alınmaya açık bir durumdadır.

Batılı perspektifle çalışılan din bilimlerinde, dinler tasnif edilirken referans alınan hususlardan birisi, dinlerin tanrı tasavvurlarıdır. Genellikle dinlerin sahip oldukları tanrı ya da tanrıların sayısına göre politeizm, henoteizm, monoteizm ve monizm hatta ateist dinler gibi tanımlamalar söz konusudur. Ancak bu tanımlamalar, çalışma konusu edilen dinlerin mensupları tarafından yapılmadığı gibi bu tasnif de tamamen pozitivist paradigmaya dayanmaktadır. Dinlerin sadece tanrı sayılarına göre tasnif edilişi bir yana, bu dinlerin isimlendirilmesi de aynı hegemonik Batı merkezli bakış açısının ürünüdür. Örneğin kendini *Sanatana Dharma* yani “ebedi düzen” olarak ifade eden bir dinî gelenek, modern Batı bilim terminolojisinde “Hinduizm” olarak kaydedilmiştir. İnsanları çektikleri acılardan özgürleştirip onları mutluluğa götüren “hakikat” anlamındaki *Dhamma* geleneği ise aynı terminolojide “Budizm” olarak tanımlanmıştır. Benzer durum, örneğin eski Çin geleneği için de geçerlidir. Konfüçyüs'ten önce Çin'de “bilginler okulu” anlamında *Rujia* geleneğinden söz edilir. Bu geleneğe mensup olup manevi işleri yürüten bilge insanlar cemaati ise *Ru* sınıfı olarak bilinmiştir.¹ Muhtemelen Konfüçyüs kendi çağında bu geleneğin sadece en çok tanınan üyesiydi. Ancak Çin'in “bilgelerin yolu”nu ifade eden *Ru* geleneği, modern din bilimleri literatüründe, Hıristiyan Cizvit misyonerlerin Konfüçyüs'ü referans alarak yakıştırdığı “Konfüçyanizm” olarak geçmektedir. Nihayet, yakın zamana kadar İslam karşıtı pek çok Hıristiyan polemik yazılarında ve oryantalist çalışmalarda Müslümanların “Muhammedanlar”, İslam dininin ise “Muhammedanizm” olarak yer aldığı bilinmektedir.²

Batı'nın modernleşme sürecinde farklı dinlere yönelik bakışta iki tür yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, mutlak bir pozitivist paradigmaya göre bütün dinlerin rasyonel zihinle değerlendirilip evrimci bir ideolojiyle “tanımlanması” boyutudur. Diğeri ise, bütün dinlerin “ilkel” seyirlerini tamamlayarak nihayet insanların en kâmil din olarak görülen Hıristiyanlık dininde karar kılacaklarıdır. Gerçekten de Batılı din araştırmalarının önemli bir disiplini olan “karşılaştırmalı dinler” yaklaşımının başlangıçtaki

¹ Cuma Özkan, “Çin Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Ş. Gündüz (İstanbul: MiletNihal, 2020), 242.

² Hıristiyan din adamlarının dinlere dair kaleme aldıkları kitaplarda yakın zamana kadar “Muhammedanizm” konusu “Muhammed'in kurduğu din” ya da “Muhammed'in dini” olarak ifade edilmiştir. Örneğin bk. L. Abbott (ed.), *A Dictionary of Religious Knowledge for Popular and Professional Use*, (New York: Harper&Brothers, 1875), 643. Hatta İslam hakkındaki kitapların adı doğrudan Muhammedanizm adını taşımaktadır. Örneğin R. B. Smith (ed.), *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March 1874*, (London: Smith, Elder & Co., 1876).

temel hedefi, bütün dinlerin evrilerle ulaşabilecekleri en yüksek dinin Hıristiyanlık olduğu inancını ortaya koymaktır. Zira XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan dinlerin karşılaştırmalı olarak inceleme çabasının ardında yatan teolojik güdü, insanlığın en derin ihtiyaçlarını karşılayacağı düşüncesiyle Hıristiyanlığın dünyadaki diğer bütün dinler üzerindeki üstünlüğü inancıdır.³ Burada evrimci pozitivist paradigma ile Hıristiyan misyoner yaklaşımın ortak noktası, insanların inanç konusunda basit ve kaba bir din anlayışından, zamanla kurumsallaşarak olgunlaşmış bir din anlayışına doğru çizgisel bir tarihsel gelişim seyri izledikleri iddiasıdır. Dolayısıyla Batılı tarzda sürdürülen modern din bilimlerine ait isimlendirme ve kavramlaştırmaların önemli bir kısmının kolonyalist dönemin pozitivist antropologları ile Hıristiyan misyonerlerin çabalarının ürünü oldukları söylenebilir. Dinlerin Batı-merkezli bir bakış açısıyla isimlendirilmesinde gözlenen bu yanlıgı, bu dinlerin tanrı sayılarına göre yani politeizm ve monoteizm gibi tasnif edilmesini de tartışmalı hale getirmiştir. Modern düşünceye ait olan bu tür kavramlaştırmaların, özellikle Göbekli Tepe gibi evrimci pozitivistin “taş devri insanı” kurgusunu zaafa uğratan bir keşiften sonra⁴ yeni bir din bilimleri metodolojisiyle ve o dine mensup olan insanın bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Din bilimlerine ilişkin bu tür Batılı tanımlamalara Müslüman perspektifiyle bakıldığında, tartışılması gereken en kritik kavramlardan birinin “monoteizm” olduğu görülmektedir. Bu makalede, din bilimlerinde “monoteist” olarak tanımlanan dinlerin esasen tanrı konusunda birbirlerinden farklılaştığı ve bu ortak tanımın pozitivist bir paradigmaya uygun olarak yapıldığı konusu ile İslami terminolojideki “tevhid” kavramının tanrıların sayısına göre din tanımlı yapan pozitivist algının çok ötesindeki anlamı ele alınacaktır.

1. Monoteizm Kavramı

Dinleri tanrı sayılarını temel alarak tanımlayan klasik din bilimleri yaklaşımına göre genellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Mecûsîlik ve Sih dini, monoteist dinleri ifade eder. Bu dinleri politeist dinlerden ayırıtıran temel kriter, söz konusu dinlerin mensuplarının güçlü bir yaratıcı tanrı inancına sahip olmaları ve tanrısal suretlere tapınmaktan uzak durmalarıdır. Buna göre yaratıcı tanrının “tek” olduğuna inanmak ve putperest olmamak, monoteizm kavramının tanımsal temelini oluşturmuştur. Gerçekten de yukarıda adı geçen dinî geleneklerde Yahve, Baba Tanrı, Allah, Ahura Mazda ve Vaheguru, evrenin yoktan var edeni ve yegâne yaratıcısı olan kadir-i mutlak tanrıyı ifade etmektedir. Diğer yandan, politeist tanrı tanımının referansı olan, örneğin Sümer mitolojisine göre yaratılışın tek bir tanrı eliyle olması bir yana, yoktan var ediş halinden dahi söz edilmez. Bu tür mitolojik anlatılardan birine göre evren başlangıçta bir kaos halindedir ve tanrılar bu kaosu düzene kavuşturmuşlardır. “Gökleri ve yeri doğuran ana” tanımını ifade eden Nammu’dan sonra gök-tanrı An ve yer-tanrıça Ki’nin birleşimiyle ortaya çıkan Enlil, gökleri ve yeryüzünü birbirinden ayırarak insanlar için yaşanır hale getirmiştir. Yine bu anlatılarda antropomorfik olarak düşünülen tanrıların biyolojik ihtiyaçlarının karşılanması için Enki’nin isteğiyle Nammu ve Ninmah gibi diğer tanrısal unsurlar tarafından yeryüzünde insanlar yaratılmıştır. Benzer anlatılar eski Mısır mitolojisinde de kaydedilmiştir. Sümer mitolojisinde olduğu gibi evren aslı su üzerinde kaotik bir halde iken ortaya çıkan Atum-Ra, önce hava tanrısı Şu ve nem tanrısı Tefnut’u

³ James L. Cox, *A Phenomenology of Indigenous Religions: Theory and Practice* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 85.

⁴ Göbekli Tepe’nin keşfinin dinler tarihi açısından önemi için bk. Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: MiletNihal, 2020).

doğurmuştur. Bu iki tanrıdan ise yeryüzü tanrısı Geb ile gökyüzü tanrısı Nut var olmuştur. Bu tanrılar Mısır mitolojisinin en temel teogoni anlatısının kahramanı olan diğer tanrılar yani Osiris, İsis, Set ve Neftis'i yaratmıştır.⁵

Din bilimlerinin monoteist olarak nitelediği Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin karşısında Mezopotamya ve Mısır yaratılış mitleri, politeizm kavramını tanımlayan temel referans olarak alınmıştır. Böylece monoteizm tanımının yapılabilmesi için önce onun zıddı olan politeist din tanımı yapılmıştır. Ancak monoteizm kavramının ortaya çıkışı, bu karşılaştırmadan bağımsız olarak nispeten farklı bir hedefe yönelik olmuştur. İlginçtir ki kökleri tarihin derinliklerinde yer alan dinleri tasnif etmek için kullanılan ve Grekçe'de *monos* (tek) ve *theos* (tanrı) sözcüklerinden meydana gelen monoteizm, XVII. yüzyılın ortalarında İngiliz filozof Henry More tarafından türetilen modern bir kavramdır.⁶ Esasen More'un monoteizm tanımını, Aydınlanma dönemi düşüncesinin inanç krizine bağlı olarak gelişen ateizme bir tepki olarak öne sürdüğü düşünülür. Başlangıçta bu tepkisel tutuma bağlı olarak ortaya çıkan "monoteizm" kavramı, zamanla tanrı ya da tanrıların sayısını dikkate alan bir din tasnifi için oldukça kullanışlı bir kavram haline dönüşmüştür. Kavramı böylesi bir tasnif için kullanmaya niyetli olan pek çok pozitivist düşünür, tek-tanrıcılığın çok-tanrıcılıktan evrimleştiğini ileri sürerek tek tanrılı inançların, çok tanrılı inançlardan ahlaki, kültürel ve felsefi açıdan daha gelişmiş olduğunu savunmuşlardır. Nitekim pozitivist paradigma, canlı organizmaların basitten karmaşığa doğru gelişerek ilerlemesini ileri süren biyolojik evrimci yaklaşıma paralel olarak, din kurumunun da insan zihninin gelişimine bağlı olarak, çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa doğru bir seyir içinde olduğunu varsaymıştır. Dolayısıyla politeizm kavramındaki *poli-* ön ekinin "çok"; monoteizm'deki *mono-* ön ekinin "tek" anlamının, çoklu, karmaşık ve kaba bir zihin yapısından tekli, düzenli ve kurumsal bir zihin yapısına doğru geçiş işaret eden bir tanrı tasavvurunu yansıttığı düşünülmüştür. Böylece monoteizm kavramının verdiği imkânla insanlığın tanrı tasavvurunun çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa doğru seyrettiği tezi ileri sürülmüştür.

Polinezya-Melanezya halkları ya da Avustralya'nın Aborjin halkları üzerinde yapılan çalışmaların verileri, pozitivist antropologlara göre esasen tam olarak bu ilerlemeci din anlayışının en klasik örneğini ifade etmektedir. Nitekim Avustralya'nın "ilkel" olarak nitelenen halkları, Latince *ab-origine* yani "ilk döneme ait" anlamıyla günümüze ulaşabilmiş insanlığın en erken dönemini yansıtan prototipler olarak görülmüştür. Pozitivist evrimci düşünceye göre "ilk insan" modeli olan Aborjinlerin dinî inanışlarının, A. Comte'un bahsettiği dinin en erken evresi olan "teolojik çağ"a işaret ettiği düşünülmüştür. Bu anlayışa göre monoteizm kavramı ise teolojik-metafizik-pozitivizm seyrinde izlediği ileri sürülen dinsel-zihinsel gelişimin önemli bir evresini ifade etmektedir. Buna göre insanlık her varlığa bir kutsiyet (*mana*) atfettiği evreden soyut bir kutsiyet anlayışına evrilmiş ve buradan da Orta Çağ Hıristiyanlığının modelinde metafizik evreye doğru ilerlemiş olmaktadır. Bu durumda monoteizm kavramı, başlangıçta Aydınlanma düşüncesinin inanç krizine karşı ortaya atılmış tepkisel bir kavram iken zamanla pozitivist tarih anlayışının kurguladığı dinsel gelişim evrelerinden birisini niteleyen kavrama dönüşmüştür.

⁵ Kadim Mısır ve Mezopotamya yaratılış anlatıları için bk. M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity* (London: Routledge, 1995).

⁶ Bk. Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 6-7.

Monoteizm kavramına ilişkin bu tür yaklaşımlar bir yana, kutsal metinler de dinlerin tanrı tasavvurlarına dair kanaat oluşturan temel kaynakları ifade etmiştir. Nitekim tanrı tasavvurunun politeizmden monoteizme doğru gelişimine işaret eden pozitivist yaklaşım da zaman zaman kutsal metin anlatılarına atıf yapmaktadır. Bu çerçevede Tevrat'ın içerdiği tanrı tanımını ve Kur'an'daki peygamber kıssaları kutsal metin perspektifine dayalı tanrı tasavvuru hakkında farklı bir temele işaret etmektedir.

1.1. Nuh ve İbrahim Peygamberler

İslam dinine göre Kur'an'da anılan bütün peygamberler kavimlerine aynı Allah inancını tebliğ etmişlerdir. Ancak aynı inancın tebliğine rağmen Nuh ve İbrahim peygamberlerin kavimlerinin Allah inancından sapan birbirinden farklı iki tutum sergiledikleri görülmüştür. Nuh peygamberin kavminin önde gelenlerinin “İnsanlara ‘Sakin tanrılarınızı bırakmayın, Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin’ dedikleri” (el-Nuh, 71/23) ifade edilir. Tefsir kaynaklarında ayette geçen isimlerin, bu kavmin daha önce yaşamış olan saygın büyükleri oldukları fakat bu kimseler öldükten sonra onların zamanla kutsandıkları ve bunlara tevessül edildiği ileri sürülür. Hatta aynı kaynaklarda bu isimlerin bazılarının, örneğin “Abdü’l Ved” ve “Abdü’l Yegûs” gibi İslam öncesi Arap Cahiliye toplumunda bilindiğine dikkat çekilir.⁷ Bu isimlerin Cahiliye döneminde Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlara atıfla insanların “Abdü’l Lât”, “Abdü’l Menât” ve “Abdü’l Uzzâ” gibi isimlerle birlikte düşünüldüğünde, Nuh peygamberin kavmi ile Cahiliye Arap toplumunun yaratıcı bir Allah’ın varlığı inancına rağmen putlara yönelmeleri nedeniyle aynı “şirk” halinde oldukları söylenebilir. Nuh kavminin yukarıdaki ayette adları geçen putlara tevessül etmeleri ve bu figürlerin Cahiliye Arap toplumunda da isim olarak izlerinin bulunduğu kanaati, Hz. Nuh ve Hz. Muhammed’in aynı şirk inancı üzerine yaşayan kavimlerle muhatap olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Nuh peygamber de kavmini “Allah’tan başka ilah olmadığı için sadece ona kulluk etmeye” çağırmış (el-Araf, 7/59) ancak kavmi onu yalanlayarak müşrik tutumunu sürdürmüştür. Nuh kavminin Allah’a ortak koştuğu putların çağlar sonra Hicaz Arapları arasında aynı isimlerle yansımış olması, bu kavmin de bir Allah inancı olduğuna ancak bir olan Allah’a aracı unsurlarla şirk koştuğuna işaret etmektedir.

İnanç konusundan farklı bir tutum sergileyen İbrahim peygamberin kavmine gelince, Kur’an ayetlerinden Hz. İbrahim’in tek olan Allah inancı üzerinde güçlü bir vurgu yaptığını anlıyoruz. Kur’an, onun ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğunu, müşrik de olmadığını, aksine onun hanif bir Müslüman olduğunu (el-Âl-i İmran, 3/67) bildirmektedir. Esasen bu ayetteki Hıristiyan, Yahudi, müşrik ve hanif gibi kavramların daha çok Cahiliye Arap kavmi açısından özel bir anlamı bulunmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim döneminde Yahudilik ve Hıristiyanlık var olmadığı için bu ayette daha çok Hz. Muhammed’in Yahudi, Hıristiyan ve müşrik muarızlarına bir uyarıda bulunulmuş ve onların İbrahim peygamber ile bir meşruiyet ilişkisi olmadığına işaret edilmiştir. Öte yandan İbrahim peygamberin kavminin inancı dikkate alındığında, onların Cahiliye Arap geleneğinde olduğu gibi Allah’a erişmek için putlara tevessül eden değil, bu eğilimden daha kapsamlı olarak yaratılıştaki dünyevi yaşamın bütün evrelerinde ve ölüm sonrasında bile egemen olduğuna inanılan pek çok mitolojik tanrısal unsura bağlanmış bir şirk hali içinde oldukları görülür. Nitekim kadim Mezopotamya inançlarında evreni kaostan kozmosa kavuşturan tanrı, bereket tanrısı, savaş tanrısı ve

⁷ Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt. 8 (İstanbul: Azim, 2015), 355-356.

ölümden sonra yargılayan tanrı olarak dünya yaşamından ölüm sonrasına kadar insanı kuşatan pek çok farklı tanrısal unsurlar yer almıştır. Örneğin bu geleneğe ait mitolojik anlatılar en erken tanrılar olan Tiamat ve Apsu'nun evreni düzenlediğine, Marduk'un insanı yarattığına ve Şamaş ile de ilişkilendiren Utu'nun, ölüm-sonrasında insanları yargılayan tanrı olduğuna işaret etmiştir.

Kutsal metinlere göre İbrahim peygamber kadim bir coğrafya olan Mezopotamya'da yaşamıştır. Akdeniz havzasındaki eski toplumların dini, kralların şahsında ortaya çıkan güçlü bir baş tanrı ve yeryüzündeki bütün işleyişten sorumlu olan tanrısal panteon inancına dayanır. Eski Mezopotamya dinindeki bu tanrısal varlıklar aynı zamanda doğa güçlerinin kişileştirilmiş halleridir. Bu tanrıların rüzgârı, fırtınayı, denizi ve bereket güçlerini temsil ettiğine, bunların hepsinin insanlara zarar verebileceği gibi fayda da sağlayabileceğine inanılmıştır. Bu muazzam güçler metafizik halleriyle görselleştirilemediği için neredeyse insan olarak tasvir edilmiş ve onlara antropomorfik nitelikler atfedilmiştir. Onların da tıpkı insanlar gibi yiyip-içtikleri, uyuyup dinlendikleri ve neşelenip öfkelenedikleri hatta aile kurdukları düşünülmüştür. Mezopotamya dinlerinde yer alan bu güçlü tanrısal panteon, kurumsal bir rahipler sınıfını ve tapınak geleneğini doğurmuştur. Nitekim Mezopotamya dinî uygulamalarının merkezinde rahiplerin yönettiği tapınaklar yer almıştır.⁸ Tanrıların teskin edilip gazaplarından emin olmak için bu tapınaklarda çeşitli ritüeller, kurbanlar ve törenler bu ayrıcalıklı rahipler sınıfı eliyle gerçekleştirilmiştir.

Mezopotamya'nın güçlü bir tapınak ve geniş bir rahipler sınıfına sahip dinî kurumsallaşmasına rağmen Hz. İbrahim'in diliyle bu toplumun Cahiliye Arap halkı gibi şirk toplumu olarak nitelenmesi söz konusudur. Diğer bir deyişle, birtakım putların şefaatchiliğine başvursalar da yüce yaratıcı olarak bir Allah'ın varlığını beyan eden Cahiliye Arap toplumu ile evrensel varlığın kaynağını pek çok mitolojik tanrısal unsura atfeden Hz. İbrahim'in kavmi, Kur'an'da aynı "şirk" kavramıyla tanımlanmıştır. Nitekim yıldız, ay ve güneşin bir süre sonra batıp gözden kaybolmaları nedeniyle bunların kendisinin "rabbi" olamayacağını ifade eden İbrahim peygamber, "*Ey kavmim, şüphesiz ben, sizin Allah'a şirk koştuklarınızdan beriyim*" diyerek (el-En'am, 6/78) onların bu inancını "şirk" olarak tanımlamıştır. Devamında ise "*Yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim. Ben müşriklerden değilim*" (el-En'am, 6/79) diyerek Hz. İbrahim göklerin ve yerin yaratıcısına işaret etmiştir. Bu iki ayetteki "şirk" kavramının, yine ayetlerde geçen gökyüzü, güneş, ay ve yıldız figürleriyle yakın bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim Babil ve Asur dönemlerinde altın çağını yaşayan Mezopotamya astrolojisi, Hz. İbrahim zamanında ilahi bilgileri edinmenin yolu olarak görülmüştür. Mezopotamya tanrılarının karar, niyet ve iradelerini insanlara gök cisimleri ve göksel hareketlerle gösterdiğine inanıldığından, bu kadim halklar astrolojik âlemi ilahi iradenin işaretini yansıtan bir mercii olarak değerlendirmişlerdir.⁹ Çıkmak üzere bir yolculuğun, yapılacak bir savaşın ve gidilecek bir avın akıbetine dair ilahi bildirimini işaretini görmek için göklere bakılmıştır. Böylece söz konusu coğrafyanın bir halkı olarak Hz. İbrahim'in kavmi, geleceğe dair ilahi bilgiyi edinme yolu olarak astral cisimler üzerinden, gaybın bilgisinin yegâne sahibi olan Allah'a şirk koşar halledirler. Hz. İbrahim'in güneş, ay

⁸ Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2011), 51-90.

⁹ Ulla Susanne Koch, *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1995), 11.

ve yıldızın tanrısallığına ilişkin “imâsi” ile putları kırdığında ve “belki olup bitenler hakkında kendine müracaat ederler diye onların büyüğünü bırakmasında” (el-Enbiya, 21/58) bu şirk haline işaret eden ironik bir tepki söz konusudur.

Hız. Nuh, Hız. İbrahim ve Hız. Muhammed’in kavimlerine yönelik çağrılarını, onların şirkten tevhide doğru yönelmelerini içermiştir. Yani Allah’ın yanında Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarına da sınımsız tutunmaya çağırarak Nuh kavminin, Lât, Menât ve Uzzâ’ya tevessül ederek Allah’a ulaştığını düşünen Hız. Muhammed dönemi Cahiliye Arap toplumunun ve örneğin Babil’de tapınılan Marduk gibi bir baş tanrının altında sıralanmış geniş bir tanrısız panteona tapınan Hız. İbrahim dönemi eski kavimlerinin dinî inanç ve ibadetleri, Kur’an’da “şirk” kavramıyla nitelenmiştir. Bu kavimlerin bir kısmı putları Allah ile aralarında araçlar olarak görürlerken bir kısmı ise yaratılış ile yaşam ve ölümün bütün evrelerini tapınaklardaki heykellerle temsil edilen tanrısız panteona atfetmişlerdir. Dolayısıyla bu kavimlerin tanrısız heykellere ya da kutsadıkları varlıklara yönelirken “sayısal” olarak elbette politeist bir inanca sahip oldukları görülmektedir. Ancak Kur’an, onların bu “sayısal” olarak tanrı çokluğunu değil Allah’ın ulûhiyet ve rubûbiyetine ortak koşulmasını yani “şirk” yönünü öne çıkararak eleştirmiştir. Nitekim gerek Mezopotamya ve eski Mısır’ın tanrısız panteonlarına inanışın gerekse yaratıcı bir Allah inancına rağmen farklı tanrısız araçlara tevessül edilmiş olsun, Kur’an ayetlerinde her durum, tanrı sayısındaki çoklukla değil “şirk” haliyle ilişkilendirilmiştir. Esasen bütün peygamberlerin diliyle *“Bizzat kendileri yaratılmış varlıkları Allah’a ortak koşmak”* (el-Araf, 7/191), *“Allah’ı bırakıp kendilerine zararı da faydası da olmayan putlara taparak ‘Bunlar, Allah yanında bizim şefaathçilerimizdir’ demek”* (el-Yunus, 10/18) ve *“Kendilerine bir yardımcı dokunacakmış gibi, kalkıp Allah’tan başka ilâhlar edinmek”* (el-Yasin, 36/74) gibi serdedilen pek çok ayet, insanlığın bütün inanç sapmalarını Allah’ın yegâne rab olduğu inancından uzaklaşarak ona ortak koşmak, yani “şirk” olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla pozitivist düşüncenin politeizmin “çokluğu” karşısında tanımladığı monoteist “teklik” kavramından farklı olarak, yukarıdaki ayetlerde sayısal değer dikkate alınmaksızın Allah’tan başkasına yönelik her tevessül “şirk” olarak nitelenmiştir.

1.2. İsrailoğulları ve Henoteizm

Monoteizm kavramının, insanlığın dinsel bir gelişim neticesinde tek-tanrı inancına evrildiğini savunan ideoloji ile yakın bir ilgisinin olduğunu ifade etmiştik. Buna göre insanlığın başlangıçta politeist bir inancı yansıttığı, daha sonra henoteizme evrildiği ve nihayet monoteizm inancının dinsel gelişimin zirvesini oluşturduğu tezi bu çevrelerde genel bir kabul görmüştür. Esasen Tevrat kayıtlarında yer alan İsrailoğulları’na mahsus bir tanrı algısının bu evrimci din anlayışına önemli bir malzeme sunduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle, İsrailoğulları’nın tanrı-seçilmiş kavim ilişkisine dair Tevrat ifadeleri evrimci paradigmaya kolayca uyarlanmıştır. Din bilimlerinde yine bir tür tanrı tasavvurunu ifade eden “henoteizm” kavramı, herhangi bir kavmin kendi tanrısına inanırken diğer kavimlere ait tanrıların varlığını da kabul etmesi olarak tanımlanmıştır. Bir anlamda henoteizm, farklı kavimlere ait tanrıların varlığını “kabul etmekle” birlikte her kavmin kendine ait tanrıya “inanması” halidir. Nitekim tarihsel olarak İsrailoğulları’nın birlikte yaşadıkları komşu toplumlarda, her kent-devletin kendi tanrıları söz konusuydu. Örneğin kadim çağda Akdeniz ve Mezopotamya coğrafyasının yerleşik kent yaşamı süren toplumlarında her kentin “koruyucusu ve sahibi” olan bir tanrısı olmuştur.

Monoteizm kavramının tanımlayıcıları, İsrailoğulları'nın Kenan coğrafyasındaki halkların bu tür tanrı inancını takip ederek, onların başlangıçta henoteist bir tanrı anlayışına sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Özellikle ilerlemeci tarih anlayışının insanlığın dinsel gelişim seyrinin politeizmden henoteizme ve nihayet monoteizme evrildiği iddiasına uygun olarak, K. H. Graf ve J. Wellhausen tarafından İsrailoğulları'nın önce henoteist bir tanrı inancına sahipken zamanla monoteizme evrildikleri tezini ileri sürülmüştür. Bu tezi eleştiren G. W. Wright, bu dini evrimsel sürece ilişkin iddiayı şöyle tanımlar:

Graf-Wellhausen'in İsrail'in din tarihini yeniden yapılandırması, aslında Eski Ahit'in sayfalarında dinin atalar döneminden itibaren animizmden henoteizme ve tektanrıcılığa doğru evriminin mükemmel bir örneğine sahip olduğumuz iddiasıydı. Bu sonucusu ilk kez altıncı ve beşinci yüzyıllarda saf bir biçimde gerçekleşmiştir. Atalar ağaçlardaki, taşlardaki, pınarlardaki, dağlardaki ruhlara taparlardı. Peygamberlik öncesi İsrail'in Tanrısı, gücü Filistin topraklarıyla sınırlı bir kabile tanrısıydı. Hatta Baalizm'in etkisi altında bir bereket tanrısı haline gelmiş ve İsrail'in ilk dininin Kenan'inkinden çok az ayırt edilmesine izin verecek kadar hoşgörülü olmuştur. Gerçek yenilikçiler peygamberlerdi ve İsrail'de önemli olan şeylerin hepsini olmasa da çoğunu üretkenler peygamberlerdi; büyük doruk noktasına II. Yeşaya'nın evrensel söylemiyle ulaşılmıştır. Böylece animizm ya da çok-tanrıcılıktan sınırlı bir kabile tanrısına, oradan nispeten dolaylı bir etik-tektanrıcılığa ve son olarak da evrensel tektanrıcılığa geçildiğini görürüz.¹⁰

İsrailoğulları'nın bu tür dini evrimsel gelişimine dair bu iddia pozitivist ideologlar tarafından yaygın bir kabul görmüştür. Hatta günümüzün pek çok din bilimcisine göre İsrailoğulları'nın erken tarihi, Tanrı'nın onları monoteizme hazırladığı bir süreci ifade etmektedir.¹¹ Esasen Yahudi kutsal metni İsrailoğulları'nın tarihlerinin eski dönemlerinde bu tür bir henoteist tanrı inancına sahip olduğunu düşündürecek birtakım ifadeler içermektedir. Tevrat kayıtlarına göre Yahve sadece İsrail'in tanrısıydı ve İsrail bu tanrıyla antlaşma yaparak yalnızca ona ibadet etmek ve başka hiçbir tanrıya ibadet etmemekle yükümlüydü. İsrail'in tek bir tanrısı vardı ancak bu başka tanrıların olmadığı anlamına gelmiyordu. Zira Yahudi kutsal metni sık sık diğer kavimlerin kendi tanrıları olduğu gerçeğine işaret eden örnekler vermiştir. Buna göre Yahve İsrailoğulları'nın tanrısı olurken Tevrat'a göre Ammon'da Milkom, Edom'da Quas ve Moab'da Kemoş, Ugarit'te Baal ve diğer pek çok Kenan tanrılarına inanılmıştır. Ancak ataların Yahve'yle yaptıkları özel ahitleşme nedeniyle, İsrailoğulları'nın bu tanrılardan herhangi birine tapınması yasaktı. Nitekim yine Tevrat'a göre Musa peygamber firavunun karşısına çıktığında kendisini "İsrail'in tanrısının elçisi" ya da "İbranilerin tanrısının elçisi" olarak ifade etmesi söz konusudur. Firavunun bu iddiaya cevabı ise "Ben böyle bir tanrı duymadım" (*Kitabı Mukaddes*, 2008, Çık. 5:1-3) şeklindedir. Bu metinde hem Musa peygamberin söylediği iddia edilen "İbranilerin tanrısı" ifadesi ile firavuna atfedilen "Ben böyle bir tanrı duymadım" ifadesi henoteist bir tanrı tasavvuruna işaret etmektedir. Bir anlamda bu konuşma "Başka tanrılar var olsa da İbraniler için sadece bir tanrı vardır" fikrini yansıtmıştır.

¹⁰ Bk. J. McDowell (ed.), *More Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Scriptures*, (San Bernardino: Campus Crusade for Christ International, 1975), 55.

¹¹ Örneğin bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, çev. H. Koyukan vd. (Ankara: Ayraç, 1998).

Tevrat'taki bu ifadeler, yani "İsrail'in/İbranilerin tanrısı" ifadesi kavramsal olarak henoteizme işaret etse de esasen bu ifadenin henoteizm vurgusundan çok İsrailoğulları'nın "seçilmiş halk" inancıyla ilgisi bulunmaktadır. Yahudi kutsal metni, baştan sona Yahve'nin İsrailoğulları ile bir ahitleşmede bulunduğu ve onları kendisi için seçtiği inancı üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Yahve'nin hususen İsrailoğulları'nın tanrısı olduğu düşüncesinin İsrail etnik kimliğini kutsayan yönü itibarıyla bir anlamı da söz konusudur. Buna göre, Tevrat'ta Musa ve Harun peygamberlere atfedilen "İsrail'in ve İbranilerin tanrısı" ifadesinin henoteizm inancına değil İsrail etnik kimliğini kutsayan ve İsrailoğulları'nın seçilmişliğine işaret eden bir yönü vardır. Nitekim bu anlam sadece firavunlar döneminde değil modern çağda dahi "Bir kavme ait hususi bir tanrının seçilmiş kavmi" inancı temelinde Yahudilerin "seçilmişlik" doktrininin merkezini oluşturmuştur.

Yahudi kutsal metni çerçevesinde henoteizm olarak yorumlanan bu ifade Kur'an'da daha farklı olarak anılmıştır. İsrail ve İbranilerin tanrısı gibi hususi bir tanrı inancı ve henoteizm iddialarını nakzeder şekilde Kur'an, Hz. Musa'nın firavunun karşısında kendisini İsrail'in ya da İbranilerin tanrısının elçisi değil, aksine "*Ben âlemlerin rabbinin elçisiyim*" (el-A'raf, 7/104) diyerek tanıtmıştır. Her iki kutsal metinde aynı ortamda yani Musa peygamberin firavun karşısında dile getirdiği bu ifadenin Tevrat'ta geçeni, etnik tanrı vurgusu ya da henoteizm eğilimi olarak anlaşılırken Kur'an'da geçeni ise İsrailoğulları'nın, bütün Mısır halkının, firavunun ve tüm âlemin rabbi olan Allah inancına işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, "seçilmişlik" vurgusuna ait Tevrat ifadelerinin, İsrailoğulları'nın en azından bir dönem henoteist tanrı inancına sahip olduğu iddiasıyla politeizmden monoteizme evrilme sürecini savunan pozitivist ideoloji tarafından bağlamından koparıldığı söylenebilir. Böylece Tevrat metnindeki "İbranilerin tanrısı" söylemine dayandırılan henoteizm tanımı, pozitivist paradigma lehine bir anlam kazanarak insanlığın politeizm-henoteizm-monoteizm çizgisindeki evrimsel gelişimi tezine gerekçe tutulmuştur. Ancak Kur'an'daki "âlemlerin rabbinin elçisi" ifadesi, Tevrat ifadesi üzerinden kurgulanan henoteizm vurgusunu kesinlikle yanlışlamaktadır.

Yahudi kutsal metni üzerinden tanımlanmaya çalışılan tanrı tasavvurundaki bu tür çizgisel ilerleme iddiasını, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini de aynı temelde birleştirmeyi hedefleyen birtakım süni söylemler takip etmiştir. Örneğin "İbrahimî dinler" söylemiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini İbrahim figürü merkezinde buluşturarak, bir anlamda ortak inanç ve tarih zemini tesis edilmeye çalışılmıştır. Böylece monoteizm kavramının bu dinler için kuşatıcılığına işaret etmek amacıyla birbirini takip eden bu dinlerin aynı çizgisel ilerleme sürecini izleyerek geliştiği zımnen ifade edilmek istenmiştir.

1.3. "İbrahimî Dinler" Söylemi

Yahudi geleneğine göre İbrahim peygamberden önceki dönem, bütün insanlığın ortak tarihini ifade etmektedir. Etnik bir unsur olarak İsrailoğulları'nın Tanrı ile ahitleştikleri ve böylece seçilmişlikleri düşüncesi, bu geleneğe göre ataları saydıkları İbrahim ile başlar. Tevrat anlatısına göre İsrailoğulları soyu İshak'tan sonra "İsrail" adını alan Yakup ile devam ederken diğer oğul İsmail dışlansa da İsrail tarihinin en önemli figürü İbrahim'dir. Yahudi kutsal metnini kendisi için "eski ahit" olarak benimseyen ve Hz. Âdem'i "asli günah"ın müsebbibi olarak gören Hıristiyanlar için de İbrahim figürünün ortak ata olması kolayca kabul edilebilir bir durumdur. Müslümanların tarihsel geçmişlerinde ise, Tevrat'ta dışlanmış olsa da Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail, kurban edilmeye konu olmuş bir hatıranın öznesidir. Hatta bazı

İslam tefsir kaynaklarında kurban edilenin Hz. İshak olduğu da ifade edilmiştir. Bu durumda Yahudi-Hıristiyan ve Müslüman gelenekleri için Hz. İbrahim “ortak ata” olarak nitelenerek din bilimleri perspektifinden bu dinlerin “İbrahimî dinler” olarak tanımlanması söz konusu olmuştur. Nitekim din bilimlerinin kavramsal inşası sırasında “tek-tanrıcılık” anlamındaki “monoteizm” genellikle bu üç dine işaret etmektedir. Zaten Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, aynı kadim coğrafyada ortaya çıkan en önemli üç din olarak görüldüğünden bu dinlerin kökenleri İbrahim figürüne dayandığı inancıyla “İbrahimî dinler” ve dolayısıyla monoteist dinler olarak tanımlanmışlardır.

Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların ortak bir din temeli üzerinde olduğuna işaret eden ve onları İbrahim sembolü üzerinden birbirine bağlayan “İbrahimî dinler” ifadesi, bu kuşatıcı niteliğine rağmen en fazla XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve oldukça modern bir söylemdir.¹² Bu dönemin şartlarına bakıldığında, söz konusu söylemin teoloji dışı hedeflere yönelik olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Nitekim “İbrahimî dinler” söyleminin, II. Dünya Savaşı döneminde yaygınlaşan antisemitizmi hafifletmek ve dinler arasındaki ilişkileri güçlendirmek için bir araç olarak görüldüğü yaygın bir kanaattir.¹³ Bu kanaat yine dönemin politik ortamına uygun olarak ateist-komünist ideolojiye karşı “teist” bir cephe oluşturma projesiyle de ilişkilendirilebilir. Zira yine II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Katolik Kilisesi’nin Yahudi ve Müslümanlara yönelik olumlu ifadeleri olmuş, Papa II. John Paul, Şam’daki Ümeyye Camii’ni ziyaret etmiş ve İbrahimî dinler arasındaki diyalojik sürecin ilk işaretleri bu dönemde verilmiştir.

İbrahimî dinler tanımı, İbrahim ile İshak ve Yakup figürleri üzerinden devam eden İsrail soyunu kendine mahsus kılıp ata İbrahim’i ilk Yahudi sayan Yahudi geleneği açısından bir sorun teşkil etmemiştir. Hıristiyanlığı İsrailoğulları’nın dinî tarihi üzerine bina eden Hıristiyanlar için de bu tanımlama kolayca kabul görmüştü. Böylece Hıristiyanlar bir yandan Yahudilerin ve Müslümanların kendilerini atfettikleri İbrahim sembolünü paylaşırken diğer yandan monoteizm tasavvurunun içinde yer aldıklarını düşünmüşlerdir. Ancak sadece Hıristiyanlık bağlamında anlaşılacak olsa bile “İbrahimî dinler” ve monoteizm bağlantısının, İslam’ın “tevhid” kavramı söz konusu olduğunda, Kur’an ayetleri çerçevesinde oldukça tartışmalı hale geldiği görülmektedir. Örneğin Kur’an’ın 112. sûresi olan İhlas sûresi, İslam geleneğinde Allah’ın birliğine dikkat çeken bir içeriğe sahip olarak kabul edilir. İhlas sûresi Allah’ın “ehad” yani “bir” olduğuna işaret ederek başlar. Dolayısıyla bu sûre İslam’ın tevhid kavramının önemli bir anlamını beyan eder mahiyettedir. Sûrenin ilk ayetinde Allah’ın “bir” olduğu ifade edildikten sonra üçüncü ayetinde Allah’ın “doğurmadığı ve doğmadığı” bildirilmiştir. Bir anlamda ayette Allah’ın “doğurmamış” yani “ebeveyn”den birisi olmadığı gibi “doğmamış” yani “çocuk” da olmadığına dikkat çekilmiştir. Hıristiyan teolojisinde teslisin ilk iki unsuru olan “Baba” ve “Oğul” figürleri dikkate alındığında, bu ayetin doğrudan Hıristiyan tanrı inancına karşıt bir söylem olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hıristiyanların kendilerini ait gördükleri “İbrahimî dinler” tanımının da Hıristiyanlık için tevhid bağlamı herhangi bir anlamından söz edilemez. Haddizatında aynı babanın oğulları olan İsmail ve İshak figürlerini iki zıt kutbun sembolü olarak görüp ata İbrahim’in soyunu

¹² Aaron W. Hughes, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 85.

¹³ Elizabeth Peltola, *A Short Guide to Islam: A Biblical Response to the Faith of Our Muslim Neighbors* (Brentwood: B & H Publishing, 2003), 22.

İshak üzerinden yürüten Yahudi düşüncesine göre “İbrahimî dinler” kavramının teolojik değil en fazla sosyolojik bir anlamı söz konusudur.

Monoteizm kavramına temel oluşturacak şekilde ifade edilen “İbrahimî dinler” tanımının İbrahim peygamberle ilişkisi, esasen Kur’an’ın Âl-i İmran sûresi, 67. ayetiyle de tezat teşkil etmektedir. *“İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi; fakat o, hanif bir Müslüman idi; müşriklerden de değildi”* diyen bu ayet, herhangi bir te’vile imkân vermeyecek kadar kesin bir dille İslam dışındaki Yahudilik, Hıristiyanlık ve müşrikliği Hz. İbrahim’den uzaklaştırmıştır. Özellikle ayetteki “hanif” vurgusu, ileride ele alacağımız üzere, Allah’tan başka herhangi bir otoriteye râm olmayan bir inanç halini ifade etmiştir ki söz konusu kavram üzerinden Hz. İbrahim, Allah inancı boyutuyla da Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerden ayırtılmış olmaktadır. Ayetin Hz. İbrahim üzerinden tevhid inancına yaptığı bu kesin vurguya rağmen tevhid ile monoteizm kavramını aynıleştirerek Hz. İbrahim’in, onun berî tutulduğu Yahudi ve Hıristiyan tek-tanrıcılığıyla ilişkilendirilmesi, söz konusu ayeti görmezden gelmektir. Bu durumda “monoteist dinler” olarak nitelenen “İbrahimî dinler” tanımının teolojinin ötesinde, yukarıda ifade edildiği gibi, siyasi ve ideolojik bir anlamının olduğu söylenebilir.

Monoteizm kavramının temellendirilmesi için kullanılan “İbrahimî dinler” söyleminin işaret edilen ayetler açısından bakıldığında, oldukça tartışmalı bir tanımla ifade ettiği açıktır. Benzer bir tartışma konusu ise, neredeyse bütün dinler ve büyük düşünceler için ortak bir tarihsel referans noktası tespit edilip monoteizmin gelişimini bu ortak nokta üzerinden tanımlayan iddialardır. Bunlardan birisi de çizgisel tarih sürecinin bir aşamasında insanoğlunun derin bir manevi vukûfiyete erişip entelektüel gelişim yaşadığına ve bunun da “eksen çağı” adıyla monoteist düşüncenin önünü açtığına dair iddiadır.

1.4. Eksen Çağı ve Monoteizm

Alman filozof K. Jaspers, büyük dinî öğretilerin ortaya çıktığı tarihsel süreci “eksen çağı” olarak tanımlamıştır. Eksen çağının MÖ 500’lü yıllarda başlamakla birlikte, kabaca MÖ 800 ile 200 yılları arasında yer aldığı düşünülür. Büyük dinlerin, uygarlıkların ve imparatorlukların bu çağda ortaya çıktığını ifade eden bu tanımlamaya göre, günümüzde bilinen haliyle insanlığın dinsel anlayışının bu dönemde şekillendiği iddia edilmiştir. Jasper bu dönemi şöyle tanımlar:

En olağanüstü olaylar bu dönemde yoğunlaşmıştır. Konfüçyüs ve Lao-tzu Çin’de yaşarken Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu ve diğerleri de dâhil olmak üzere Çin felsefesinin tüm okulları ortaya çıktı. Hindistan’da Upanişadlar ve Buda görüldü. İran’da Zerdüş, dünyanın iyi ve kötü arasındaki bir mücadeleye olduğuna dair meydan okuyan bir görüş öğretti. İlyas’tan İşaya’ya ve Yeremya’dan İşaya kitabının diğer yazarlarına kadar Filistin’de peygamberler ortaya çıktı. Yunanistan Homeros’un, filozofların - Parmenides, Herakleitos ve Platon-, tragedya yazarlarının ve Arşimet’in ortaya çıkışına tanık oldu. Bu isimlerin ima ettiği her şey, bu birkaç yüzyıl boyunca Çin, Hindistan ve Batı’da, bu bölgelerden herhangi birinin diğerlerinden haberi olmadan, neredeyse eşzamanlı olarak gelişti.¹⁴

Eksen çağına atfedilen bu üretken ortamın, dini açıdan monoteizm inancının gelişimine imkân verdiği düşünülmüştür. Örneğin günümüzde Batılı din bilimlileri araştırmacıları genellikle eksen çağının yeni bir tanrı tasavvuru oluşturduğu düşüncesini paylaşmıştır. Elde

¹⁴ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), 2.

edilen din ve düşünce tarihine ait verilerle her geçen gün daha çok eleştirilen bu iddiaya göre söz konusu çağda İran'da Zerdüşt ve Filistin'de İbrani peygamberler tek-tanrıcılığın farklı versiyonlarını ortaya çıkarmışlar ve diğer büyük dinî anlayışlar gibi "Tanrı" fikri de bu ortamda gelişmiştir.¹⁵ Diğer yandan eksen çağının monoteizm ile ilişkisel değerini azaltan iddialar da söz konusudur. Örneğin eksen çağının tanrı tasavvurları konusundaki gelişimci karakteriyle ilişkilendirilen Grek filozoflarından Çinli bilgelere kadar pek çok gelenekte saf bir monoteizmin ortaya çıkmadığı da düşünce tarihindeki yaygın kanaatlerden birisidir. Aynı şekilde Hind düşüncesinin en fazla monizm tarzı bir teoloji geliştirirken Mecûsî inancının zamanla tam bir düalist teolojiye dönüştüğü ifade edilmiştir. Böylece eksen çağının pek çok dini kuşatan dinî devrimler anlayışı, nihayet İsrailoğulları'nın dinî tarihiyle sınırlandırılmıştır. Buna göre diğer dinlerle kıyaslandığında, eksen çağında üretilen saf bir monoteizm anlayışının sürgün sonrasında İbrani peygamberler tarafından vaaz edildiği ifade edilmiştir. Böylece henoteizm evresini tamamlayarak eksen çağında monoteist inanca eriştiği iddia edilen Yahudiliğin bu tek-tanrı inancıyla kendisinden sonra Hıristiyanlık ve İslam dinlerini doğurduğuna işaret edilmiştir.¹⁶ Bir anlamda eksen çağı söylemi, büyük ölçüde daraltılarak Yahudilik-Hıristiyanlık-İslam çizgisinde devam eden monoteist gelişimin tarihsel başlangıcı haline dönüştürülmüştür.

Jasper'in "eksen çağı" söylemi, Filistin dönemindeki İsrail peygamberlerinin monoteist Yahudiliği vaaz ettikleri iddiası bağlamında, ilk monoteist dinin henoteizmden monoteizme evrilen Yahudilik olduğu savunusuna temel sağlamıştır. Buna göre başlangıçta henoteizmi yansıtan İsrail inancının, daha sonraki dönemde yani eksen çağında monoteist inanca evrilmesinin yanında kendinden sonra ortaya çıkan Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin monoteist karakterini oluşturduğuna işaret edilmiştir. Eksen çağı söyleminin bu şekilde Yahudi monoteizmi ile ilişkilendirilmesi, Jasper'in iddiasında yer alan diğer dinler ve düşüncelerin onun bu tasnifine uymaması nedeniyledir. Nitekim "eksen çağı" söylemi yeryüzündeki bütün dinlerin tek-tanrı inancı temelinde tekâmül ettiği kanaatiyle uygunluk göstermemektedir. Bu durumda tarihsel olarak eksen çağının denk geldiği zaman aralığı, İsrail monoteizminin geliştiği dönem olarak belirlenmiştir. Böylece eksen çağı ile en azından İsrail dininin olgunlaşması ya da İsrail monoteizminin tesis edilmesi arasında bir ilişki kurulmuştur. Sonunda "eksen çağı" tanımının içerdiği bu kanaat ile Yahudilik bağlamında dinin politeizm-henoteizm-monoteizm çizgisel süreci için dar bir tarihsel zemin tesis edilmiştir.

Eksen çağını adeta bir monoteizm çağı olarak tanımlayan Jasper ile Graf-Wellhausen'in İsrailoğulları'nı fetişizm-henoteizm-monoteizm çizgisinde resmettiği dinî evrimsel süreç tanımı neredeyse birbirini tamamlar mahiyettedir. Nitekim Jasper'in iddia ettiği gibi eksen çağının küresel olarak yeryüzü coğrafyasındaki dinler için aynı monoteist evreyi ifade etmediğinin fark edilmesi üzerine, bu söylem Graf-Wellhausen'in teziyle birleştirilerek her iki iddia da İsrailoğulları'nın evrimsel monoteizmine atfedilmiştir. Dolayısıyla bir dine mahsus tekil bir tarihsel seyir üzerinden temellendirilmeye çalışılan monoteizm kavramı için İsrailoğulları'nın "Tanrı ve seçilmiş halk" inancına dayalı etnik-dini tasavvuru görmezden gelinerek bunun henoteizm olarak değerlendirilmesi bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

¹⁵ Bu yaklaşımın bir örneği olarak bk. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 47.

¹⁶ Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 225.

Ancak “eksen çağı” söylemi, monoteizmin tarihin bir noktasıyla ilişkilendirilmesine imkân veren iddiası nedeniyle “monoteist dinler” tanımını için bir referans olarak gösterilse de esasen bu söylemin zamanla ortaya çıkan tarihsel verilerle çeliştiği açıktır. Nitekim tarihsel veriler, örneğin yerel-kabile geleneklerinin eksen çağı söylemine dâhil edilemeyen bir yüce tanrı inancına sahip olduklarını göstermektedir.

1.5. Yüce Tanrı (*Deus Otiosus*)

Antropolojik araştırmalar, günümüz Afrika ve Avustralya gibi coğrafyalarda yaşayan ve “ilkel” olarak nitelenen yerel-kabile halklarının, tarih öncesinde kalan atalarının temsilcileri olarak kabul edilebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu düşüncenin insanlığın dini kökeni açısından anlamı ise ilk kez İskoç antropolog A. Lang tarafından değerlendirilmiş ve modern çağa kadar gelmeyi başaran bazı “ilkel” halkların sahip olduğu bu “Yüce Tanrı” inancı, insanlığın erken döneminde bir tek-tanrı inancının varlığının işareti olarak görülmüştür. Daha sonra bu düşüncüyü geliştiren Alman Katolik rahip W. Schmidt “ilk monoteizm” anlamına gelen “ur-monoteizm” tezini ileri sürmüştür. Bu teze göre, bu dinlerin her birinde çok sayıda ruh, tanrı ve tanrısal varlığın yanı sıra, çoğu zaman bir yaratılış mitinin merkezi figürü ve devam eden doğal ve sosyal düzenin sahibi olan yüce bir Tanrı inancı söz konusudur:

İlkel kültürlerle sonrakileri karşılaştırdığımızda, sonrakilerin hiçbirinde Yüce Varlık'ın ilk halklarda olduğu kadar açık, kesin, canlı bir biçimde ve doğrudan bulunamayacağı genel ilkesini ortaya koyabiliriz. Şimdi bunu daha az önemli olmayan bir başka ilkeyle tamamlamaya devam edebiliriz. Bu Yüce Varlık, ilkel kültürün tüm halkları arasında bulunur. Aslında her yerde aynı biçimde ya da aynı güçte değildir, ama yine de her yerde baskın konumunu kuşku götürmez kılacak kadar belirgindir.¹⁷

Schmidt'e göre bu tanrı bir kült merkezi olmaktan ziyade bir mit figürüydü. Bu nedenle ritüel bağlılık ve kurban sunumları bu yüce Tanrı'ya değil daha alt derecedeki tanrısal varlıklara ya da ruhlara sunulmuştur. Böylece Schmidt, diğer alt derecedeki tanrısal varlıklara rağmen bu kabilelerde var olan bir yüce Tanrı inancı nedeniyle, ilk insan toplumları arasında var olduğunu iddia ettiği bu tür tanrı anlayışını “ilk/ilkel monoteizm” olarak tanımlamıştır. Schmidt, çok tanrıcılığın ya da animizmin tek tanrıcılıktan önce geldiğine dair o zamanlar yaygın olan inancın aksine, tanrı inancındaki evrime değil bozulmaya işaret ederek ilk dinlerin tek bir yüce tanrıya tapınma etrafında şekillendiğini öne sürmüştür. Schmidt'e göre bu yüce tanrı, genellikle dünyanın ve insanlığın yaratılmasından sorumlu bir yaratıcı tanrı olarak görülmüştür. Bu tespitten hareketle monoteizmin evrensel bir hakikat, en azından insanlığın ilk çağlarında bütün kültürlerde bulunan bir hakikat olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Böylece insanlığın politeizmden monoteizme doğru değil, “ilkel” de olsa monoteist bir inançtan zamanla politeizme doğru evrildiği ileri sürülmüştür.

Ur-monoteizm tezinde ifade edilen “Yüce Tanrı” inancına benzer bir dini gelenek günümüzde hâlen bazı yerel-kabile halkları arasında sürdürülmektedir. Örneğin Batı Afrika bölgesindeki Yoruba kabilesinin yüce tanrısı Olodumare, göklerdeki ve yeryüzündeki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilir. İnsanların kaderine hükmettiğine inanılan Olodumare'den başka dünyevi ihtiyaçlar için aracılığına başvurulana daha düşük düzeyde tanrısal varlıklar yani Orişalar bulunmaktadır. Yoruba dininde rahipler, insanlar ile yüce tanrı

¹⁷ Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, tr. H. J. Rose (London: Methuen & Co. Ltd., 1935), 257.

Olodumare ile değil ama daha düşük tanrısal varlıklar olan Orişalar arasında aracılık görevi görürler.¹⁸ Bu gelenekte aşkın bir yüce tanrı inancı nedeniyle bu tanrının sembolleri ya da imgeleri yapılmadığı gibi onun için bir mekân tasavvuru da olmadığından Olodumare'ye adanmış herhangi bir tapınak inşa edilmemiştir.

Yoruba halkının Olodumare kavramı ile Cahiliye Arap toplumunun Allah kavramı esasen birbiriyle kıyaslanabilen niteliklere sahiptir. Nitekim Olodumare'nin bu toplum için en yüce ilah kabul edilmesi gibi Cahiliye Araplarında da âlemlerin rabbi olarak bir Allah inancı söz konusudur. Nitekim Kur'an onların "Gökleri ve yeri yaratanın, güneşi, ayı buyruğu altında tutanın kim olduğu sorulduğunda, onun Allah olduğunu" söyleyeceklerini bildirir (el-Ankebut, 29/61). O halde Kur'an'ın muhatap olduğu Arap toplumunda "âlemleri çekip çeviren bir Allah" inancı yani âlemlerin bir tane rabbi olduğu inancı söz konusudur. Yine Yoruba halkının Orişalar aracılığıyla bu aşkın ve uzak tanrıya ulaşma çabalarına benzer şekilde, Cahiliye Arap halkı da Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlar aracılığıyla âlemlerin rabbine ulaşmaya çalışmıştır. M. Eliade'in *deus otiosus* olarak kavramsallaştırdığı bu tanrı tasavvuru, "yeryüzünden çekilmiş" ya da "yaratıştan sonra yarattıklarından uzaklaşmış" olan "durağan bir tanrı"yı ifade etmektedir. Ancak bu "uzaktaki" tanrı yine de insanlar için "en yüce tanrı" mesabesinde. Onun bu uzaklığı ya da aşkınlığı nedeniyle bu tanrıya bir insanın kendi gücüyle erişmesi mümkün görülmediğinden aracı tanrısal unsurların yardımına ihtiyaç duyulmuştur.¹⁹ Yüce tanrı inancına sahip halklar gündelik ve sıradan işlerini ikinci derecede yani "aracı" tanrılara yönelerek sürdürmüşlerdir. Bu aşkın ve yüce tanrıya ancak ağır kuraklık, salgın hastalıklar ve büyük savaşlar gibi bütün toplumu derinden etkileyen musibetler sırasında yönelme söz konusudur.

"İlk monoteizm" tanımına en yakın olan Yoruba halkı ile Cahiliye Arap halkının evreni yaratan Olodumare ve Allah adında yüce bir tanrı fikrine rağmen bu yüce tanrının yaratıştan sonra dünyadan çekildiği ve yeryüzünden uzaklaştığı kanaati, bu iki inanç geleneğindeki yüce tanrı figürünün ortak yönünü ifade eder. Yoruba halkının yüce yaratıcı Tanrı'ya ulaşmak için aracı tanrısal unsurlar olan Orişalara başvurdukları gibi Cahiliye Arap halkının gökleri ve yeri yaratan Allah'a ulaşmak için *sanem*, *vesen* ve *nusb* türünde putlara tevessül etmeleri, Kur'an'da "şirk" kavramıyla yerilmiştir. Dolayısıyla insanlığın en erken evresi kaba bir tek-tanrı inancıyla ya da "ilk monoteizm" ile ilişkilendirilmiş olsa da Kur'an bu tür tanrı anlayışını, adı geçen iki halkın inancı bağlamında "şirk" olarak nitelemiştir.

2. Tevhid Kavramı

Kur'an'da "tevhid" kelimesi bulunmamakla birlikte "vahd" kökünden gelen vâhid, âhad, vahde kelimeleri ayetlerde geçer ve bu kelimeler sayısal olarak "bir" rakamına işaret eder. Bu kelimelerin rakam terimi olarak "bir" anlamı ise esasen Allah'tan başka ilah olmadığı anlamında tevhid kavramına delalet eder. Kur'an'da "*İlim sahiplerinin Allah'tan başka ilâh olmadığınına şahitlik yaptığı*" belirtilir (el-Âl-i İmrân, 3/18). Hz. Muhammed de İslam'ın ilk ilkesini kelime-i şehâdetde yer alan "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesiyle tevhide esas teşkil edecek şekilde bildirmiştir (Müslim, "İman", 19). Hem ayet hem hadiste bahsolunan

¹⁸ Douglas E. Thomas, *African Traditional Religion in the Modern World* (Jefferson: McFarland & Company, 2015), 107.

¹⁹ Bk. Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59:1, 2018.

“Allah’tan başka ilah olmadığı” cümlesi, esasen “tevhid” doktrininin temelini oluşturmaktadır. Tevhid kavramı, bu ayet ve hadiste beyan edilen Allah’ın sayısal birliğini ifade etmesi yönüyle ilk bakışta “monoteizm” kavramıyla uyumlu görünmektedir. Ancak ilgili Kur’an ayetleri Kur’an’ın bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, tevhid kavramının tek-tanrıcılık ya da monoteizm tanımına sığmayan farklı bir anlamı söz konusudur.

İslam kelimelerinde tevhid kavramı Allah ile insanlar arasındaki rubûbiyet ve ubûdiyet ilişkisini tesis etmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, İslam geleneğinde kişinin Müslüman olduğunu beyan eden “kelime-i şehadet” formülasyonu, öncelikle “Allah’tan başka ilah olmadığı”nın tasdikini gerektirmektedir. Elbette ki söz konusu formülasyondaki “Allah’tan başka ilah olmaması” durumu, Allah’ın sadece sayısal tekliline değil tasdik eden kişinin yaşamı üzerindeki otoritesinin tekliline işaret etmektedir. Tevhid kavramına Allah’ın otoriter teklifi anlamını veren asıl karşıt kavram ise Kur’an’da çokça geçen “şirk” kavramıdır. Dolayısıyla Allah’ın birliği olarak tanımlanan tevhid kavramının, bu kavramın zıttı olan şirk kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, monoteizm tanımının içerdiği “tek-tanrı” vurgusundan ziyade “tek-otorite” vurgusuna yakın olduğu söylenebilir. Allah’tan başka ilah olmadığını dile getiren Müslüman beyanı da aynı bağlamda “Allah’ın otoritesinin dışında bu otoriteye denk herhangi bir aşkın otorite olmadığı” yönündedir.

2.1. Müşrikün: Allah’a Ortak Koşanlar

Kur’an’da pek çok kez anılan “müşrik” kavramı, esasen İslam dinini ele alan din bilimleri çalışmaları için temel kavramlardan birisi olmalıdır. Din bilimlerinde heretik, sapkın, putperest ve politeist gibi ifadeler genellikle kurulu dini inancın dışında kalanlar için ve onlara karşıt olanlar tarafından yapılmış nitelermelerdir. Hâlbuki Kur’an’da “kâfir, mümin, münafık ve müşrik” gibi nitelermeler vahiy diliyle ifade edilmiş kavramlardır. Allah’ın kendisine ortak koşulamayacak olmasını ifade eden Kur’an literatüründeki “tevhid” kavramının karşıtı ise “şirk” kavramıdır. Başka bir deyişle, “tevhid” kavramı mefhum-u muhalifliği bağlamında “şirk” kavramına olan karşıtlığıyla tanımlanabilir. “Müşrik” kelimesinin karşıtı ise İslami literatürdeki “muvaahhid” kelimesidir ki bu kelime aynı zamanda tefsir kaynaklarında “hanif” kelimesini ifade etmektedir.

Tevhid kavramının monoteizm kavramından farklılaşan en önemli yönü, monoteizm kendisini politeizme karşı tanımlayarak yani çok-tanrıcılık karşısında tek-tanrıcılık olarak ifade ederken, Kur’an ayetlerine göre “tevhid” kavramının karşısında çok-tanrıcılık değil “şirk” kavramı yer almaktadır. Arap dilinde “şirk” kelimesi “ortak olmak” anlamındadır. Dinî terim olarak ise “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya ona ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanmak” demektir.²⁰ Bu durumda monoteizm, tanrının birliğine ilişkin sayısal bir imâ içerdiği için politeizm ile karşıt olurken tevhid bir inanç haline işaret ettiğinden şirk halinin karşıtlığı anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle, her iki kavramın kendini temellendirdiği bağlamlar, birisinin tanrının sayısal anlamına işaret etmesi diğerinin Allah’a ortak koşmanın reddedilmesi yönleriyle birbirinden tamamen farklıdır.

Her ne kadar “kâfir” olma anlamına da gelse “müşrik” kelimesinin Cahiliye Arapları bağlamında tarihsel süreç içinde ortaya çıkan özel bir anlamı söz konusudur. Örneğin kendisini Horus’un şahsında bir tanrı olarak görülüp, “*Sizin en yüce rabbiniz benim*” (el-

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 193.

Naziat, 79/24) diyen firavunun küfrü ile “*Kendi ilahlarınızı bırakmayın; özellikle Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin*” (el-Nuh, 71/23) diyen Nuh kavminin müşrikleri ve Velid bin Muğire gibi Arap müşriklerin ileri gelenlerinin “*Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! ... Yolunuzda yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin!*” (es-Sâd, 38/5-6) sözlerindeki şirk durumu arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Eski Mısır'da ilahlığa öykünen firavun ve putlara tevessül eden Nuh kavmi ile tanrıların tek tanrıya indirilmesinden korkan Cahiliye Arap toplumunun aynı şirk hali içinde oldukları söylenebilir.

Kur'an'da geçen “şirk” kelimesinin istilahi olarak “Allah'ın ulûhiyetine ortak tutma” anlamı İslam bilimlerinde en yaygın tanımı ifade etmektedir. Allah'ın ulûhiyetine ortak koşulması ise pek çok ayette sadece ona kulluk edilmesi ve ondan yardım istenmesi (el-Fatiha, 1/5, el-Cin, 72/20) olarak açıklanmış ve her türlü şefaatin de yine sadece Allah'a ait olduğu bildirilmiştir (el-Bakara, 2/255). Tefsir kaynaklarında, burada anılan “şefaât” kelimesi, müşriklerin Allah katında itibarı olduğuna inandıkları birtakım putlara yönelerek onların Allah ile kendileri arasında aracılık yaparak dileklerinin yerine gelmesine yardımcı olacağı inancına işaret etmektedir. Nitekim Kur'an, Allah'ı bırakıp bu tür tanrısal unsurlara yönelik tevessül edişlerini “*Kendilerini Allah'a daha çok yaklaştırmaları*” niyetiyle yaptıklarını (el-Zümer, 39/3) bildirmektedir. Rağib el-İsfahani, *Müfredat*'ında şirki büyük ve küçük olarak iki kategoride izah etmektedir.²¹ Buna göre büyük şirk Allah'ın ortağı olduğunu iddia etmektir. Küfrün en büyüğü olan Allah'a ortak koşmak, ayetlerde (el-Nisa, 4/48, el-Maide, 5/72) Allah'ın bağışlamayacağı büyük bir günah olarak ifade edilir. Küçük şirk ise bazı işlerde Allah'ın yanı sıra başkasının da hoşnutluğunu gözetmek olarak tanımlanmıştır. “*Onların çoğu Allah'a ortak koşmadan inanmazlar*” (el-Yusuf, 12/106) ayeti bu tür şirk durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla her halükârda şirk kavramının ilahi otoriteye ortak koşmakla ya da bu otoriteye erişmek için tanrısal araçlara tevessül etmekle ilişkisi aşikârdır.

Kur'an ayetlerinde “kâfir” kelimesinden ayrı olarak ifade edilen “müşrik” kavramının bir olan Allah'a iman etmenin yanında, ona ortak koşmak ya da birtakım kutsal araçların şefaatine başvurmak olduğu düşünüldüğünde, bu durumun çok-tanrı inanca yani politeizmle değil şirk inancıyla ilgisi olduğu görülmektedir. Ancak yerleşik din bilimleri geleneğinde İslam öncesi Arap toplumunun inancı “politeizm” ve “putperestlik” olarak ifade edilmiştir. Elbette ki Kur'an açısından müşrik olmak politeizm ve putperestlikten daha hoş görülen bir durum değildir. Ancak müşrik kavramının Kur'an bağlamında politeizm ve putperestliğin ötesinde bir anlamı söz konusudur. Tevhid inancının karşıtı olan şirk hali konusunda Cahiliye Araplarının evreni yaratan tanrı inancı ile kadim Mezopotamya ve Mısır halk ozanlarının ve rahiplerinin kaleme aldığı şekliyle evreni yaratan Marduk, Atum-Ra ya da Grek-Roma dinlerinin yaratıcı tanrılarına tapınma arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Yine yaratıcı Allah inancına sahip olan Cahiliye Arap kavmi ile Hz. İbrahim'in, yaratılışı antropomorfik tanrılara atfeden kavminin ortak noktası, her iki inanç sapmasının aynı zamanda putperest olmasıdır. Nitekim Kur'an Cahiliye Araplarını “*Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve 'Bunlar Allah katında bizim araçlarımız' diyorlar*” (el-Yunus, 10/18) diyerek tanımlarken Hz. İbrahim'in diliyle kavminin putlarını “*Önlerine konmuş yemekleri yiyemeyen ve konuşamayan*” (el-Saffat, 37/91-92) aciz varlıklar olarak tanımlar. Dolayısıyla *deus otiosus* kavramı çerçevesinde yaratıcı

²¹ Rağib el-İsfahani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra, 2012), 548.

bir Allah inancına sahip olan Cahiliye Arap toplumunun inancı ile evreni kaostan kozmosa çeviren antropomorfik tanrısal panteona iman eden kadim Mezopotamya inancı Kur'an düzleminde müşriklik olarak tanımlanmış ve onların şirk inancının karşısında ise tevhid vurgusu yer almıştır.

2.2. Hanif: Allah'ı Birlemek

Kur'an'da ifade edilen "hanif" kavramı ne Yahudi ne Hıristiyan ne de müşrik olan; dini sadece Allah'a has kılıp onun ulûhiyetine râm olan anlamına gelir (el-Âl-i imran, 3/67). Tarihsel olarak ise hanif kavramı, İslam öncesinde Hz. İbrahim'in dinine mensup olup Allah'a ve onun birliğine inananların inanç sistemini tanımlamak için kullanılır (en-Nahl, 16/120). Kur'an'da "Onlar, 'Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. Sen de şöyle de: 'Hayır! Biz, hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi'" (el-Bakara, 2/135) diyen ayete göre Müslümanlar, Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed'in de hanif olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Hz. İbrahim bir hanif idi ve o hanif olarak ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıkla ilişkilendirilebilirdi. Burada hanif kavramının "bir olan Allah" inancıyla ilgisi, Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan monoteizminden farklı bir inanca sahip olduğuna işaret etmesi açısından yeterlidir.

Etimolojik olarak "hanif" kelimesi, genellikle İbranice ve Süryanice dillerinde en yakın *hanupa* ya da *hanpa* kelimeleriyle tanımlanmaya çalışılır. Söz konusu kelime, yukarıdaki dillerde "zındık", "putperest", "yerleşik inancın dışında kalan kişi" ya da "kâfir" anlamına gelir.²² Bazı Semitik dillerde bir zındık ya da tecrit edilmiş bir yaşam sahibini nitelese de "hanif" kelimesinin, Kur'anî bir kavram olarak Hz. İbrahim için kullanılması, bu kavramı yukarıda ifade edilen anlamlardan uzaklaştırmaktadır. Arap dilinde hanif kavramı, *hanefe* (*tehanefe*) kelimesiyle ilişkilendirilip bu kelimenin aldığı edatlara göre "bir şeye yönelmek" ve "bir şeyden yüz çevirmek" anlamındadır. Kur'an'da, örneğin bir ayette "hanif" kelimesi "bir şeye yönelmek" anlamı veren edatla kullanıldığından, kelime "Allah'a yönelen ve ona ortak koşmayan kimse" (el-Hac, 22/31) anlamındadır. Böylece Kur'anî bir kavram olan hanif, "Tamamen Allah'ın yoluna yönelmek ve bu yolu takip etmek için diğer tüm yollardan yüz çeviren kişi" anlamındadır.²³ Bu nedenle, hanif olan kimse, etrafındaki sahte inançlardan uzaklaşan ve hakikati ikrar eden kişi anlamına gelir. Gerçekten Hz. İbrahim Mezopotamya tanrısal hiyerarşisine dayalı putlardan, kutsiyet atfedilen astral tanrılardan ve bu geleneğin bâtil inanışlarından yüz çevirmiştir. Benzer şekilde Hz. Muhammed de Hicaz putperestliğinden berî olarak Cahiliye Arap inancından yüz çevirmiştir.²⁴ İslam tefsir kaynaklarında Kur'an'ın vahyinden önce putlara tapmayan ancak ehl-i kitaptan da olmayan ve daha sonra "hanif" olarak adlandırılan bir eğilimin varlığından söz edilir. Nitekim Kur'an'da "Onlar dini yalnız ona halis kılan hanifler olarak Allah'a kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır" (el-Beyyine, 98/5) denilerek Müslümanlar

²² Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, tr. S. Wilder (New York: Oxford University Press, 2019), 403.

²³ Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 235; Abdur Rashid Siddiqui, *Qur'anic Keywords: A Reference Guide* (Markfield: The Islamic Foundation, 2015), 75.

²⁴ Tefsir literatüründe, Arapça'da "sabiî" kelimesinin, "bir dinden çıkıp başka bir dine giren kimse" anlamında olduğu ve bu nedenle yerleşik dini inançtan çıkarak yeni bir dine girdiğini ifade etmek için Cahiliye Araplarının Hz. Muhammed'i "sabiî" olarak nitelediği ifade edilmiştir. Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 1, 314.

için “hanifler” adıyla genel bir kullanım söz konusudur. Dolayısıyla Kur'an'da pek çok kez geçen “hanif” ifadesi Süryani ya da İbrani dillerindeki karşılıklarından farklı bir şekilde ve Kur'an'a mahsus bir kavram olarak Allah'a şirk koşmayı bâtıldan yüz çevirmeyi ifade etmiştir.

Kur'an'da “hanif” olarak nitelenen Hz. İbrahim *“Ben hanif olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim”* (el-En'am, 6/79) demektedir. Ayette müşriklerden olmayıp hanif olduğunu ifade etmesi, onun Cahiliye Araplarının inançlarında olduğu gibi Allah'a ortak koşmadığını, bir olan Allah'a aracısız bir şekilde kulluk ettiğini ifade etmektedir. Başka bir ayette ise *“Onlar, 'Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. Sen de şöyle de: 'Hayır! Biz hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi'”* (el-Bakara, 2/135) denilmektedir. Burada Hz. İbrahim'in Arap müşriklerden olmadığı gibi Yahudi ve Hıristiyanlardan da olmadığına işaret edilmekle birlikte bu sayılanlardan farklı inanç hali “hanif olmak” ile ifade edilmiştir. Bunun gibi pek çok ayette Hz. İbrahim'in “müşriklerden olmayan bir hanif olduğuna” dikkat çekilmiştir. Hz. İbrahim'in *“Şüphesiz ben sizin tapıklarınızdan uzağım”* (el-Zuhruf, 43/26) sözü ile Hz. Muhammed'in *“Sizin taplığınıza ben tapmam”* (el-Kâfirûn, 109/2) sözü, onların antropomorfik tanrı heykellerine tapınanlardan ve Allah'a ulaşmak için ağaç ya da taş gibi unsurlara tevessül eden müşriklerden berî olma hallerini ifade eder. Bu durumda her iki peygamberin müşriklerden uzak olduğuna işaret eden “hanif” kavramı ile tevhid kavramı arasında mutlak bir ilişki olduğu fark edilmektedir. Diğer bir deyişle, hanif inancına bağlı her iki peygamberin kavimleri putperestliğin farklı formlarını uygulamasalar da sadece politeist oldukları için değil esas olarak Allah'a ortak koşan bir şirk hali içinde oldukları için tevhid inancının dışındadırlar.

2.3. Tevhid: Tekil Otorite

Kur'an bize metafizik düzlemde de olsa ilk günah işleyen figürün İblis olduğunu haber vermektedir. *“Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler; o ise kaçındı, kibirlendi ve inkâr edenlerden oldu”* (el-Bakara, 2/34). *“Allah, 'Ey İblis, ellerimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi yoksa gururlananlardan mısın?’ dedi. İblis ise 'Ben ondan daha üstünüm. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın' dedi”* (el-Sad, 38/75-76). Buna göre İblis, Allah'ın emrine yani hükmüne karşı çıkarak kendi hükmünü beyan etmiştir. Böylece Allah'ın iradesine karşı başka bir iradenin öne sürülmesi söz konusudur. Kur'an'a göre Allah'ın irade ve hükmünden farklı beyanda bulunanlar *“hevâ ve heveslerini ilah edinenlerdir”*. Nitekim İblis'in karşıtlığı, Allah'ın birliğine değil esasen Allah'ın tekil yani eşsiz hükmüne yöneliktir. Onun Allah'ın hükmüne yönelik karşıtlığının gerekçesi ise *“Âdem'in topraktan, kendisinin ise ateşten yaratılmış olması nedeniyle ateşin topraktan üstün olduğu”* kanaatidir. Böylece İblis topraktan yaratılan Hz. Âdem karşısındaki üstünlüğünü beyan ederken Allah'ın iradesine karşı gelerek *“kendi hevâ ve hevesi”* temelinde bir otorite oluşturmaya çalışmıştır. Çünkü *“hevâ ve hevesin ilahlaştırılması”* ya da bu hevâ ve hevese dayalı olarak sergilenen tutum esasen karşı bir otoritenin beyanı demektir.

Allah'ın sayısal birliğini reddetmeyen yani hâlâ “monoteist” inanca sahip olan İblis, davranış olarak ilahi iradenin karşısında kendi iradesini beyan ederek Allah'ın otoritesinden farklı bir kararı sahiplenmiştir. Bu durumda “tevhid” kelimesinin “monoteizm” olarak ifade edilip “politeizm” karşıtı bir tanımlama yapmak yerine, bu kavramın Allah'ın otoritesinin

dışında farklı bir otorite beyan etmek, bu farklı otoriteyle ilişki kurmak ya da bu otoritenin kutsiyetine başvurmak anlamında “şirk” kavramına göre tanımlanması gerekmektedir. Böyle düşünüldüğünde, “tevhid” kavramının, tam olarak monoteizmin tanımına göre Allah’ın sayısal birliğinden çok, “şirk” bağlamında Allah’ın hükmünün otoriterliğine ortak koşmamayı ifade ettiği anlamı daha belirgin olacaktır.

Tevhid kavramının tanrısal teklikten daha çok Allah’ın yegâne otoritesini ifade etmesi açısından Kur’an, “*Hüküm ancak Allah’ındır*” (el-Yusuf, 12/40) der. Aynı ayette “*Sizin, ondan başka taptığınız şeyler, ancak sizin ve atalarınızın uydurup adlandırdığı şeylerden ibarettir*” denilerek sadece Allah’a ait olan hüküm karşısında diğer tanrısalılıklara tevessül edildiğine ve dolayısıyla şirk haline işaret edilmektedir. Kur’an, ilahi otoritesini “*Allah ve Resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah’ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır*” (el-Ahzâb, 33/36) ayetiyle de ifade etmektedir. Özellikle Tevbe sûresi 31. Ayette “*Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rabiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O’ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır*” denilmektedir. Bu ayette Hıristiyanların İsa Mesih’i tanrısalılaştırmalarına yönelik bir eleştirinin yanında, özellikle Yahudi ve Hıristiyanların rahip ve haham gibi din adamlarını ilahlaştırdıklarına işaret edilerek bu durum “Allah’a şirk koşmak” ifadesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ayet hakkında Hz. Muhammed’e “Ey Allah’ın Resulü, Hıristiyanlar, rahiplere ibadet etmediler ki onları rab edinmiş olsunlar” dediğinde peygamberin cevabı: “Evet ama onların bilginleri yani Hıristiyan rahipler ve Yahudi hahamlar Allah’ın helal kıldığını haram; haram kıldığını da helal saydılar. Onlar da bunlara uydular. İşte onların bu tutumları, onlara ibadet etmeleri ve onları rab edinmeleridir” olmuştur.²⁵

Ayet ve hadislerde beyan olduğu üzere, İslam’a göre Allah’a iman, onun sadece sayısal olarak “bir” olduğuna iman etmenin çok daha ötesinde bir anlama sahiptir. Aksi halde İblis’in imanında, Allah’ın “bir” olduğu yönünde herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Nitekim İblis, Allah’ın birliğine değil Allah’ın hükmüne muhalefet etmiş, ilahi hüküm yerine kendi hevâ ve hevesini ileri sürerek ilahi otoriteyi yadsımıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu tutumuyla İblis, din bilimlerindeki monoteist tanımına uyarken aslında İslam’ın tevhid inancından uzaklaşmış olmaktadır. Bu durumda monoteizm kavramı sadece tanrının sayısal mahiyetine dikkat çekerken tevhid kavramı Allah ile insanoğlu arasındaki rubûbiyet ve ubûdiyet ilişkisine işaret etmektedir. Nitekim monoteizm genel anlamda Tanrı’nın varlığı, birliği, tasvir edilemezliği ya da tanrısal bir putlaştırma formunda putperestliğin nesnesi haline getirilmemesini içermekten çok daha fazlası değildir. Hâlbuki tevhid kavramı, Allah’ın birliğini ifade ettikten sonra onun karşısında insani hevâ ve heveslerin farklı bir hüküm seçeneği olarak gösterilmesini de olumsuzlamaktadır. Buna göre monoteizm kavramı salt bir tanrısal tanımlama olurken tevhid kavramı, Allah’ı tanımlamanın yanında insan ile Allah arasındaki ilişkiyi tanımlar mahiyettedir. Özellikle insanın kendi hevâ ve hevesini ilahlaştırmasını ifade eden ayet bağlamında düşünüldüğünde, tevhid kavramı, insan yaşamının bütün alanlarında tekil vahyi otoritenin egemenliğine işaret eder.

Tevhid kavramının monoteizm gibi sadece tanrının mahiyetini tanımlayan teolojik bir anlamın ötesinde, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi de tanımlaması bağlamında, kavramın

²⁵ Bu konuda bk. Osman Bayraktutan, “Tevbe Sûresi 31. Ayet Bağlamında Rabb Edinme Meselesi”, *İğdir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, 2017.

vahyi otoriterliği öne çıkmaktadır. Buna göre tevhid kavramı, Allah'ın otoritesinin teklifi anlamında insanın bütün gündelik yaşamına nüfuz eder. Nitekim tevhidin özünü oluşturan "Allah'tan başka ilah olmadığı" inancının, sırf monoteizm kavramını temellendirmek için sadece sayısal anlamda tek-tanrıcılık tanımının sınırlarına alınmadığı aşikârdır. Tevhid, esasen bütün evrendeki işleyişin, insana dair bireysel ve sosyal yaşamın "bir olan Allah merkezli" olarak inşasını gerektiren bir inancı ifade eder. İslam sahip olduğu bu tevhid kavramıyla Müslümanlara aslında bütün dinî geleneklerin yüzleşmek zorunda kaldığı dünyevileşme tehdidiyle de baş edecek bir referans noktası sunmaktadır. Zira tanrının sayısal birliğinden farklı olarak Allah'ın otoriter birliği inancı, sadece ibadet ya da sembolik dini davranışlarda değil, kültürden sanat, siyaset, ekonomi ve hukuka kadar, dünyevî yaşamın bütün kompartımanlarının meşruiyet temelini oluşturur. Örneğin sanat bağlamında L. I. Al Faruqi'nin ifadesi tam olarak bu meşruiyet ilişkisini tanımlamaktadır:

"İslam'ın sanat alanındaki atılımı, "la ilahe illallah" sözüne estetik bir ifade kazandırma arzusunun sonucudur. Muhtemelen İslami dünya görüşünün en dikkat çeken ve en kuşatıcı özelliği bu ifadede ve onun ilan ettiği tek tanrılı tevhid ilkesinde somutlaşmaktadır. Nitekim tevhid, diğer dinlerin monoteizminden özü itibariyle olduğu kadar vurgusu itibariyle de farklı olan yani İslam'a mahsus bir tek-tanrıcılık çeşididir."²⁶

Sonuç

Din bilimlerinin öne çıkardığı iki monoteist dinin mensupları olan Yahudi ve Hıristiyanlar Kur'an'da bâtil sayılan inançları nedeniyle küfür ile nitelenmiştir. Bu durumda Kur'an'a göre küfürle ilişkilendirilebilen "monoteizm" kavramının İslam dininin Allah'ın otoriter teklifi inancını bütünüyle karşıladığı söylenemez. Nitekim din bilimlerinde monoteist olarak nitelenen Yahudilik, dinin temelini oluşturan doktrin olarak İsrailoğulları etnisitesini ön plana çıkarmış ve teolojiden evren ve insan anlayışına kadar bütün öğretilerini buna göre inşa etmiştir. Dolayısıyla Yahudilik sayısal olarak tek-tanrılı bir din olarak tanımlansa da esasen etnosentrik temele dayanan bir dindir. Hıristiyanlık ise pek çok Kur'an ayetinde İsa Mesih'i tanrısallaştırıp teslis inancına sahip olmakla eleştirilmiştir. Bu dinî geleneğin merkezinde ise Kur'an'ın şiddetle reddettiği "ilahi oğul" sayılan Mesih inancı yer almaktadır. Buna göre İsrailoğulları etnisitesini merkeze alan Yahudilik ile kurtuluşu teslisin ikinci unsuru olan "ilahi oğul" Mesih merkezli Hıristiyanlık dinlerinin monoteizm olarak nitelenmesi, İslam'ın da bu monoteist tanıma dâhil edilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim İslam geleneğinin bu konuda kendisini tanımlamak için kullandığı merkezi kavram "tevhid" kavramıdır. Tevhid kavramı, monoteizm kavramının karşıtlık ilişkisiyle şekillendiği politeizm kavramından çok, Allah'a ortak koşmayı ifade eden şirk kavramına tezat teşkil etmektedir. Bu nedenle İslam inancında "Allah'tan başka ilah olmadığı" söylemi, politeizm kavramına karşıt bir monoteizm olarak değil şirk kavramına karşıt bir tevhid durumunu ifade etmektedir. Buna göre tevhid kavramı sadece Allah'ın ontolojik anlamda birliği yani sayısal bir değer olarak birliği değil, kendisine iman edenlerin yaşamı üzerinde otoriter birliği anlamına gelmektedir. Allah'a iman edenler için bu otoritenin kaynağı ise vahiydir. Bu halde tevhid kavramı Allah'ın vahyi otoritesinin teklifi anlamına gelmektedir. Burada Allah'ın vahyi otoritesinin teklifine vurgu yapılırken hiçbir aracı unsur ya da farklı otoritenin bir kutsiyet

²⁶ Lois Ibsen Al Faruqi, *Islam and Art* (İslamabad: National Hijra Council, 1985), 16.

temeli olmadığına işaret edilir. Nihayet modern din bilimleri monoteizmi politeizm kavramına göre tanımlarken, Kur'an'ın tevhid inancını şirk kavramına göre tanımladığı söylenebilir.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Makale yazarının dergideki rolü makalesinin değerlendirildiği süreç boyunca kaldırılmış, hakem süreci dergi politikası gereğince çift kör hakemlik formatında yürütülmüştür. / <i>The author's role in the journal was removed throughout the review process, and the review process was carried out in a double-blind review format in accordance with the journal policy.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Abbott, L. (ed.). *A Dictionary of Religious Knowledge for Popular and Professional Use*. New York: Harper&Brothers, 1875.
- al Faruqi, Lois Ibsen. *İslam and Art*. Islamabad: National Hijra Council, 1985.
- Alici, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018).
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yabudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*. Çev. H. Koyukan vd. Ankara: Ayraç, 1998.
- Bayraktutan, Osman. "Tevbe Süresi 31. Ayet Bağlamında Rabb Edinme Meselesi". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017).
- Cox, James L. *A Phenomenology of Indigenous Religions: Theory and Practice*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- el-İsfahani, Rağib. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra, 2012.
- Gnuse, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Hughes, Aaron W. *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008.
- Koch, Ulla Susanne. *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1995.
- MacDonald, Nathan. *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- McDowell, J. (ed.). *More Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Scriptures*. San Bernardino: Campus Crusade for Christ International, 1975.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Trans. S. Wilder. New York: Oxford University Press, 2019.
- Özkan, Cuma. "Çin Dinleri". *Dünya Dinleri*. Ed. Ş. Gündüz. İstanbul: MilelNihal, 2020.
- Peltola, Elizabeth. *A Short Guide to Islam: A Biblical Response to the Faith of Our Muslim Neighbors*. Brentwood: B & H Publishing, 2003.
- Schmidt, Wilhelm. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. Trans. H. J. Rose. London: Methuen & Co. Ltd., 1935.
- Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Siddiqui, Abdur Rashid. *Qur'anic Keywords: A Reference Guide*. Markfield: The Islamic Foundation, 2015.
- Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Sinanoglu, Mustafa. "Şirk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Smith, R. B. (ed.). *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March 1874*. London: Smith, Elder & Co., 1876.
- Thomas, Douglas E. *African Traditional Religion in the Modern World*. Jefferson: McFarland & Company, 2015.
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: MilelNihal, 2020.
- Wright, M. R. *Cosmology in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 1. İstanbul: Azim, 2015.