



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE METAFİZİK

Doktora Tezi

Şahin BAL

Çorum- 2025

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE METAFİZİK

Şahin BAL

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN

Çorum-2025



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : Şahin Bal
Numarası : 160170001
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Temel İslam Bilimleri Doktora Programı
Danışmanı : Doç. Dr. Şahabettin Ergüven
Tez Savunma Tarihi : 24.06.2025 **Saati**: 11.00
Tez Başlığı : Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Metafizik

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği'nin **22. maddesi** uyarınca, yapılmış olan tez savunma sınavı sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OY BİRLİĞİ** ile karar verilmiştir.

TEZ SAVUNMA SINAV JÜRİSİ		KARAR	
Ünvanı Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret
Prof. Dr. Gürkan Dağbaşı	Jüri Başkanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Doç. Dr. Şahabettin Ergüven	Tez Danışmanı	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Prof. Dr. Murat Özcan	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Prof. Dr. Yakup Çoştur	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Doktor Öğretim Üyesi Ceyhun Ünlüer	Üye	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Prof. Dr. Osman ÇUBUK
Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.



(İmza)

Şahin BAL

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE METAFİZİK

Adı SOYADI

Şahin BAL

ORCID: 000-0002-2326-4530

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Doktora Tezi

Haziran 2025

ÖZET

Bu araştırma, İslam öncesi ve İslam'ın doğuş döneminde yaşamış şair Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerindeki metafizik öğeleri konu etmektedir. Ümeyye bin Ebi's-Salt, İslam öncesinde putperestliği terk edip monoteist bir inanca geçen ve Hanif olarak nitelenen isimlerdendir. Onu diğer Haniflerden ayıran en belirgin özellik ise monoteist bir inanca sahip olmasına karşın İslam'a girmemiş olmasıdır. Bu yönden adının aykırı bir kişilik olarak kaynaklara yansıdığı görülür. Aynı kaynaklar, onun okuryazar, araştırmacı, bilgili ve kültürlü biri olduğu konusunda uzlaşım içerisindedir. İslam öncesi dönemde, Arap yarımadasında inanç ve düşünce alanında büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Yahudi ve Hıristiyanlığın etkisiyle, egemen dini anlayış olan putperestlik zayıflamaya başlamış ve Arap inancı monoteizme evrilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Arap metafizik düşüncesinin ve metafizik evren tasarımının da değişmeye başladığı görülür. Arap tarih teorisyenlerince Haniflik adıyla isimlendirilen inanç akımının temsilcileri, söz konusu değişimin görünür örnekleri olmuşlardır. Çoğunluğu aydın ve edip olan bu Hanifler, politik bir örgütlenme amacı gütmeseler de şiir ve hitabet sanatını kullanarak inançlarını Arap toplumu içerisinde yaymışlar ve Arap düşüncesi ve inanışının monoteizme evrilmesinde etkili olmuşlardır. Ümeyye bin Ebi's-Salt, Hanif olarak nitelenen isimlerin en ünlülerindendir. Şiir sanatını monoteizm çağrısında bir araç olarak kullanmıştır. Şiirlerinde Yahudi ve Hıristiyanlardan öğrendiği bilgilerin etkisiyle dönemindeki diğer şairlerin değinmediği konulara değinmiş ve geleneksel temalardan farklı içerikleri şiirlerinde işlemiştir. Şiirlerinde diğer şairlerden farklı olarak, metafizik unsurlara yer vermiş ve metafizik bir evren tasarımı gerçekleştirmiştir. Tezin amacı, şairin şiirlerinde geçen metafizik öğelerin tespiti ve bu öğeler üzerinden şairin metafizik evren tasarımının anlaşılmasıdır. Bu saptamalara geçmeden önce

şairin düşünce dünyasının daha iyi anlaşılabilmesi için yaşamı ile ilgili anlatılar değerlendirilmiş, yetiştiği kültürel ortamın sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca şiirlerinin içerik analizi yapılmış ve çizelge olarak gösterilmiş ve şiirleriyle ilgili olarak tartışmalı konulara ışık tutma çabası içerisine girilmiştir. Tez hazırlanırken genel olarak tanınan bir yöntem izlenmiş, kaynak taraması ve fenomenolojik okumalar yapılmış, içerik ve veri çözümlemesi yöntemleriyle çıkarımlarda bulunulmuş ve sonuçlara erişilmiştir. Şairin Arap yarımadasında bir kültürel değişim ve dönüşüm döneminde yaşadığının tespiti, kabile tutuculuğundan dolayı Müslüman olmaması ve bu şekilde ölmesi ulaşılan sonuçlardan bazılarıdır. Öte yandan şairin şiirleri içerik çözümlemesine tabi tutulduktan sonra Kur'an'ın esin kaynaklarından biri olduğu yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığının anlaşılması tezde ulaşılan diğer önemli sonuçlardan biridir. Bu çalışmanın, Arap dili, Arap Tarihi, Arap kültür tarihi, Arap Edebiyatı ve ilahiyat araştırmalarına katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kavramlar: Arap Edebiyatı, Cahiliye, Ümeyye bin Ebi's-Salt, Metafizik, Metafizik Evren Tasarımı.

Bilim Kodu: 60401

METAPHYSICS IN THE POETRY OF UMAYYAH IBN ABI'S-SALT

Şahin BAL

ORCID: 000-0002-2326-4530

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Doctor of Philosophy Thesis

May 2025

ABSTRACT

This research focuses on the metaphysical elements in the poetry of the poet Umayya bin Abi's-Salt, who lived in the pre-Islamic and Islamic era. Umayya bin Abi's-Salt is one of the Hanifs who abandoned paganism before Islam and converted to a monotheistic faith. The most prominent feature that distinguishes him from other Hanifs is that he did not convert to Islam despite having a monotheistic belief. In this respect, his name is reflected in the sources as a contrary personality. The same sources agree that he was a literate, researcher, knowledgeable and cultured person. In the pre-Islamic period, the Arabian Peninsula underwent a major transformation in belief and thought. With the influence of Judaism and Christianity, the dominant religious understanding of idolatry began to weaken, and the Arab faith evolved into monotheism. In this context, Arab metaphysical thought and the metaphysical design of the universe also began to change. The representatives of the belief movement called Hanifism by Arab historical theorists were visible examples of this change. Although these Hanifs, most of whom were intellectuals and intellectuals, did not aim for a political organization, they used poetry and oratory to spread their beliefs within the Arab society and were influential in the evolution of Arab thought and belief to monotheism. Umayya ibn Abi's-Salt is one of the most famous of the so-called Hanifs. He used the art of poetry as a tool in his call for monotheism. In his poems, with the influence of the knowledge he learned from Jews and Christians, he touched upon subjects that other poets of his time did not touch upon, and he treated different contents from traditional themes in his poems. Unlike other poets, he included metaphysical elements in his poetry and designed a metaphysical universe. The aim of the thesis is to determine the metaphysical elements in the poet's poems and to understand the poet's metaphysical universe

design through these elements. Before making these determinations, in order to better understand the poet's world of thought, narratives about his life were evaluated and the boundaries of the cultural environment in which he grew up were tried to be determined. In addition, the content of his poems has been analyzed and tabulated, and an effort has been made to shed light on controversial issues related to his poetry. While preparing the thesis, a diagnostic method was generally followed, a literature review and phenomenological readings were made, inferences were made, and conclusions were reached through content and data analysis methods. The determination that the poet lived in a period of cultural change and transformation in the Arabian Peninsula, his not being a Muslim due to tribal conservatism and his death in this way are some of the conclusions reached. On the other hand, after analyzing the content of the poet's poems, it was realized that the claims that he was one of the sources of inspiration of the Qur'an did not reflect the truth, which is one of the other important results reached in the thesis. This study is expected to contribute to Arabic language, Arabic history, Arabic cultural history, Arabic literature and theology studies.

Key Terms: Arabic Literature, Jahiliyyah, Umayya bin Abi's-Salt, Metaphysics, Metaphysical Universe Design.

Science Code: 60401

TEŞEKKÜR

Hitit Üniversitesi'nde çalışmaya başladığım günden beri bana desteklerini esirgemeyen, bilimsel sohbetlerle düşüncelerinden yararlandığım, tezin hazırlanışı sırasında büyük yardımları olan hocam ve danışmanın Doç. Dr. Şahabettin Ergüven'e; yine her konuda bana desteği olan, tezin düzeltilmesi ve düzenlenmesinde değerli okumaları ve yönlendirmeleriyle büyük katkı sağlayan Dr. Öğretim Üyesi Ceyhun Ünlüer'e; tezin oluşturulması ve yazılması sırasında düşüncelerinden, teşvik ve yönlendirmelerinden büyük yarar gördüğüm Prof. Dr. Yakup Çoştulu'ya; tez konusunu belirlerken literatür bilgisinden yararlandığım ve kaynaklara ulaşım konusunda destek olan Dr. Muhammed Rızq eş-Shoeir'e; yine kaynaklara erişim konusunda büyük yardımını gördüğüm değerli dostum Öğr. Gör. Zübeyt Nalçakan'a; tezin düzenlenmesi konusundaki destekleri ve arkadaşlığı için Dr. Öğretim Üyesi Ramazan Kılıç'a; bana Arapçayı öğreten hocalarım Prof. Dr. Emrullah İşler, Prof. Dr. Musa Yıldız'a; özellikle Arapça ve diğer bilimlerde ufkumu açan, bilimsel düşünmeyi öğreten hocam Prof. Dr. Mehmet Hakkı Suçin'e; özellikle yüksek lisans döneminde büyük iyilik ve yardımlarını gördüğüm, şahsıma desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Murat Özcan'a; sürekli görüş alışverişi yaptığım ve bilimsel sohbetlerinden büyük fayda gördüğüm Prof. Dr. İsmail Bulut, Prof. Dr. Selim Türcan, Prof. Dr. Cemil Hakyemez, Prof. Dr. Mehmet Azimli, Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Prof. Dr. İsrail Balcı, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. İlhami Güler, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e; destek ve teşviklerinden dolayı Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek'e ve Doç. Dr. Özden Kanter'e; yetişmemde büyük payları olan, hayatım boyunca örnek aldığım ve kişiliğimde babacan izlerini her zaman hissettiğim ilkokul öğretmenim Mustafa Sever'e, ortaokul Tarih öğretmenim Ali Okur'a, ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenim rahmetli Fatih Menderes Bilgili'ye, lisede tarih öğretmenim olan Prof. Dr. Fahri Yetim'e teşekkürü bir borç bilirim.

Şahin BAL

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR	viii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar DİZİNİ	xi
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN YAŞAMI

1. Ailesi ve Yetiştığı Çevre	6
1.1.1. Ailesi ve Kısaca Yaşam Öyküsü	6
1.1.2. Tâif Kenti	10
1.1.3. Sakîf Kabilesi	15
1.2. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Yaşadığı Kültür ve İnanç Ortamı	18
1.2.1. İslam Öncesinde Arap Yarımadasının Jeopolitik ve Sosyoekonomik Durumu	18
1.2.2. Yaşadığı Çevrenin Kültürel Durumu	24
1.2.3. Yaşadığı Çevrenin İnançsal Durumu	27
1.3. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Ticari Yolculukları, Kültürel Birikimi ve Dini İnanççı	35
1.3.1. Ticari Yolculukları ve Diyalogları	36
1.3.2. Kültürel Birikimi	37
1.3.3. Dini İnanççı	39
1.3.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt Hakkındaki Olağanüstülük Anlatıları	44
1.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Yaşamı ve Kişiliğiyle İlgili Anlatıların Değerlendirilmesi	46

2. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN EDEBİ KİŞİLİĞİ VE ŞİİRLERİ

2. 1. Edebi Kişiliği	48
2.2. Divanı ve Şiirlerinin Kaynakları	55
2.2.1. Mevcut Divanı Hakkındaki Bilgiler	56
2.2.2. Ümeyye'nin Şiirlerinin Geçtiği Kaynaklar	57
2.3. İçerik ve Üslup Özellikleri.....	60
2.3.1. İçerik Özellikleri	61
2.3.2. Ümeyye'nin Şiirinin Dilsel, Biçemsel ve Sanatsal Özellikleri	72
2.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinin İntikal Sorunu ve Gerçekliği Konusundaki Tartışmalar.....	79
2.5. Ümeyye'nin Şiirlerinin Kur'an-ı Kerim'le Benzeşmesi Konusundaki Tartışmalar.....	88

3. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE METAFİZİK

3.1. Metafizik Kavramına Genel Bir Bakış	99
3.2. Görünmeyen Evren ve Görünmeyen Varlıkların Bilgisi Olarak Metafizik.....	102
3.3. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiileri ve Metafizik	108
3.4. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Metafizik Ögeler	110
3.4.1. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Varlık Anlayışı	111
3.4.2. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Tanrı İnancı ve Algısı	117
3.4.3. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Melekler	122
3.4.4. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Ölüm Fenomeni ve Felsefesi.....	126
3.4.5. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Ölümünden Sonraki Yaşam	130
3.4.6. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Diğer Metafizik Ögeler	135
SONUÇ/SONUÇ VE ÖNERİLER	137
KAYNAKÇA	145

TABLULAR DİZİNİ

Tablo	Sayfa
Tablo 1. Şairlerin Şiirlerinin Yer Aldığı Eserler	58
Tablo 2. Şairlerin Kaynaklarda Bulunan Beyit Sayısı	59
Tablo 3. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinin İçerdiği Temalar	61



KISALTMALAR

Kısaltmalar

C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
s.	Sayfa
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

İslam öncesi Arap edebiyatı önemli bir çalışma alanı olarak araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Zira insanlık tarihinde büyük bir inanç ve düşünce devrimi yaratan İslam öğretisinin anlaşılmasında öncesindeki kültürün bilinmesi toplumun İslam'la birlikte nereden nereye geldiğinin görülmesi açısından değerli kabul edilmiştir. Bu anlamda İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü araştırmalarının Arap dili ve İslam bilimleri açısından ayrı bir önemi olmuştur.

İslam'ın doğuşunu izleyen yüzyıllarda Arapların politik merkezinin Hicaz bölgesinden Suriye ve Irak bölgesine yani Mezopotamya'ya, kısmen de İspanya'ya taşınmış olması nedeniyle Arap-İslam kültürünün gelişiminin ve evrenselleşmesinin, bütün dünyayı etkileyen bir uygarlık düzeyine erişmesinin bu coğrafya üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir. Arapların İslam'dan sonra geniş bir coğrafyayı fethetmesine bağlı olarak yaşadıkları politik büyüme değişik inanç ve kültürlerin kaynaşmasını beraberinde getirmiş, bu çok unsurlu ortamda Arap düşüncesinde Arap olmayan kitlelerin de katkısıyla büyük bir ilerleme yaşanmıştır. (Kahyaloğlu, 2021, s. 387; Hourani, 2016, s. 49; Huart, 1971, s. 75) Bu kültürel, sosyal ve politik büyümenin Arap düşüncesinin zenginleşmesine ve evrensel bir uygarlık düzeyine erişmesine olumlu katkılarının yanında sosyal, kültürel, dilsel hatta kökensele anlamda birçok sorunu da beraberinde getirdiği görülmüştür. Özellikle Emevî ve Abbasiler döneminde zaman zaman yaşanan politik başkaldırmalar ve isyan hareketleri söz konusu sorunların dışavurumu olarak değerlendirilebilir.

İslam dininin, Arap toplumu için köklü bir sosyal dönüşüm meydana getirdiği bilinmektedir. Zira daha önce kabileler halinde ve politik birliktelikten yoksun bir şekilde yaşayan Araplar, ortak bir inanç ve ülkü etrafında birleşerek teşkilatlı bir ulus yapısına kavuşmuştur (Abboud, 1971, s. 47). Elbette bu durum gerçekleşirken büyük sorunlar ve istikrarsızlıklar yaşanmıştır. Çünkü toplumların yaşamındaki büyük değişikliklerin sıkıntılı bir biçimde gerçekleştiği ve zaman aldığı bilinmektedir. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra halifeleri döneminde yaşanan iç karışıklıklar, isyanlar, iç savaşlar hatta Emevî ve Abbasi dönemlerinde yaşanan istikrarsızlıklar söz konusu değişimin yarattığı sancılar olarak görülebilir.

Arap tarihinde Emevîler eliyle politik otorite merkezinin Arap yarımadasından Mezopotamya'ya intikal etmesinden sonra bu bölgede Arap-İslam kültürünün baskın olduğu bir kültürel kaynaşmanın yaşandığı, odağında İslam öğretilerinin bulunduğu kozmopolit bir dünya görüşünün geliştiği bilinmektedir. Bu coğrafya farklılaşmasının yanında yaşanan kültürel gelişmelere paralel olarak zamanla Arap dilinde birtakım değişiklikler yaşanmış özellikle Mezopotamya bölgesinde yaşayan Müslümanların İslam'ın kurucu metni olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması konusunda büyük sorunlar yaşadıkları görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'in derlenip yazıya geçtiği dönemde Arap yazısında nokta ve harekenin bulunmaması nedeniyle ayetlerin nasıl okunup anlaşılacağı bu sorunların başında gelmiştir (Goldziher, 2016, s. 93). Bu bağlamda Arap dilbiliminin ortaya çıkmasındaki temel etkenin Kur'an-ı Kerim'in anlaşılma

sorunu olduğu söylenebilir. Bu soruna Hz. Muhammed'in nakledilen sözlerinin anlaşılma ihtiyacı eklenince dil çalışmalarına duyulan gereksinim artmıştır.

Kur'an-ı Kerim ve hadislerin doğru anlaşılması için bir sözcük külliyatı oluşturma ihtiyacı duyan dilciler İslam'ın doğuş dönemi ve İslam'dan önceki Arap sözlü kültür öğelerini derleyip yazıya geçirmişlerdir. Rivayetlerin yazıya geçirilmesine dayalı bu derleme ve kayıt dönemine "tedvin çağı" adı verildiği bilinmektedir (Efendioğlu, 2011, s. 267). Bu tedvin döneminde dil malzemesi olarak derlenen edebiyat ve kültür öğeleri arasında şiir, hikmetli sözler, atasözleri, nasihatler ve vasiyetler gibi türler bulunmaktadır. Özellikle İslam öncesi Arap şiiri bu dönemin dil çalışmaları açısından en önemli kaynaklardan biri olmuştur. İslam öncesinde şiirin yaygın olması, şiirleri söyleyen şairlerin itibarı, şiirlerin ortak vezin ve anlaşılır bir dille söylenmiş olması yönündeki bilgiler dil malzemeleri arasında eski şiirin önemini arttıran nedenler olarak kabul edilebilir.

Cahiliye çağı adıyla terimleşen İslam öncesi dönemden aktarılan şiirler Arap dilbilimcileri, sözlükçüleri, tefsir ve hadis bilginleri (Bulut, 2005, s. 213) için kuramalarını oluşturmalarında büyük bir rol oynamış ve dil malzemesi ihtiyacını önemli ölçüde gidermiştir. Diğer yandan Cahiliye şiirlerinin özellikle Emevî, Abbasi dönemlerinde hatta Endülüs'te klasik Arap şiir geleneğinin, edebi eleştiri kültürünün ve edebi estetiğin oluşmasında temel teşkil ettiği söylenebilir. Otantikliği konusundaki eleştiri ve tartışmaları bir yana bırakırsak Cahiliye şiirinin Arap-İslam kültürünün oluşmasına büyük bir katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Cahiliye çağından şiirleri aktarılan şairlerin en önemlilerinden ve ünlülerinden biri Ümeyye bin Ebi's-Salt olmuştur (Kılıç, 2019, s. 13; Akarius, 2023, s. 34). Kaynaklarda yaşamı hakkında sınırlı bilgilerin olmasına ve diğer Cahiliye şairlerine oranla daha az şiiri aktarılmış olmasına karşın Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın adına pek çok edebi eleştiri ve tabakât kitabında, tarih ve siyer rivayetlerini derleyen eserlerde hatta tefsirlerde rastlanmaktadır (el-Mevsû'atü'l-Arabiyye, 2023). Tâif kentinde yaşayan Sakîf kabilesine mensup olan şairin Cahiliye döneminde ünlü bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Hem İslam öncesi dönemi hem de İslam'ın doğuş dönemini yaşamış bir kişidir. Fakat ününün kaynağı Muallaka şairleri gibi şiirinde söz, sanat, ritim, söylem ustası olması değil, şiirinin içeriğinde çağdaş şairlerden farklı temalar kullanması, farklı anlamlar yaratması olduğu söylenebilir. Çünkü şairin intikal eden çoğu şiiri inanç ve felsefe içeriklidir. Öte yandan kendisinin putperest kültür içerisinde tek tanrı inancını benimsemesi ve etik bir yaşam sürmesi buna karşın Müslüman olmayı kabul etmeyip karşısında durması ve bu hal üzerine ölmesi gibi durumların şairin ününü arttıran etkenler olarak düşünülebileceği gibi hakkında pek çok tartışmaya ve yoruma neden olduğu da görülür (Avd, 2023).

Cahiliye şiirlerinin dönemin dini inancını yansıtmadığı konusunda pek çok yorumun yapıldığı bilinmektedir (Yalar, s. 25). Söz konusu şiirlerde putperest inancı ve kültürüne ait unsurların az olması nedeniyle bu şiirlerin yazıya geçirilirken sansüre ve değişikliğe uğradığı hatta bütünüyle sonradan üretildiği yönünde varsayımlar üretilmiş, eleştiriler getirilmiştir (Bulut, s.

232). Bu görüşlerin haklılık payı yüksektir fakat yazıya geçirilen sözlü kültür ürünlerinin bu tür değişikliklere uğraması bütün toplumlarda tanık olunan bir durumdur. Eski kültürün öğelerinin yeni kültürün düşünce ve inanç ölçütleriyle yazıya aktarıldığı bir ortamda yeni düşünüş biçiminin süzgecinden geçirilmesi doğal ve anlaşılır bir durumdur. Bu bağlamda Cahiliye şiirlerinin ve diğer sözlü kültür dönemi öğelerinin öz olarak dönemin kültürüne ve toplumsal yapısına ait olduğunu söylemek mümkündür. İslam bilimlerinin söylemiyle tedvin döneminde yazıya geçirilen kültürel öge aktarımları “lafız itibariyle” olmasa da “mana olarak” eski kültürün ürünleri olarak görülebilir.

Cahiliye çağından aktarılan kültür ürünleri içerisinde Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın şiirlerinin özgün içeriğiyle fark yarattığı söylenebilir. Şairin tek tanrı inancına dayanan görüşlerini, Kur’an’ın üslubunu andıran bir üslupla, Kur’an’ın konularına benzeyen konuları işleyerek ifade etmesi onun şiirlerini farklı kılan unsurlar arasında yer alır (Selman, 2006, s. 115).

Ümeyye’nin şiirlerinde yoğun olarak Allah ve meleklerden bahsettiği göze çarpar, görünen doğanın olayları arkasında görünmeyen öznelerin bulunduğu ilişkin inancının güçlü olduğu sezilenir. Dolayısıyla şiirlerinde inançlarını metafizik bir evren tasarlayarak dile getirildiği görülür. İnanç içerikli şiirler söylemesi ve şiirlerinde metafizik varlıklardan söz etmesi bakımından yaşadıkları doğayı abartısız ve gerçekçi betimlemelerle anlatmalarıyla ünlü Cahiliye şairlerinden farklıdır. Bu bağlamda şairin şiirlerinde işlediği metafizik unsurlar yaşadığı dönemin şiir konularından farklı görülmüş ve tezde araştırma konusu olarak seçilmiştir.

Bu tezin amacı Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın şiirlerinde tema olarak işlediği metafizik öğelerin tespiti ve bu tespiti bağlı olarak şairin şiirlerinde işlediği metafizik evren tasarımının anlaşılmasıdır. Şairin metafizik dünyasını oluşturan etkenlerin saptanması için yaşam öyküsü ve yetiştiği çevresel koşulların, kültürel birikimi ve düşünce yapısının kökleri tezin alt problemleri kapsamında incelenmiştir. Diğer yandan pek çok tartışma yarattığı bilinen şiirlerinin genel olarak içerikleri saptanmış, bu konuda net bir çizelge çıkarılma çabası gösterilmiştir. Bu bağlamda yapılan tez çalışması Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın yaşamından, yetiştiği ortamdan, genel olarak şiirlerinin özelliklerinden, şiirlerinde kullandığı metafizik temalara doğru bir sıralama izlemiştir.

Tez kapsamında Ümeyye bin Ebi’s-Salt kimdir, nasıl bir ortamda yetişmiştir, şiirlerinin genel içeriği nedir, otantikliği ve Kur’an-ı Kerimle benzeşmesi ne düzeydedir, şiirlerinin otantiklik düzeyi nedir, şiirlerinde kullandığı metafizik unsurlar nelerdir ve nasıl bir evren tasarımı kurgulamıştır gibi sorulara yanıt bulma çabası gösterilmiştir.

Tez hazırlanırken fenomenolojik okumalar yapılmış, betimsel ve tanısal bir yöntem izlenmiştir. Kaynak taraması, veri analizi, içerik çözümlemesi gibi teknikler kullanılmış, elde edilen bulgularla sonuçlara ulaşılmıştır. Tez çalışmasında genel olarak anlamacı, yorumlayıcı ve eleştirel bir paradigma seçilmiştir. Çünkü Ümeyye’nin yaşamı, inancı ve şiirleri ile ilgili olarak

kaynaklarda birbirinden farklı anlatı, bilgi ve yorumlar yer almaktadır. Bu anlatı, bilgi ve yorumlar eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiş, şairin yaşamı, inancı, kişiliği konusunda gerçekçi ve nesnel bir çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Şiirlerindeki metafizik öğelerin saptanması ve şiirlerdeki metafizik evren tasarımının anlaşılması için anlamacı ve yorumlayıcı bir yaklaşım seçilmiştir. Tez çalışması kapsamında Ümeyye'nin yaşamı ve şiirleriyle ilgili bilgi içeren Arapça klasik eserlerin önemli bir bölümü incelenmiş, modern dönemde yapılan çalışmalar taranarak veriler toplanmıştır. Ayrıca günümüzdeki divanında yer alan bütün şiirleri Türkçeye çevrilmiş şiirlerinin genel içeriği, edebi kişiliğiyle ilgili saptamalar yapılmış, şiirlerindeki metafizik unsurlar anlaşılmaya çalışılmıştır.

Tez giriş ve üç bölüm halinde planlanmış ve tamamlanmıştır. **Giriş** bölümünde araştırmanın amacı ve tekniklerinden söz edilmiştir. **Birinci bölümde** Ümeyye'nin yaşamı ve ailesine ilişkin bilgiler verilmiş, yetiştiği kültürel ortamın özelliklerine değinilmiş, yaşamı ve inancıyla ilgili tartışmalı olan anlatılar değerlendirilmiştir. **İkinci bölümde** şairin edebi kişiliği ve şiirleri üzerinde durulmuş, mevcut şiirlerinin içerikleri çıkarılmış ve çizelge olarak gösterilmiştir. Ayrıca bu bölümde Ümeyye'nin şiirleriyle ilgili tartışmalara değinilmiş ve bu tartışmaları yaratan ve doğru anlaşılmadığı düşünülen konulara ışık tutulmaya çalışılmıştır. **Üçüncü bölümde** Ümeyye'nin şiirlerinde araştırdığımız metafizik temellendirilerek şiirlerinde geçen metafizik unsurların tespitine geçilmiş ve şairin metafizik evren tasarımı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın klasik dönemde yazıya geçirilmiş bir divanının olduğu rivayeti varsa da söz konusu divanın el yazması nüshasına rastlanamamıştır (el-Cubeylî, 1998, s. 13). Şairin mevcut divanı, şiirleri konusunda araştırma yapan Arap ve Batılı bilginler tarafından tefsir, hadis, siyer gibi İslam bilimleri kaynaklarıyla tarih, edebiyat tarihi, şiir eleştirisi kitaplarında kendisine izafe edilen şiirlerin derlenmesi yöntemiyle oluşturulmuştur. Bu bağlamda, Ümeyye'ye ait olduğu belirtilen şiirler üzerine dört farklı derleme çalışmasının yapıldığı, bunlardan biri şerh niteliği taşıdığı görülmüştür. Derleme çalışmasını yapan isimler Luis Şeyhû, Edmund Power, Frederich Shulthess ve Abdulgafûr el-Hadîsî'dir. el-Hadîsî (2009) bu şiirlerin ilk kez şerhini yapan isimdir. Yapılan diğer çalışmalar bu dört temel derlemeye ekleme niteliğindedir. Bu konudaki ayrıntılar tezin ikinci bölümünde sunulmuştur.

Tez hazırlanırken söz konusu koleksiyonlar incelenmiş ve hepsinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Ancak tez kapsamında temel kaynak olarak başvuru çalışması Behcet Abdulgafûr el-Hadîsî'nin 1991 yılında yayımladığı, Ümeyye'nin şiirlerinin tamamını içeren "Ümeyye bin Ebi's-Salt hayâtuhu ve eş'âruhu" adlı eseri olmuştur. Bu çalışmanın yeğlenmesindeki temel neden Arap bilim otoritelerince belirtilen sağlam ve bilimsel bir yöntemle hazırlandığına ilişkin kanaattir (el-Cubeylî, s. 14). Nitekim söz konusu kitap Irak Cumhuriyeti Basın ve Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır. Ayrıca eserde yazarın beyitleri diğer derleme sahiplerine göre daha tertipli ve anlaşılır bir şekilde düzenlediği görülmüştür. Tez hazırlanırken el-Hadîsî'nin çalışmasındaki şiirlerin tamamı Türkçeye

çevrilmiş ve içerik incelemesi çeviriler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Söz konusu şiirlerin çevirisinin tez çalışmasından sonraki dönemlerde yayımlanması planlanmaktadır.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Metafizik başlığıyla yapılan bu çalışma şairin şiirlerindeki metafizik öğelerin saptanması, metafizik varlık ve evren tasarımıyla anlaşılmasıyla sınırlı tutulmuştur. Şairin yaşamına ve yetişme ortamına ilişkin bilgiler şairin düşünce ve inanç dünyasını oluşturan etkenler kapsamında araştırılmış, değişik makale ve kitaplarda şiirlerinden alıntılar yapıldığı görüldüğünden şiirlerinin içerik çizelgesi çıkarılmıştır. Şiirlerinin edebi sanatlar, belagat ilimleri açısından incelenmesi, ayrıntılı üslup incelemesi gibi konular kapsamın dışında tutulmuştur.

Öte yandan çalışmada şairin şiirleriyle Kur'an ifadelerinin benzeşmesi yönündeki tartışmalara da yer verilmiştir. Bunun nedeni söz konusu tartışmalardaki yanlış anlaşılabilirliği gidermek için konuyu saptayıp değerlendirmektir. Fakat Ümeyye'nin inanç içerikli şiirlerinin Kur'an ifadeleriyle içerik ve üslup yönünden karşılaştırılması daha kapsamlı bir araştırma konusu olabilir, tezimizin bu tür bir çalışma için fikir vereceği düşünülmektedir.

Kaynaklarda Ümeyye'nin Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarını okuduğu, bu dinlerin inanç ve kültürlerinden etkilendiği yönünde bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler kapsamında Ümeyye'nin düşünce ve inanç köklerinin saptanması amacıyla şiirleriyle Tevrat ve İncil gibi kanonik, Midraş Rabbah ve Haggada gibi apokrif kutsal metinler arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılabilir.

Türkiye'de Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleriyle ilgili olarak doktora düzeyinde ilk tez olma özelliği taşıyan çalışmamızın Arap dili ve edebiyatı, Arap kültür tarihi ve ilahiyat araştırmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN YAŞAMI

1.1. Ailesi ve Yetiştığı Çevre

1.1.1. Ailesi ve Kısaca Yaşam Öyküsü

Ümeyye bin Ebi's-Salt, İslam öncesi Arap toplumuna ilişkin adı, yaşamı ve şiirleri sonraki dönem kuşaklara aktarılan ve yazıya geçirilen önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Adı çeşitli rivayet, siyer, tefsir ve hadis kitabının yanı sıra edebiyat, tarih ve şiir derlemesi kitaplarında da geçmekte, kişiliğinden, yaşamından ve şiirlerinden söz edilmektedir. Kaynaklar şairin yaşamına ilişkin sınırlı bilgiler içermekle birlikte bu bilgilerin daha çok şairin bilge kişiliği, yolculukları ve şiirleriyle ilgili olduğu görülmüştür. Doğum yılı net olarak bilinmeyen Ümeyye'nin miladi 6. yüzyılın sonlarına doğru doğduğuna dair çıkarımlar bulunmaktadır (Göçemen, 2022, s. 302).

Şairin tam adı kaynaklarda değişik sıralamalarla sunulmuştur. el-Hadîsî (2009, s. 47), Bâbetî (1996, s. 30), İbn-i Kesîr (2003, s. 104) ve el-İsfahânî (2008/b, s. 96)'ye göre Ümeyye'nin gerçek adı Abdullah'tır ve ad sıralaması Ümeyye bin Ebi's-Salt Abdullah bin Rebîa bin Avf bin Gıyra bin Kusay biçimindedir. ed-Dinevrî (1997)'nin sıralamasında Abdullah adı geçmez, Ümeyye bin Ebi's-Salt bin Ebî Rebîa bin Abdi Avf bin Ukde bin Kusay'dır (s. 335). Bu sıralamayı Ümeyye bin Ebi's-Salt bin Rebîa bin Ukde bin İzze bin Avf bin Sakîf (el-Emân,2023), Ümeyye bin Ebi's-Salt Abdullah bin Rebîa bin Avf es-Sekafi (el-Bağdadî, 1982, s. 247), Ümeyye bin Ebi's-Salt bin Rebîa bin Avf bin Sakîf (el-Kuraşî, s. 407), Ümeyye bin Ebi's-Salt Abdillan bin Rebîa bin Avf bin Ukde bin Anze bin Kays bin Sakîf (Senâ, 2004, s. 33; Göçemen, s. 302) biçiminde veren kaynaklar da mevcuttur. Bu sıralamalar incelendiğinde bazı isimlerin farklılık gösterdiği göze çarpar, bu durum söz konusu bilgilerin yıllarca yapılan sözlü aktarımlardan sonra yazıya geçirildiği için sözlü aktarımın doğası gereği bir takım eksilme ya da eklemelere uğramış olabileceğini düşündürmektedir. Ancak rivayetçiler Ümeyye'nin o dönemde Tâif kentinde doğduğu ve kentin yerleşik topluluğu olan Sakîf kabilesinden olduğu konusunda uzlaşmışlardır, bu nedenle soyunun kabilenin dip atası Kusay'a bir şekilde uzatıldığı görülür. Yine kaynaklar Sakîf adının dip ata Kusay bin Münebbih'e verilen lakap olduğu konusunda hemfikirdir.

Sıralamalarda dikkat çeken diğer bir konu Abdullah ismidir. Kimi kaynakta şairin asıl adının Abdullah olduğu belirtilirken, kimi kaynakta ise babasının adı olarak geçmektedir. Şairin asıl adını Abdullah olarak veren kaynaklarda Ümeyye isminin niçin verildiğine ya da şairin Abdullah bin Ebî Rebîa olarak değil de Ümeyye bin Ebi's-Salt olarak ünlendiğine ilişkin herhangi bir açıklama, bilgi ya da yorum bulunmamaktadır. Bu bağlamda Abdullah ismini şairin gerçek adı olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı biçimde değinileceği gibi monoteist bir inanca sahip olmakla ünlünen şairin Abdullah

ismini inancının gereği kullanmaya başladığı ya da kendisine başkaları tarafından bir lakap olarak verildiği düşünülebilir. Nitekim Ümeyye ile aynı dönemde yaşamış olan Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettikten sonra monoteist inançla örtüşmeyen pek çok ismi Abdullah ya da Abdurrahman gibi tek tanrı inancını çağrıştıran isimlerle değiştirdiği bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında Abdullah ya da Abdurrahman gibi isimlerin İslam'dan sonra olduğu gibi İslam öncesi Arap toplumunda tek tanrı inancını simgeliyor olması muhtemeldir. Abdullah adının şairin baba adı olma olasılığı da vardır ama yalnızca birkaç kaynaktan geçtiğinden bu olasılık güçsüz görünmektedir.

Kaynaklar şairin Hevâzin ya da İyâd kabilesine dek uzanan ataları, çoğu şiiri, ticaret yolculukları ve yaşadığı pek çok olağanüstü olay hakkında birtakım ayrıntılar içermesine karşın genel olarak yaşam öyküsü ve yetişmesiyle ilgili bilgiler sınırlıdır (el-Mevsû'atü'l-Arabiyye, 2023). Fakat Sakîf kabilesi içerisinde saygın bir ailenin üyesi olarak Tâif'te doğduğu ve bu kentte yetişip yaşadığı anlaşılmaktadır (Senâ, s. 35). Babası Ebu Rebîa, Ebu's-Salt künyesiyle ünlenmiştir fakat es-Salt adında bir çocuğunun olduğuna ilişkin bir bilgi yoktur. Bu yüzden "parlak kılıç sahibi" ya da "ustası" anlamına gelen Ebu's-Salt adının kendisine kılıç kullanımındaki becerisi ve ününden dolayı verildiği düşünülmektedir (el-Hadîsî, s. 48). Anlatılara göre babası da bir şairdi, 572 yılında Habeşlilere karşı zafer kazanan Persleri ve onların desteğiyle Yemen kralı olan Seyf bin Yezzen'i kutlamış, onlar için övgü şiirleri söylemiştir (Ali, 1993/b, s. 752).

Ümeyye'nin annesi Rukayye binti Abdışems bin Abdimenaf'tır, Mekkelidir ve Kureyş kabilesindedir (Senâ, s. 35). Ümeyye'nin ailesiyle ilgili bilgi içeren bütün kaynaklar annesinin Kureyş'ten Abdışems adında birinin kızı olduğu konusunda ittifak halindedir. Abdışems adının Emevî ailesinin dip atası sayılan Abdışems bin Abdimenaf olduğu bilinmektedir. Ancak bu şahsiyet Ebu Süfyan'ın dedesi Ümeyye'nin babasıdır. Ebu Süfyan'ın 567 yıllarında doğduğu bilindiğinden Ümeyye'nin annesi Rukayye'nin babası Emevîlerin dip atası sayılan kişi olması tarihsel açıdan mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Rukayye'nin babası Abdışems bin Abdimenaf'ın Emevî ailesinin de kökeni olan Abdışemsoğulları'ndan İslam'ın ortaya çıkışından önce yaşamış bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ümeyye'nin Kureyş kabilesiyle ve özellikle Emevî ailesiyle yakın bir akrabalık ilişkisi bulunmaktadır. Zira Ümeyye'nin yaşamına ilişkin pek çok anlatının Ebu Süfyan kanalıyla aktarılmış olması bu düşüncüyü desteklemektedir. Ümeyye'nin anne tarafıyla ilgili bu ayrıntıya ve yapılan değerlendirmeye çalışmanın ilerleyen aşamalarında yeniden değinilecektir.

Eşi Ümmü Habib binti Ebi'l-Âs'tır (el-Cubeylî, s. 8; el-Hadîsî, s. 49; Senâ, s. 35). Eşinin ailesi ve kökenine ilişkin kaynaklarda ayrıntılı bilgi yoktur. Fakat Ümeyye'nin kayınbabası olan Ebu'l-Âs'ın Mekke'de Emevî ailesinin dip atası Ümeyye bin Abdışems'in oğlu Ebu'l-Âs olma olasılığı söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Ümeyye'nin kayınbabası Ebu Süfyan'ın amcası olmaktadır. İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi Ümeyye'nin kabilesi Sakîf ile Emevîlerin İslam öncesinde ve sonrasında yakın ekonomik ve politik ilişkileri olmuştur. Özellikle İslam'dan

sonra ve Emevî egemenliği döneminde Sakîflilerin Emevîleri desteklemesi aralarındaki akrabalık bağının bir göstergesi olabilir. Yine Ümeyye'nin yaşamına ilişkin anlatıların büyük bölümünün Ebu Süfyan kanalıyla gelmesi Ümeyye'nin eşinin de Kureyş ve Emevî ailesine mensup olduğunu düşündürmektedir. Zira Ebu Süfyan'ın halalarından, kız kardeşlerinden ve kızlarından kimilerinin Sakîflilerin ileri gelenleriyle evli olduğu bu yüzden Ebu Süfyan'a "Sakîf'in Dayısı" lakabı takıldığı anlatılara yansımıştır. (Aycan, 1995, s. 218)

Ümeyye'nin el-Kâsım, Rebîa, Amr ve Vehb adında dört oğlu olduğu bilinmektedir (el-Hadîsî, s.49; Senâ, s. 35; el-Cubeylî, s. 8; el-İsfahânî, 2008/b, s. 96). Anlatılarda oğullarından el-Kâsım ve Rebîa'nın da babaları gibi birer şair olduğu bilgisi bulunmaktadır. Ayrıca bazı kaynaklar oğlu Vehb'in de bir şair olduğunu, katledilen Halife Osman için bir ağıt söylediğini aktarmaktadır (el-Belâzurî, 1996, s. 422; Senâ, s. 35). Rivayetlerde yer alan bilgilere göre Ümeyye'nin iki kızı vardır ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan etmesinden (610) kısa bir süre sonra iki kızıyla birlikte Yemen'e gitmiş, bir müddet orada yaşadktan sonra kızlarını bırakarak Tâif'e dönmüştür (el-İrâkî, 2023; el-İsfahânî, 2008/b, s. 104). Öte yandan Huzeyl adında bir erkek kardeşi Tâif'in kuşatılması sırasında Müslümanlarca öldürülmüştür (el-İrâkî, 2023). Ayrıca Ümeyye'nin el-Fârîğa adında bir kız kardeşi olduğu bilgisi de rivayet edilmiştir. el- Fârîğa Tâif'in fethinden sonra Hz. Muhammed'le görüşmüş, akıllı ve iffetli tavrıyla onun takdirini kazanmıştır (el-Hadîsî, s. 49; Senâ, s.35; el-Cubeylî, s. 8).

Ümeyye'nin künyesi kaynaklarda Ebu'l-Kâsım, Ebu Osman ve Ebu'l-Hakem olarak geçmektedir (el-Askalânî, 1992; s. 251; el-Hadîsî, s. 49). Ebu Osman ve Ebu'l-Hakem künyeleri Ümeyye'nin Osman ve el-Hakem adında iki oğlunun daha olma olasılığını ortaya çıkarmış ve kimi kaynak bu olasılıktan söz etmiştir (el-Hadîsî; s. 49, Senâ; s. 35). Fakat İbn-i Kesîr (2003) el-Kureşî *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın İslam'dan önce Suriye'nin Dımaşk kentine gelip yerleşen Ebu'l-Hakem künyeli Sakîf kabilesinden bir şair olduğu rivayetini aktarmıştır (s. 304). Bu bilgi gerçekten önemlidir çünkü Suriye'de yaşamış olma olasılığı inancını, kültürel etkilenimleri ve birikimini, monoteist olmasına karşın İslam'ı kabul etmemesini ve şiirlerinde kullandığı sözcükler gibi pek çok konuyu açıklayan niteliktedir. Ancak bu rivayetin başka kaynaklarda yer almaması şairin Suriye'de yaşama olasılığını güçsüzleştirmiştir. Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili pek çok tartışmalı durumu açıklayabilecek bir olasılık olmasına karşın kaynaklar genel olarak şairin Tâif ve çevresinde yaşadığını bildirdiğinden çalışma bu bilgi üzerine devam edecektir, fakat bu olasılık da dikkate alınacaktır.

Şimdiye dek verilen bilgiler özetlenecek olursa öncelikle şairin Tâif kentinde doğduğu ve Sakîf kabilesinden olduğu konusunda kaynakların ittifak ettiği söylenebilir. Anne tarafından Mekke'deki Kureyş kabilesiyle akraba oluşuyla dört oğlunun ve iki kızının olduğu kesindir. Bunun dışında iki oğlunun daha olma ihtimali vardır. Babası Ebu's-Salt Sakîf içerisinde saygın biridir ve Ebu's-Salt ailesi kabile içerisinde sözü geçen bir ailedir (İşrâqâ, 2014, s. 272). Öte yandan aktarılan bilgilere göre şairin şiirle ilgisi olan bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Zira babasının, kendisinin ve oğullarından kiminin şair olduğu konusunda kaynaklar ittifak

etmiştir. Kaynaklarda yer alan diğer bilgilere göre Ümeyye'nin ailesi kültürlüdür ve şiirle ilgilendiği için fesahat sahibidir. Dolayısıyla Ümeyye'nin fesahati ve şiiri ailesinden öğrenip sürdürdüğü açıktır.

Kaynaklar sınırlı bilgiler içerse de Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Sakîf kabilesinin bir üyesi olarak büyük olasılıkla miladi 6. yüzyılın sonlarına doğru Tâif kentinde doğduğu ve bu kentte yetiştiği kabul edilmektedir. Yaşamını genel olarak Tâif merkezli sürdürdüğü varsayımından yola çıkarak İslam öncesi ve İslam'ın doğuş dönemine tanıklık ettiği söylenebilir. Şairliğinin yanında yaşamını ticaret yaparak kazandığı bilinmektedir (Yüksel, 2022, s. 544; Tüccar, 2012, s. 304; Selman, s. 409). Bu arada sıklıkla Mekke'ye gidip gelmiş ve Abdullah bin Cud'ân gibi Kureyş soylularıyla dostluklar kurmuştur. Öte yandan Suriye, Hicaz ve Yemen bölgesine sürekli olarak ticaret yolculukları yapmış, ziyaret ettiği bölgelerin insanları ve bilginleriyle diyaloglar kurma olanağı bulmuştur.

Doğduğu ve yetiştiği çevrede yaygın ve egemen olan çoktanrıçı putperest kültürün aksine tek tanrı inancını benimsediği yine kaynakların üzerinde ittifak ettiği önemli bir ayrıntıdır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Ümeyye İslam'ın ortaya çıkışından hemen sonra iki kızıyla birlikte Yemen'e göç etmiş ve orada iki yıl yaşadktan sonra kızlarını bırakıp Tâif'e dönmüştür (el-İrâkî, 2023; el-Hadîsî, s. 68; İşrâqâ, s. 279; el-İsfahânî, 2008/b, s. 104; Şeyhû, 1991, s. 225). Ümeyye'nin döndükten sonra Tâif'te kısa bir süre yaşadığı anlaşılmaktadır, çünkü anlatılara göre çok geçmeden Bahreyn'e gitmiş ve orada 8 yıl yaşamıştır (el-Hadîsî, s. 51; Selman, s. 111). Sonra yeniden Tâif'e dönen Ümeyye'nin Hz. Muhammed'le bir diyalogu olduğundan, aralarında şiirsel bir atışma yaşandığından söz eder. Bu atışmada hikmetli sözler ve şiirler söyleyen Ümeyye'ye karşı Hz. Muhammed'in Kuran-ı Kerim'den Yâsin Suresini okuduğu, Ümeyye'nin sureden çok etkilendiği, yine de Hz. Muhammed'e tabi olmayıp peygamberliğinin gerçekliğini araştırmak için Suriye bölgesine gittiği kaydedilmiştir (el-İrâkî, 2023; el-Hadîsî, s. 65; Senâ, s.41; İşrâqâ, s. 279), el-Kureşî, s.307). Bazı kaynaklar Ümeyye'nin Bahreyn'e bu olaydan sonra gittiği bilgisi içermektedir ve Ümeyye'nin bu yolculuğunda uzun zaman geçirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklar Ümeyye'nin yaptığı araştırmalar sonucu İslam'ı kabul etmeye yakın bir duruma geldiğini ve bu hal üzerine yolculuktan döndüğünü aktarmaktadır.

Ümeyye'nin dönüşü Mekkeli putperestlerle Medine'ye göç etmiş durumda olan Müslümanlar arasında 624 yılında yapılan Bedir Savaşı sonrasına denk gelmiştir. Bedir'de Mekkeli putperest akrabalarının Müslümanlar tarafından öldürüldüğünü öğrenen Ümeyye onlar için bir ağıt şiiri söylemiş, ardından Hz. Muhammed'e, İslam ve Müslümanlara karşı karşıt ve düşmanca tutum sergilemiştir. Bu konuda bütün kaynakların birleştiği nokta Ümeyye'nin tek tanrı inancına sahip biri olmasına karşın Müslüman olmaksızın, İslam'a ve peygamberine karşı kuşkulu ve karşıt bir halde Tâif'te ölmüş olmasıdır. Ümeyye'nin öldüğü yıla ilişkin kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır ve bu bilgiler Hicretin 2. yılıyla 9. yılı arasında (624-631) farklılık göstermektedir. Ancak rivayetlerden çıkarılan bilgilere dayanarak araştırmacıların Ümeyye'nin vefatıyla ilgili yaygın kanaati Tâif'in 630 yılında Müslümanlarca kuşatılmasının

hemen öncesinde öldüğü yönünde olmuştur (Ferruh, 1981, s. 216; el-Kuraşî, s.515; el-Bağdadî, s. 251; el-Hadîsî, s. 65; İşrâqâ, s. 279).

1.1.2. Tâif Kenti

Ümeyye bin Ebi's-Salt Tâif kentinde doğmuş, burada yetişmiştir. Anlatılara göre sık sık ticaret yolculuklarına gitmiş, Yemen, Bahreyn ve Suriye bölgelerinde uzun zaman ikamet etmiş olsa da yaşamının büyük bir bölümünü Tâif'te geçirmiştir (Senâ, s. 47; Selman, s. 111) . Hicaz bölgesinin üç önemli kentinden biri olan Tâif, Mekke'nin yaklaşık 90 km güneydoğusuna düşen ve deniz seviyesinden yaklaşık 1700 m yüksekliği olan bir yerleşim merkezdir. Serât Dağı'nın doğu yamacıyla, Gazvân Dağı'nın güney eteklerine düşen bir bölgede kurulmuş olan Tâif Arap yarımadasının kuzeydoğu, batı ve güneyinden gelen yolların kesişim noktasında bulunduğundan Mekke ve Medine yönüne açılan bir kapı konumundadır (Kelpetin, 2018, s. 81).

Tâif kentinin kurulduğu adı geçen iki dağ arasındaki bölgeye Vecc Vadi'si adı verilmiştir (Kılıç, s. 6). Tâif kentinin bulunduğu bölge sıcak çöl ikliminin etkisinde olmasına rağmen deniz seviyesinden yüksekliği ve dağlık bir bölge olması nedeniyle diğer Hicaz kentlerinden farklı iklimsel özellikler taşır. Örneğin sıcaklık değerleri diğer Hicaz kentlerine göre daha düşüktür. Fakat gece ve gündüz arasındaki sıcaklık farkı fazladır. Kışları serin geçerken yazları sıcaklık yüksek ve nem oranı düşük seyretmektedir. Yazları kurak olan Tâif'in yılın diğer zamanlarında bol yağış aldığı görülür. En çok yağış aldığı zamanlar ise ilkbahar ve sonbahar dönemidir (Kelpetin, s. 82).

Tâif, kadim tarihiyle Arap yarımadasında yüzyıllar boyunca önemli bir konuma sahip olmuştur. Coğrafi konumu, yeryüzü şekilleri ve iklimsel özellikleri ona Hicaz kentleri arasında ayrıcalıklı bir değer kazandırmıştır (Ahmed, 2019, s. 237). Kaynaklar kentin eski adının bulunduğu vadinin adı olan Vecc olduğunu bildirmektedir. Tarihi boyunca bu kent güzel iklimi, doğası, bol suyu ve geniş tarım arazileriyle bedevi Arap kabilelerinin ilgisini çekmiş ve zaman zaman akınlara maruz kalmıştır. Bu yüzden kent sakinleri kendilerini bu akınlardan koruyacak bir sur ve surların içine bir kale inşa etme gereği duymuşlardır. Sur inşa edildikten sonra Vecc vadisini kuşatan, çevreleyen anlamında Tâif adı kullanılmaya başlamıştır (Umurbek, 2008, s. 14). Başka bir anlatıya göre bu sur İran İmparatorunu ziyaret eden bir Tâifli'nin isteği üzerine imparatorun gönderdiği bir mühendisin rehberliğinde yapılmıştır (Aycan, s. 214). Tâif kentini çevreleyen bu surların miladi 6.yüzyılda yapıldığı tahmin edilmektedir (Kelpetin, s.84).

Kente Tâif adının verilmesine ilişkin başka anlatılar da bulunmaktadır ancak bu anlatılar olağanüstü ve mitolojik öğeler içerdiğinden tarihsel açıdan doğrulanabilir nitelikte değildir ve gerçeği yansıtmamaktadır (Umurbek, s. 15). Bu anlatılara bakıldığında örneğin kentin tarihinin Hz. İbrahim ve Cebrail'le ilişkilendirildiği gibi temalar göze çarpmaktadır. Anlaşılan göre bu anlatıların ortaya çıkmasındaki amaç Tâif kentinin kutsallıkta Mekke ve Medine gibi diğer Hicaz kentlerinden geri olmadığını, bu iki kente benzer dinsel bir önem taşıdığını vurgulamaktır. Yani Tâif'in dinsel bir geçmişinin olduğu, kuruluşunun Cebrail ve Hz. İbrahim'in

izlerini taşıdığı dolayısıyla kutsal bir yurt olduğu mesajını vermek için ortaya çıkmış olmalıdır (Kelpetin, s. 84). Öte yandan kentin kimler tarafından hangi tarihte kurulduğu bilgisi de net değildir. İlk kurucularının dünyanın en eski halklarından ve medeniyetlerinden biri olan Amâlikalar olduğu yönündeki bilgilerin yanında bazı kaynaklar kenti Semûd kavminin bakiyesi olarak tanıtmaktadır (Küçükaşçı, 2010, s. 443).

Tâif iklimi ve yeryüzü şekilleriyle suların bol ve topraklarının verimli olduğu bir bölgedir. Kentin çevresinde üç-dört kilometre uzanan geniş tarım arazileri, bağlar ve bahçeler yer almaktadır (Ahmed, s. 238). Yazları diğer Hicaz kentlerine oranla daha serin olduğundan İslam öncesinde başta Mekkeliler olmak üzere birçok Arap zengini yazları burada geçirmekteydi. Bu bağlamda Tâif'te pek çok Mekkeli zenginin bağı ve bahçesi olduğu bilinmektedir (Berrû, s. 192; Kılıç, s. 7). Bu yüzden İslam öncesinde Araplar Tâif için, "Arapların Bahçesi" anlamına gelen "Büstânu'l-Arab" adını da kullanmışlardır (Kılıç, s. 7; Saqar, 1971, s. 27).

İslam öncesi dönemde zengin su kaynaklarına sahip olması, dağlardan gelen su kanallarıyla sulanan pek çok bağ ve bahçeyle çevrili olması, sınırlarında geniş tarım arazilerinin bulunması nedeniyle Tâif bir tarım kenti olarak öne çıkmış ve tarım Tâif halkının temel geçim kaynağı olmuştur (Saqar, s. 26). Bu bağlamda öncelikle Hicaz bölgesi yaşayanlarının temel besin maddesi ekmeğın yapımı için gerekli olan tahıl üretiminin Tâif arazilerinde yaygın olarak yapıldığını söylemek gerekir (Senâ, s. 48). Bostan ve bahçeleriyle ünlenen bu kentin topraklarında başta üzüm, nar, hurma, muz ve diğer yaz meyveleri, kimi sebzeler bolca yetişmekteydi (Kelpetin, s.93). Bu ürünler Arap yarımadasındaki pazarlara gönderilir, özellikle Mekke gibi kimi Hicaz kentinin ihtiyacını karşılardı (Kılıç, s. 6).

Kentin ormanlık ve dağlık bölgelerinde arıcılık ve avcılığın yaygın olarak yapıldığı bilinmektedir. Tâif o zamanlar oldukça ünlüydü ayrıca kente dışarıdan avcılar gelir avladıkları hayvanların etlerini ve postlarını satarak geçimlerini sağlardı (Kelpetin, s. 93). Tâif kentinin en çok ünlenen ve talep gören ürünüyse üzümdü. Çekirdeği küçük, yenmesi ağızda hissedilmeyecek kadar yumuşak ve aroması hoş olan Tâif üzümü o dönemde Araplar arasında aranan bir lezzetti. Bu yüzden bu üzümün tazesı sevilerek tüketilmekle birlikte kurusu Suriye, Mezopotamya ve Horasan pazarlarına kadar götürülmekteydi (Aycan, s. 217).

Kent topraklarında yüksek miktarda üzüm üretilmesine bağlı olarak kentte üzüm işleme endüstrisi ve şarap yapımı da gelişmişti. Şarap dönemin Arapları tarafından çok tüketilen bir içki olduğundan şarap yapımı ve satışı Tâifliler için önemli bir gelir kapısıydı. Kaynaklarda Tâif ve çevresinde yaşayan Yahudilerin üzüm kurutma işinde uzman oldukları ve kuruttukları üzümleri yarımada içinde ve dışındaki pazarlarda sattıkları bilgisi hatta üzüm yetiştiriciliğinin bu bölgeye miladi 70 yılından sonra göç eden Yahudilerce getirildiği bilgisi yer almaktadır (Kelpetin, s. 93-94). Ayrıca Tâiflilerin bir başka tarım kenti olan Yesrib halkıyla iyi ilişkiler kurdukları, özellikle bu kentte yaşayan Yahudilerin tarımsal deneyimlerinden yararlanarak üretim hacimlerini arttırdıkları da kaynaklarda belirtilmektedir (Aycan, s. 216).

Tâif'te İslam öncesi dönemde deri işçiliği de oldukça ileriydi. Zira kent dericilik için gerekli olan su kaynaklarına fazlasıyla sahipti. Bu endüstri kolu için ihtiyaç duyulan deriler kente yakın bölgelerde yaşayan bedevi kabilelerden tedarik ediliyor, bu derilerden ayakkabı, savaş gereçleri, binek koşumları, çadır, tulum, kova ve hurç gibi eşyalar üretiliyor, bütün yarımada satılıyordu (Kelpetin, s. 94).

Tâif'teki yüksek miktarda tarımsal bir üretimin olması ve kimi endüstri kollarının gelişmesi İslam öncesinde Hicaz ve diğer bölgelerdeki Arap zenginlerinin ve tüccarlarının dikkatini çekmiş, kenti büyük bir ticaret merkezi durumuna getirmiştir (Ahmed, s. 238). Özellikle Mekkeli tüccarların başka pazarlarda satacakları ürün ve malları tedarik etmek için Tâif'e sık gelip gittikleri bilinmektedir. Öte yandan Mekke Tâif'e yakın bir kent olduğundan Tâifliler ürünlerini buraya daha az bir külfet ve zahmetle götürüp satma olanağı bulmaktaydı bu yüzden İslam öncesi dönemde Tâif'le Mekke arasında önemli ilişkiler ortaya çıkmış ve bu ilişkilerin ana eksenini ticaret oluşturmuştu. O dönemde Mekke ve Tâifli tüccarlar arasında güçlü ortaklıklar bulunmaktaydı (Aycan, s. 215).

Arap yarımadasında İslam öncesi dönemde gelişen ticaret ortamında Tâiflilerin önceleri ürettikleri ürünleri daha yüksek fiyatlara pazarlama isteğiyle ve daha çok üretici sıfatıyla pazarlara gelip gittikleri sonradan ticareti öğrenip bu alanda geliştikleri ve tüccar oldukları görülür (Kelpetin, s. 94). Fakat kaynaklarda Mekkeliler gibi büyük ticaret kervanları oluşturdukları bilgisine rastlanmaz, hatta Tâifli tüccarların uzak beldelere gidip alışveriş yapmak için Kureyş kervanlarına katıldıkları sıklıkla dile getirilmiş bir konudur. Bu bağlamda Tâifli üreticiler ve tüccarlar mallarını pazarlamak için çoğunlukla Mekkeli iş insanlarından destek almak zorunda kalmışlardır (Kelpetin, s. 91).

Tâif'in ticaret yollarının kesişim noktasında olması, ticari ürünlerin ve malların gelen tüccarlarca bu kentte kolay ve bol biçimde bulunabilmesi ve Tâifli tüccarların gittikleri pazarlardan büyük kazançlarla dönmeleri gibi etkenler kenti zenginleştirmiştir. Bu yüzden Tâif İslam öncesi dönemde en zengin Hicaz kentlerinden biri durumuna geldiği görülür (Ahmed, s. 237). Fakat bu durum Hicaz bölgesi ve yarımada genelindeki ticareti tekeline almak isteyen Mekkeli tüccarların işine gelmemiştir. Yaşamlarını neredeyse bütünüyle ticarete bağlı kılan Mekkeliler yarımada ticaretindeki egemenliklerini sürdürmek amacıyla Tâiflileri ekonomik açıdan kendilerine bağımlı duruma getirmeye çalışmışlar, bu amaçla onları borçlandırmışlardır (Kelpetin, s. 91). Yüksek faizle verilen bu borçlar zamanında ödenmediğinde Mekkelilerin Tâiflilere ait olan tarlalara, bağ ve bahçelere el koydukları bilinmektedir (Kılıç, s. 7). Böyle bir olumsuzluğa karşın yine de Tâif ve Mekke halkları arasında iç içe bir yaşamın olduğu, ticari ilişkiler nedeniyle de olsa iki kent arasında sıkı akrabalık bağlarının kurulduğu, güçlü ittifak ve ortaklıkların bulunduğu söylenebilir (Aycan, s. 217).

Mekke ve Yesrib kentiyle güçlü ilişkileri olan Tâiflilerin İslam öncesinde Yemen'le de güçlü bağlarının olduğu bilinmektedir. Tâif'in Yemenle olan bağlantısı en çok Hicaz ticaret kervanı kanalıyla gerçekleşmekteydi. Bu kervan öncelikle Yemen'in günümüzdeki başkenti San'a'dan

hareket eder ve Tâif'e uğrayarak Mekke'ye gelirdi (Aycan, s. 216). Diğer yandan Tâifli tüccarlar da ticaret amacıyla sık sık Yemen bölgesine gidip gelmekteydi. Tâiflilerin Yemen'le olan sıkı ilişkileriyle ilgili olarak kaynaklarda Tâif'teki sosyal yaşantının Hicaz kentlerinden çok Yemen sosyal yaşantısına daha çok benzediği bilgisi yer almaktadır. Bunun nedenini Tâif'le Yemen'in benzer coğrafi ve iklimsel özellikler göstermesine bağlayanlar olmuştur (Kelpetin, s. 94). Ancak iki bölge halkı arasında tarih boyunca yaşanan gidiş gelişler sonucu oluşan etkileşimin söz konusu benzeşmede önemli bir rol oynadığı da düşünülebilir.

Kaynaklarda İslam öncesi dönemde Tâif'teki yaşamın diğer Hicaz kentlerine oranla daha istikrarlı ve medeni olduğu bilgisi yer almaktadır (Saçar, s. 26; Senâ, s. 48). Kentin refah düzeyinin genel olarak yüksek olması sosyal yaşamı daha yerleşik ve daha çatışmasız bir duruma getirdiği söylenebilir. Tarım, endüstri ve ticaret kollarının geliştiği bir kentte yaşayan insanların büyük ekonomik sorunlarla karşılaşmaması onlara daha sakin ve medeni bir yaşam sürme olanağı tanımıştır. İslam öncesi Tâif'teki bu sükûn ortamına İbn-i Sellâm el-Cumâhî de dikkat çekmiş, o dönem için şiirin kabile ve aile çatışmalarının yoğun olduğu bölgelerde daha yaygın ve gelişmiş olduğunu söyleyerek bu çatışmaların daha az yaşandığı Tâif kentinde bir şiir geleneğinin olduğunu fakat güçlü ve yaygın olmadığını belirtmiştir (t.y. s. 259). Ticari hareketlilik, ekonomik istikrar ve yüksek refah düzeyi gibi etkenler kentteki kültürel etkinliklerin artmasını ve kültür düzeyinin yükselmesini sağlamıştır. Bu dönemde Tâif, Ümeyye bin Ebi's-Salt, Gaylân bin Seleme ve Amr bin Zürâre gibi okuma yazma bilen kültürlü isimlerin yanında Haris bin Kelede ve oğlu Nadr gibi hekimlerin yetiştiği bir kent olmuştur (Kelpetin, s. 95).

Tarım ve ticaret açısından önemli bir kent olan Tâif'in civardaki Arap kabileleri için dinsel anlamda da saygınlığı vardı. Tâif'teki o dönemki egemen dini anlayış bütün Arap yarımadasında zayıflamaya başlamasına karşın hala Hicâz kentleri ve kırsalında güçlü olan putperestlikti. Arap putperestlerin büyük saygı gösterdiği tanrıça el-Lât'ın tapınağı bu kentteydi (Senâ, s. 48). Anlatılara göre bu tanrıçayı simgeleyen idol üzeri örtülmüş dört köşeli bir kaya parçasıydı ve tapınağın bakımını Sakîf kabilesinin bir kolu olan Benî Mâlik ailesi yapmaktaydı. Diğer Hicaz kentlerine göre Tâif'te daha çatışmasız ve uygar bir sosyal yaşamın olmasının nedenini kimi araştırmacı Tâif halkının yerleşik yaşama daha eskiden geçmiş olmasına ve kent halkının tanrıça el-Lât gibi tek ve ortak bir kutsal etrafında birleşmesine bağlamıştır (Kelpetin, s. 95). Bu yorum bir ölçüde gerçeği yansıtmaktadır. Çünkü tarih boyunca kutsalların az ve ortak olduğu toplumlarda çatışmaların daha az görüldüğü bilinmektedir. Zira Tâif'te o dönemler Mekke'deki Kâbe gibi pek çok kabile kutsalının yerleştirildiği bir panteon yoktur. Tek tanrılı bir paganizm gibidir. Yani değişik kökenlerine rağmen Tâifliler inanışta önemli ölçüde bir birliktelik oluşturmuş görünümündedir. İnanışta ve düşüncede birliğin uygar bir yaşamın önünü açtığı bilindiğinden bu durum kentteki çatışmasızlığı açıklayan başka bir etken olarak değerlendirilebilir.

Tâif kenti ve halkının çevresinde yaşayan topluluklar arasındaki saygınlığına bağlı olarak kentin tanrıçası el-Lât'a da saygı gösterilirdi. Arap yarımadasının değişik bölgelerinden insanlar bu tanrıçanın tapınağını ziyarete gelir, etrafında tavaf yapar ve kurbanlar keserlerdi (Balcı, s. 62; Senâ, s. 48). Zamanla bu kaya parçasının küp biçiminde sokulup Kâbe'ye benzetilmeye çalışıldığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır (Aycan, s. 218). Ayrıca o dönemde Tâif kentinde yaşayan Yahudi ve Hristiyanların da bulunduğu kaydedilmiştir fakat sayıları kent ve kentin kırsalındaki Arap nüfusuna göre azdır (Kelpetin, s. 96). Öte yandan kentin sakini ve egemen kabilesi olan Sakîf'in kökeniyle ilgili olarak aktarılan rivayetlerde üzüm çubuklarının Tâif'e dikilmesini sağlayan Yahudi bir kadından bahsedilmesi kentte ve kentin kırsalında çok eskiden beri yaşayan Yahudilerin olduğunu göstermektedir (Umurbek, s. 9).

Tâif, İslam öncesi dönemde kabile çatışmalarını ve savaşlarını önemli ölçüde geride bırakmış bir kentti. Nüfusunun büyük bir bölümü Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın da içinde olduğu Sakîf kabilesine mensup sülalelerden oluşmaktaydı (Ali, 1993/a, s. 148). Bu sülalelerin en güçlüsü el-Lât tapınağının gelirlerini tekelinde bulduran ve kentteki pek çok arazinin sahibi olan Benî Mâlik ailesiydi. Diğer sülaleler Ahlâf adı verdikleri bir ittifakla ayrı bir güç odağını oluşturmaktaydı. Ahlâf ittifakına dâhil olan sülalelerin büyük gelirleri ve toprakları yoktu, ancak onlar bu eksikliklerini politik konularda daha çok söz sahibi olmakla telafi ederdi (Senâ, s. 48). Geçmişte Benî Mâlik ile Ahlâf arasında birtakım çatışmalar yaşanmış fakat sonunda taraflar anlaşarak kentte sükûneti sağlamışlardı. Bu anlaşma sonunda kentin ekonomik gücü Benî Mâlik sülalesinde politik gücü de Ahlâf ittifakında toplanmıştı. Kaynaklarda Tâifli şairlerin ve önemli kişiliklerin çoğunun Ahlâf ittifakına mensup ailelerden çıktığı bilgisi yer almaktadır (el-Cezerî, 1987, s. 542). Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın ad sıralamasında soyunu Benî Mâlik'e götüren bir isim yoktur, dolayısıyla ailesinin Ahlâf ittifakı içerisinde olması muhtemeldir. Ailesinin Sakîf içerisinde söz sahibi, saygın bir konuma sahip olduğu yönündeki rivayetler (İşrâqâ, s. 272) ve kendisinin bir şair olması bu olasılığı güçlendirmektedir.

İslam öncesi dönemde Tâif kentinin durumuyla ilgili verilen bilgilerden yola çıkarak Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın çatışmaların az olduğu bir kentte yetişip yaşadığı söylenebilir. Kent genel olarak Sakîf kabilesi mensubu sülalelerin egemenliği ve denetiminde olduğundan büyük anlaşmazlıklar görüldüğü bir yer değildi. Ayrıca toplumsal birlikteliği ve düzeni önemli ölçüde yerleşmiş, sosyal yaşantısıyla Hicâz kentleri içerisinde daha uygar bir kentti. Tek eksiği düzenli ve resmi bir yönetimin henüz oluşmamış olmasıydı. (Saçar, s. 27). Diğer yandan Ümeyye'nin yaşadığı çağda Tâif kentinin ekonomik açıdan refah düzeyi yüksek ve kültürel anlamda diğer kentlere göre ileri olduğu görülür. Kentin egemen kabilesi Sakîflilerin tarım ve ticarete ustalaştıkları gibi kültür ve görgü düzeyi açısından da ileri oldukları bilgisi kaynaklara yansımıştır (Aycan, s. 219).

1.1.3. Sakîf Kabilesi

İslam öncesi dönemlerde Tâif kentine yerleşen Sakîf kabilesi uzun mücadelelerden sonra hem kent nüfusu içerisinde sayısal çoğunluğu elde etmiş hem de kentin ekonomik ve politik otoritesinin sahibi olmuştu (Saqar, s. 26). Tâif kenti Hicaz bölgesindeki tarımsal üretimin ve ticaretin önemli bir merkezi olduğundan egemen gücü Sakîf kabilesi bölgenin ve yarımadanın genelinde ünü ve saygınlığı olan bir topluluktan (Umurbek, s. 3; İşrâqâ, s. 272).

Tâif'in kentinin kalkınmasında katkısı büyük olan Sakîf kabilesi adını "Sakîf" lakabıyla ünlenen Kusay bin Munebbih'ten almıştır. Kabilenin dip atası Kusay'ın miladi 5. yüzyılda kente gelip yerleştiği düşünülmektedir (Kelpetin, s. 87). Ancak Kusay'ın kente nereden geldiği, Sakîf kabilesinin kökeni olarak nereye dayandığı konusunda kaynaklar farklı anlatılar içermektedir. Sakîf kabilesinin kökeni kimi anlatıda İyâd kabilesine, kimi anlatıda Hevâzin kabilesine dayandırılmış, kimi anlatıdaysa nesli tükenmiş Arap halklarından sayılan Semûd kavminin bir devamı olarak değerlendirilmiştir (el-Bustânî, 1952, s. 209). Ancak Kusay'ı İyâd ya da Hevâzin'e nispet eden görüşler ağırlık kazanmıştır. Sakîf'in kökenini Hevâzin kabilesine dayandıran anlatıya göre Yemen hükümdarının vergi memurunu öldüren Nehâ ve Kusay adında iki kişi cezalandırılmaktan korktukları için yaşadıkları bölgeden kaçmaya karar verirler. Bunlardan Nehâ günümüzde Suudi Arabistan'ın güneybatısına düşen Yemen'in Bişe bölgesine giderek oraya yerleşir. Kusay ise Vâdi'l-Kurâ bölgesine gelir ve orada yaşlı bir Yahudi kadına sığınır. Yalnız yaşayan Yahudi kadın Kusay'ı evlat edinir. Kadın ölmeden önce ona bir miktar altınla bağ çubukları verir ve onları sulak bir araziye dikmesini, yetiştirip faydalanmasını öğretir. Yahudi kadın öldükten sonra yaşadığı yerden ayrılan Kusay, Tâif kentinin bulunduğu Vecc vadisine gelir. O dönemler burada yaşayan Kays bin Aylân kabilesi reisi Âmir bin Zarîb'in cariyesiyle karşılaşır. Cariyenin yönlendirmesiyle Âmir bin Zarîb'in himayesine girer ve bu kabileyle yaşamaya başlar. Bu arada kabile reisinin iki kızıyla evlenir, Yahudi kadının verdiği bağ çubuklarını Vecc vadisine diker. Çubuklar gelişip ürün vermeye başladığında herkes Kusay'ın yaptığı işi takdir eder ve ona yetenekli, becerikli gibi anlamlara gelen Sakîf adını verirler. Zamanla çoğalan Sakîf ailesi bir kabile haline gelir ve Âmir bin Zarîb'in ailesini Tâif'ten çıkartarak kentin hâkimi olur (Kelpetin, s. 88).

Bu özetlenen anlatıda adı geçen Kays bin Aylân, Hevâzin kabilesinin de türediği büyük kabilenin adıdır. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Kusay Tâif'e dışarıdan gelmiş, Hevâzin kabilesinin dip atası Kays bin Aylân'a intisap ederek bu kabilenin mensubu olmuştur. Bu yüzden Sakîf'in kökeni Hevâzin'e dayandırılmıştır. Sakîf kabilesinin kökenini İyâd'a dayandıran anlatıya göre İyâd kabilesinde bir hastalık baş göstermiş, pek çok kişi bu hastalıktan dolayı ölmeye başlamıştır. Sağ kalanlar kabilenin yaşadığı Ecyâd bölgesinden ayrılarak Yemen'e göç etmiş ve oradaki Himyerlilere sığınmıştır. Bu sırada Kusay bin Munebbih çocuklarıyla birlikte Tâif kentine gelerek Kays bin Aylân kabilesine intisap eder. Bu yüzden insanlar zamanla onun adını Kusay bin Munebbih bin Bekr bin Hevâzin olarak anmaya başlamışlardır (el-Ubeydî, 1982, s. 31; Kelpetin, s. 88). Ayrıca nesepler konusunda bilge olduğu

pek çok kaynakta belirtilen şair Ümeyye bin Ebi's-Salt da bir beytinde "Benim kavmim İyâd'dır gösterişsiz olsalar da / Nimetleri bolladır bir yeri yurt tuttuklarında" diyerek Sakîf'in kökenini İyâd kabilesi olarak beyan etmiştir (Ümeyye bin Ebi's-Salt Divânı, Derleme ve Tahkik: Secî Cemîl el-Cubeylî, 1998, s. 128).

İki anlatı göz önüne alındığında Sakîf kabilesi dip atası olan Kusay'ın özde İyâd kabilesinden olduğu sonradan bir şekilde yaşadığı bölgeden ayrılarak Tâif'e geldiği ve Hevâzin'in kökü olan Kays kabilesine intisap ettiğini söylemek mümkündür. Şiirlere yansımaları da Kays kabilesine intisap etmelerine karşın Sakîflilerin hiçbir zaman kökenlerini ve geldikleri yeri unutmadıkları yönünde yorumlayabiliriz. Zaten soy ve köken kavramlarıyla nesep bilgisinin İslam öncesi Arap toplumunda çok önemli olduğu ve bu geleneğin İslam'dan sonra da devam ettiği bilinmektedir. Öte yandan Sakîf'in atası Kusay'ın yetenekli biri olduğu ve yeteneklerinden ötürü kendisine "Sakîf" adı verildiği konusunda anlatılar ittifak halindedir.

Tâif kentinde kabile çatışmalarını ve kabile içi çekişmeleri önemli ölçüde bitiren Sakîf kabilesi tarım ve ticaretle uğraşarak zenginleştiği ve refah düzeyi yüksek bir yaşam sürdüğü bilinmektedir. Kentlerini diğer Hicaz kentlerine göre daha bayındır bir hale getirmişler ve bayındırlık düzeyini de yükseltmek için çalışmalar yapmışlardır (Kelpetin, s. 84). Saqar (1971)'a göre Sakîf kabilesi diğer Hicaz kabilelerine göre daha uygar bir yaşam sürmekteydi (s. 26). Birlik içinde sürdükleri bu uygar yaşamlarıyla, güçleriyle, tarım ve ticaretteki başarılarıyla, tanrıça el-Lât tapınağı bekçileri olmalarının kazandırdıkları prestijle Arap kabileleri arasında saygın bir konumdaydılar (Senâ, s. 48). Kaynaklarda Sakîfliler'in yiğitlikleriyle ünlü, onurlu kişiler oldukları bilgisi yer almaktadır (İşrâqâ, s. 272). Ayrıca son derece zeki, kararlı ve özgüven sahibi olarak da nitelenmişler (el-Bustânî, 1952, s. 210).

Sakîfliler kültür açısından da kendilerini geliştirmişlerdi, aralarında okuma yazma bilenlerin olduğu aktarılmıştır. Öte yandan Sakîfliler ticaretleri gereği Yemen, Suriye, Filistin, Bahreyn, Irak gibi ülkelere yolculuklar yapmaktaydılar. Gittikleri yerlerdeki değişik kültürel öğeleri kentlerine taşıyarak kent halkının kültür düzeyinin yükselmesini sağlamışlardır. Bu bilgiler ışığında Sakîflilerin dış kültürlerle ve yeni düşüncelere karşı açık insanlar olduğunu söylemek gerekir. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde kullanacak düzeyde yabancı sözcük ve kavramları öğrenmiş olması, Gaylân bin Seleme ve Urve bin Mes'ud'un savaş sanatını ve silah yapımını öğrenmek için Yemen'in Cureş adlı kentine gitmeleri bu duruma örnek gösterilebilir (Aycan, s. 219). Öte yandan Sakîf kabilesi bir Hicaz kentinde yaşamasına, Mekke ve Medinelilerle akrabalık bağları ve önemli ilişkiler kurmasına rağmen kaynaklarda kültürünün Mekke ve Hicaz kültüründen daha çok Yemen kültürüne yakın olduğu yönünde bir ayrıntı zikredilmiştir (Ali,1993/a, s. 156; Senâ, s. 49).

İslam öncesi dönemde Sakîf kabilesinin bölgesindeki diğer kabilelerle genel anlamda barışçıl ilişkileri vardı fakat özellikle Kureyş kabilesiyle sıkı bağları bulunmaktaydı (el-Bustânî, 1952, s. 212). Sakîf kabilesiyle Kureyş arasında çok sayıda evliliğin yaşandığını, bu bağlamda iki kabilenin yakın akrabalık ilişkileri olduğuna daha önce değinilmişti. Sakîflilerin özellikle Emevi

ailesiyle güçlü akrabalık bağları ve ticari ittifakları olmuştur (Aycan, s. 219). Zira o dönemler Emevî ailesinin bölge ticaretindeki egemenliği ve zenginliğiyle Mekke’de büyük bir nüfuz sahibi olduğu bilinmektedir. Benî Ümeyye yani Emevî ailesiyle akraba ve müttelik bir durumda olan Sakîf kabilesinin İslam ortaya çıkınca genel olarak olumsuz bir tutum sergilediği görülmüştür. Bunun nedenlerinden biri kabile tutuculuğu yani asabiyyenin yanında Kureyş’le ve özellikle Emevî ailesiyle ticari ilişkilerini koruma kaygısı olduğu belirgindir. Bu yüzden Hz. Muhammed öğretisini anlatmak için Tâif’e geldiğinde onu konuşturmadıkları, sert ve şiddet içeren tepkiler gösterdikleri bilinmektedir.

Aralarında iyi ilişkiler, yakın akrabalık bağları ve güçlü bir ticari ittifak olmasına karşın Kureyş ve Sakîf kabileleri arasında bölgesel prestij ve dinsel saygınlık açısından bir rekabet de söz konusudur. Sakîfliler Kureyş’ten çıkan bir peygambere uymaları durumunda saygınlık açısından Kureyş karşısında zayıflayacaklarını düşünüyorlardı, Hz. Muhammed’e gösterilen sert tepkinin temelinde yatan kaygılardan biri budur (Senâ, s. 37). Nitekim Sakîfli şair Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın hiç Müslüman olmadığı, yine Ahnes bin Şerik ve Gaylân bin Seleme gibi kabilenin önde gelen isimlerinin İslam’ı çok sonraları kabul ettiği bilinmektedir (Kılıç, s. 18). Kabile olarak Sakîf ancak Hicret’in dokuzuncu yılında Mekke’nin fethi ve yakınındaki diğer kabileler Müslüman olduktan sonra ve tanrıçaları el-Lât simgesini kendi elleriyle yıkmamayı şart koşarak İslam’ı kabul etmişlerdir (el-Bustânî, 1952, s. 210). Kaynaklarda yiğitlikleri ve onurlu oldukları söylenen Sakîfliler Hz. Muhammed öldükten sonra da İslam’a bağlılıklarını sürdürmüşler ve sadakatlerini göstermişlerdir. Zira kaynaklar Hz. Muhammed vefat ettikten sonra Arap yarımadasında pek çok kabilenin az ya da çok dinden dönme eğilimi ve hareketi gösterdiğini fakat Kureyş ve Sakîf kabileleri için “riddet” adı verilen bu durumun asla söz konusu olmadığını kaydetmiştir. Hatta Sakîfliler bilgi ve becerileri, her konudaki engin birikimleriyle Müslüman olduktan sonra İslam toplumuna büyük katkılar sağlamışlardır. Bu bağlamda değişik görevler yapmışlar ve İslam toplumu için ciddi hizmetler gerçekleştirmişlerdir (Aycan, s. 233-235).

İslam öncesi dönemde Benî Ümeyye ile Sakîf arasındaki ittifakın İslam’dan sonra da pratik olarak devam ettiği görülür. Emevî iktidarını kuran Benî Ümeyye halifeleri Muğire bin Şu’be, Ziyâd bin Ebîh, Ubeydullah bin Ziyâd, Haccac bin Yusuf gibi pek çok Sakîfli ismi orduda ve devlet yönetiminde görevlendirmiştir. Fakat bu isimlerden Muğire bin Şu’be’nin Muaviye’ye danışmanlık yapıp oğlu Yezid’i veliaht ilan etmeye yönlendirilmesi, Ziyâd bin Ebîh’in Muaviye’nin hizmetine girip Irak genel valisi sıfatıyla bölgede asayiş sağlaması için sert yaptırımlar uygulaması, oğlu Ubeydullah’ın Kербela’da Hüseyin bin Ali’ye karşı savaşanlar arasında bulunması, Haccac bin Yusuf’un Kâbe’yi mancınıklarla yıkması ve Abdullah bin Zübeyr’i öldürmesi gibi tavır ve olaylar nedeniyle dönemin Müslümanlarında, özellikle Hâşimîler ve onları destekleyenlerde ileri düzeyde olumsuz duygu ve düşünceler yaratmış olmalıdır. Bu isimlere karşı olan tepki dönem insanının aktardığı anlatılara da yansımış, Sakîf kabilesi ve tarihiyle ilgili karalayıcı rivayetler kaynaklara geçmiştir. Örneğin Sakîf’in kökeninin Semûd kavmine dayandırılması, Fil ordusuna Mekke yolunu gösteren Sakîfli Ebu Rağâl adında

birinin mezarını Hz. Muhammed'in Müslümanlara taşlatması yönündeki anlatıları bu kapsamda değerlendirmek gerekir (el- Bustânî, 1952, s. 211).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın kabilesi Sakîf hakkında kaynaklarda yer alan anlatıların genel olarak yiğitlik, onur, saygınlık gibi pozitif temalar taşıyan bilgiler içerdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca anlatılara göre kültür düzeyi yüksek, yeni bilgilere açık, zeki, özgüven sahibi ve yetenekli bireylerin bulunduğu bir kabiledir. İslam'dan önce ve sonraki dönemlerde Sakîf'ten saygı duyulan kişilerin ve yöneticilerin çıkmış olması bu özelliklerin somut örnekleri olarak düşünülebilir.

1.2. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Yaşadığı Kültür ve İnanç Ortamı

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşamıyla ilgili anlatılar incelendiğinde hem İslam öncesi döneme hem de İslam'ın doğuş dönemine tanıklık etmesine olanak veren bir zaman diliminde Tâîf'te doğup yetiştiği, ticaret yolculukları gereği başta Yemen olmak üzere Arap yarımadasının pek çok bölgesini gezdiği, Arap yarımadası dışına çıkıp Bahreyn ve Suriye gibi ülkeleri ziyaret ettiği hatta uzun süre buralarda kaldığı görülür. Yetiştigi ortamın yanı sıra görülen ve deneyimlenen çevrenin insan üzerinde büyük bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ortamlar ve çevreler değiştikçe bireylerin düşünce yapıları, ruhsal durumları, kişilikleri ve yaşamdan beklentilerinin farklılaşmakta olduğu da çoğu bilgin ve araştırmacı tarafından kabul edilen bir gerçektir (Senâ, s. 44).

İslam tarihi kaynaklarındaki Ümeyye bin Ebi's-Salt'la ilgili başat düşünce kendisinin son derece saygın ve özgün bir kişiliğe sahip olduğu yönündedir (el-Hadîsî, s. 50). Öte yandan pek çok kaynaktan şairin yaşamı, inancı ve şiirlerinin söz konusu edilmesi, bu konuların pek çok tartışmayı gündeme getirmiş olması şairin en az Muallaka şairleri kadar ünlü olduğunun bir göstergesidir. Bu konuya dikkat çeken Izutsu Ümeyye'yi İslam öncesi Arap yaşamı ve kültürü içerisinde sıra dışı bir kişilik olarak nitelemiştir (Izutsu, 2012, s. 174). Bu bağlamda önemli bir kişilik olan Ümeyye'nin yaşamı, inançları ve şiirlerine etki eden dinamikleri anlayabilmek için yetiştiği ve yaşadığı coğrafyanın o dönemki jeopolitik, ekonomik, sosyal, inançsal ve kültürel durumu konusunda bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Bu yüzden çalışmanın bu bölümünde Ümeyye'nin yaşadığı dönemde genel olarak Arap yarımadasının politik, ekonomik, dinsel ve kültürel durumu değerlendirilecektir.

1.2.1. İslam Öncesinde Arap Yarımadasının Jeopolitik ve Sosyoekonomik Durumu

Arap yarımadası güneybatı Asya'nın güney kesimine denk düşen bir coğrafyada yer almaktadır. Burası Asya, Avrupa ve Afrika anakaralarının kesişme noktasına yakın bir bölgedir. Doğudan Uman ve Basra körfezleri, güneyden Hint okyanusu ve Aden körfeziyle çevrilidir. Batısında Kızıldeniz ve Afrika kıtası bulunmaktadır (Büyükcoşkun, 2022, s. 249). Günümüzde yarımada'nın kuzeyinde Suriye, kuzeydoğusunda Irak, kuzeybatısında Ürdün bulunmaktadır. Yarımada'nın büyük bir bölümünde sıcak ve kurak bir iklim egemendir. Yağışlar oldukça kıt olmakla birlikte yazları 50 dereceyi aşan sıcaklıklara tanık olunur (Büyükcoşkun, s. 250).

Yağışların az olmasından dolayı yarımada bitki örtüsünden neredeyse bütünüyle yoksun uçsuz bucaksız çöllerle doludur. Fakat sıra dağlarla birbirinden ayrılmış olan çöllerin birçok yerinde su kaynaklarının bulunduğu büyük vahalar vardır ki bu vahalar tarih boyunca yerleşime, tarım ve hayvancılığa elverişli olmuştur. Bu vahalarla birlikte denizle yaylaların arasında bulunan bölgelerin dışındaki alanlar yaşam ve yerleşime uygun olmamıştır. Kızıldeniz boyunca uzanan kıyılar kıvil toprak ve parlak kayalıklardan oluşan dağlarla kuşatılmıştır. Bu dağlar derin uçurumlarla denize doğru uzanmaktadır (Günaltay, 2013/1, s. 9). Günümüzde teknolojik gelişmenin ve yüksek petrol gelirinin yarımada insanına sağladığı refah düzeyini düşünmeden yarımadaya salt coğrafi yapı ve iklimsel koşullar açısından bakılacak olursa dünyanın çoğu ülkesine oranla yaşam koşullarının sert ve zor olduğu söylenebilir, tarih boyunca burada yaşayan insanların verdikleri yaşam mücadelesinin ve bu mücadelenin onların karakterlerine yansımalarının boyutları kestirilebilir. Bir de yarımadanın 3.000.000 km²'yi aşan yüzölçümünün 2.330.000 km²'sinin çöllerle oluştuğu düşünülürse bölgedeki yaşam koşullarının tarih içerisinde insanlara yaşattığı zorluklar daha iyi anlaşılabilir.

İslam öncesinde Arap yarımadasının durumuna gelince Arap coğrafyacılar bu dönemde Arap yarımadasındaki yerleşimi Hicaz, Yemen, Necid, Tihâme ve Arûd gibi beş ana bölgeye ayırarak incelemişlerdir (Büyükcoşkun, s. 248). Bu bölgelerden Yemen yarımadanın güneyini, Tihâme batı kıyı şeridini oluşturmaktadır. Hicaz Tihâme bölgesinden sıradağlarla ayrılarak yarımadanın kuzeybatısından güneyindeki Yemen'e kadar uzanan Mekke, Medine ve Tâif gibi önemli kentlerin olduğu bölgedir (Küçükaşçı, 1998, s. 433). Necid bölgesi ise genel olarak Arap yarımadasının ortasına düşen bir plato özelliği taşımaktadır. Hicaz ve Yemen bölgesinden Suriye ve Irak topraklarını içine alacak biçimde kuzeye doğru uzanan yarımadanın iç kesimlerini oluşturur (Ali, 2018/b, s. 166). Arûd bölgesine gelince, bu bölge günümüzde Bahreyn, Katar, Ummân ve Yemâme gibi önemli ülke ve yerleşim birimlerini içine alan, yarımadanın güneydoğusundan kuzey doğusuna doğru uzanan, sahil ovaları ve sert kayalıkların yoğun olduğu kesimdir (Ali, 2018/b, s. 160).

Ünlü coğrafya bilgini Batlamyus (Ö. 170) Arap yarımadasını Şanslı Arabistan (Arabia Felix), Çöl Arabistan'ı (Arabia Deserta) ve Taşlık Arabistan (Arabia Petra) olmak üzere üç bölgeye ayırdığını belirtmek gerekir (Günaltay, 2013/2, s. 15). Batlamyus'un Şanslı Arabistan olarak tanımladığı bölge ılıman bir iklime, sulak ve verimli topraklara sahip olan genel olarak yarımadanın güney kesimi özel anlamda da Yemen yakınındaki topraklardır. Çöl Arabistan'ı yarımadanın güneyinden başlayıp kuzeyde Irak ve Suriye'ye dek uzanan iç ve orta kesimdir. Bu bölgede vahalar ve dağlık alanlar da bulunmaktadır. Taşlık Arabistan adı verilen bölge ise Yemen'den başlayıp Hicaz bölgesini de içine alan bir şekilde kuzeye doğru uzanan yarımadanın batı yönüne düşen topraklardır (Ali, 2018/b, s. 152). Bu arada Arap yarımadasının coğrafyacılarca bölümlenmesinde müstakil bir bölge olarak geçmeyen ancak tarih boyunca yarımadanın politik, ekonomik ve kültürel anlamda önemli bir noktasını oluşturan Negrân bölgesinden de söz etmek gerekir. Negrân, Yemen'in kuzeyindeki Asîr adlı dağlık bölgede, bir

vadinin içerisinde, Hicaz, Bahreyn, Irak ve Suriye'ye giden ticaret yolları üzerine düşen bir vaha yerleşkesidir.

İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında kabile örgütlenmesi biçimindeki yaşam tarzı yanında üç tip yerleşimin olduğu göze çarpar. Bu bağlamda kimi kabilenin çölde ve su kaynaklarının bulunduğu vahalar arasında göçebe bir yaşam biçimini benimsediği görülür. Kimi kabile vahalara ve kentlere yerleşerek tarım, ticaret ve zanaatla uğraşır yerleşik yaşama geçmiştir. Kimi kabilelerin ise ekonomik kaygıları gereği yılın belli dönemlerinde kent ya da vahalarda yaşayıp diğer dönemlerde başka yerleşim merkezlerine göç eden yarı göçebe denilebilecek bir yaşam sürdürdüğü görülmüştür. Ayrıca bu kabileler arasında birkaç yaşam biçimini birleştiren toplulukların olduğunu söylemek de mümkündür (Hourani, s. 31). Kent ve köylere yerleşen kabileler daha çok tarım, zanaat ve özellikle ticaretle yaşamlarını sürdürmekteydiler. Çölde göçebe olarak yaşayan bedeviler ise genel olarak hayvancılık yapar, güçsüz kabilelere ve ticaret kervanlarına saldırarak yağma ve soygun gibi eylemlerle yaşamlarını sürdürme yoluna giderlerdi (Kılıçlı,1986, s. 18).

İslam öncesinde Arap yarımadasındaki sosyoekonomik yapıyı incelerken özellikle ticaret konusuna değinmek gerekir. Bu bağlamda Arap yarımadasının o dönemler ticaret açısından çok önemli bir konumda olduğu söylenmelidir. Çünkü pek çok tarihi kaynakta dünya ticaretinin büyük bir bölümünün Orta Çağ'ın sonuna kadar Arap yarımadasını da içine alan Ortadoğu bölgesinde gerçekleştiği bilgisi yer almaktadır (İbrahim, 2017, s. 243). Öte yandan yarımada genelinin düzenli tarım ve hayvancılık için gereken su kaynaklarına yeterince sahip olmaması, yarımada bölgelerinde üretilen ürünlerin birbirlerinden farklılık göstermesi, çölde, vahalarda ya da kentlerde yaşayan kabilelerin gereksinimlerini karşılamada birbirlerinden yararlanmaları gibi durumların yarımada içi ticareti de zorunlu kıldığını söylenebilir. Yarımada coğrafi konumuyla kendine özgü sosyal ve coğrafi yapısı ekonomik bir etkinlik olarak ticareti ön plana çıkarmış ve özellikle kentlerde yaşayan insanlar için temel geçim kaynağı durumuna getirmiştir (Bal, 2014, s. 97). Arap yarımadası içerisinde zorunlu olarak başlayan bu iç ticaret etkinliğinin zamanla gelişip ülkelerarası bir boyut kazandığı görülür. Zira İslam öncesi dönemde Arap tüccarlarının Avrupa'dan Çine kadar uzanan geniş bir alanda ticaret yaptıkları, 2500 deve yükü büyüklüğüne ulaşan ticaret kervanları oluşturdukları bilinmektedir (Kutval, 2017, s. 151).

Bu dönemde Mekke, Yesrib ve Tâif gibi kentleri içine alan Hicaz bölgesi yarımada ticaret etkinlikleri kapsamında önemli bir istasyon konumundaydı. Zira Batlamyus'un Şanslı Arabistan ve Müslüman coğrafyacıların Yeşil Toprak olarak adlandırdığı Yemen'de yetişen çeşitli tarım ürünlerinin karadan Suriye ve Filistin bölgesine ulaştırılması Hicaz'dan geçen ticaret yoluyla gerçekleşiyordu. Öte yandan Hindistan'dan ve Basra Körfezi'nden gemilerle Yemen limanlarına gelen ürünler de Hicazlı tüccarlar eliyle Suriye ve Filistin bölgelerine ve Kuzey Afrika limanlarına ulaştırılıyordu. Hicaz kentleri içinde tarımsal üretime uygun arazi ve iklime sahip olmayan Mekke bu ticaret yolu üzerinde en önemli noktadaydı (Bölükbaşı, 2020,

s. 92). Öte yandan yarımada iç ticaret etkinliği de ileri düzeyde gelişmişti. Bu ticaret yarımada'nın pek çok bölgesinde bulunan pazar ve panayırlar yoluyla yürütülüyordu. Vahalarda ve sulak alanlarda yaşayanların ürettikleri tarım ürünleri, çölde yaşayanların ürettikleri hayvansal ürünler pazar ve panayırlarda alıcı buluyor böylece yarımada'nın değişik kesimlerinde yaşayan insanlar ihtiyaçlarını karşılayabiliyordu. Kaynaklar İslam öncesi dönem Arap yarımadasının her yerine dağılmış vaziyette olan pek çok panayır isminden söz etmektedir. Dumetu'l-Cendel, el-Muşakkar, Suhar, Debâ, Şihr, Aden, San'a ve Ukaz bu panayırların en büyükleri ve en ünlüleridir (Bölükbaşı, s. 93). Pazar ve panayırların yarımada içi ticaret açısından önemi büyüktü, buralara değişik ülkelerden ve halklardan tüccarlar gelmekteydi. Panayırlarda yapılan alışverişler taraflar için ihtiyaçları tedarik etme, yüklü kazançlar sağlama gibi getirilerinin yanında değişik lehçelerde konuşan Arap kabileler arasında ortak bir ticaret ağzının ve panayırlarda şiir revaç gördüğü için ortak bir şiir dilinin gelişmesini sağlıyordu. Böylece değişik kabileler arasında bir etkileşim ve kaynaşma yaşanıyor. Diğer yandan Arap yarımadasının dışından gelen ticaret kabileleri ve tüccarlar Arap insanına farklı inanç ve kültürleri tanıma olanağı veriyordu (Sarıcık, 2013, s. 136). Bu açıdan bakıldığında İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında ticaretin ekonomik öneminin yanında büyük bir kültürel ve politik bir rol oynadığı söylenebilir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yetiştiği ve yaşadığı İslam öncesi dönemde Ortadoğu iki büyük devletin arasında politik, askeri ve ekonomik açıdan büyük bir egemenlik çekişmesine sahne oluyordu. Bunlardan birincisi Suriye ve Filistin bölgesine egemen olan Bizans İmparatorluğu, diğeri de Irak ve Basra körfezi bölgesine hâkim olan İran Sasanî İmparatorluğuydu. Suriye'de Yemen kökenli Arap kabilelerinin kurduğu Gassânîler Devleti (220-638) Bizans'a bağlı olarak hüküm sürmekte, Irak'ta ise başkenti Hire olan Lahmîler Devleti (300-602) bulunmaktaydı. Bir kent devleti olan Lahmîler egemenliklerini Sasanî İmparatorluğuna bağlı olarak sürdürmüşlerdi fakat Sasanî İmparatorluğu 602'de Hire kentini ilhak etmesinin ardından devletleri yıkılmış ve bölge bütünüyle İran hâkimiyetine girmiştir. Lahmîler ve Gassânîler'in Arap yarımadasına Bizans ve İran kültürünün geçiş yapmasında, aynı zamanda Arapların söz konusu büyük devletlerle ilişki kurmalarında önemli bir katkısının olduğu görülür (Abboud, s. 25).

Bu dönemde yarımada'nın güneybatısı yönünde Kızıldeniz'in karşı kıyısında Habeşistan Krallığı bulunmaktaydı. Bu devletin İslam öncesi ve sonrası dönemde Arap yarımadasında yaşanan politik, ekonomik ve dinsel etkinlikler üzerinde büyük bir etkisinin bulunduğu bilinmektedir. Bizans ve Sasanîler arasındaki etkinlik ve egemenlik mücadelesi yarımada'nın güneyinde de etkilidir. Bu yüzden Yemen bölgesi kimi zaman Bizans destekli, kimi zaman Sasanî güdümlü kralların iktidarına sahne olmuştur. Fakat İslam'ın hemen öncesinde bu bölgede teşkilatlı politik oluşumların neredeyse hiç olmadığı görülür. Bölgede o zamana dek yaşanan mücadelelerden halk büyük zarar görmüştü, insanların yaşantısı sosyal açıdan parçalanmış, ekonomik açıdan zayıflamış durumdaydı. Yemen bölgesinin o dönemde kabile

çekişmeleri yüzünden tarihinin en güç dönemlerine sahne olduğunu söylemek mümkündür (Tomar, 2013, s. 403).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşadığı ve yetiştiği dönemde Arap yarımadasının genelini sağlam bir politik yapıdan, devlet düzeni ve yargı kurumlarından yoksun olduğu bilinmektedir. Toplumsal örgütlenme gerek kırsalda gerekse kent yaşamında olsun kan bağı ve akrabalık ilişkilerine dayanan kabile düzeni biçiminde gerçekleşmekte, kabile ve bireyler arasındaki hukuk atalardan miras olarak alınan geleneklere dayanmaktaydı (Ünsal, 2015, s. 35). Toplumsal örgütlenme tipi geleneksel kabilecilik düzeni biçiminde devam ettiği için İslam öncesi dönemde Araplardaki göçebelik esasına dayalı kırsal yaşamı sürdürenlerle yerleşik kent yaşamı seçenler arasında kültürel ve düşünsel anlamda henüz büyük bir farkın oluşmadığı söylenebilir. Yarımada'daki kırsal yaşantının temsilcisi olan bedevîler baskın ve yağmayı geçim aracı saymakta, düşman kabileleri basarak mallarına el koymakta, kadın ve çocuklarını tutsak etmekteydi. Diğer yandan saldırıya uğrayan kabileler fırsat kollar ve zamanı gelince oç alma yoluna giderdi. Düşman kabilenin olmadığı durumlarda çekişme ve mücadeleler kabilenin içindeki aile ve sülaleler arasında olurdu (Kılıçlı, s. 18). el-Câbirî (2001/a, s. 99) bu anlayışı "ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız" biçiminde özetlemiş, kabile çatışma yasası olarak nitelemiştir.

Kentlerdeki yaşam kırsala oranla biraz daha yumuşamış olsa da asabiyet olarak adlandırılan kabile tutuculuğu bireyler arasındaki hukukun belirlenmesinde neredeyse aynı etkideydi. Önce aile bağları sonra kabile tutuculuğu yani kan bağı ilişkisi toplumsal düzeni belirleyen en önemli unsurdu (Balcı, 2014, s. 34). Çoğu kentte kabile çekişmeleri nedeniyle toplumsal yaşantı ve düzende büyük sıkıntılar ortaya çıkmakta, tıpkı kırsaldaki gibi güvenlik ve asayiş sorunları yaşanmaktaydı. İslam öncesinde Yesrib kentindeki Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki çekişmenin oluşturduğu toplumsal problemlerin bitmemesi nedeniyle Hz. Muhammed'in sorunlarını çözmesi için buraya davet edildiği, hatta bu sorunların İslam'dan sonra da uzun süre devam ettiği bilinmektedir. Öte yandan kan bağı ilişkisinin kabile içindeki aileler arasında da büyük gerginlik ve rekabetlere neden olduğu İslam öncesi Arap toplumunda sıklıkla görülen bir durumdur. Mekke'de aralarında akrabalık olduğu halde Hz. Muhammed'in ailesi Haşimoğullarıyla Ümeyyeoğulları arasındaki çekişme ve rekabet bunun en çarpıcı örneklerindedir (Ünsal, s. 35). Kan bağı ilişkisi ve kabile tutuculuğundan başka kentlilerle kırsal arasındaki anlayış farkının büyük olmadığını gösteren bir başka durum o dönemde bireysel meziyet olarak kabul edilen çoğu özelliğin ortak olmasıydı. Erkek evlat sahibi olma, erkek çocuğun adıyla künye alma, soyluluk, onur ve cesaret gibi değerler, oç almayla övünme gibi pek çok anlayışın kent ve kırsalda aynı olduğu söylenebilir (Abboud, s. 17).

İslam öncesi dönem Arap yarımadasından özellikle Hicaz ve çevresindeki bölgelerdeki yerleşime ilişkin buralarda yalnızca ileride Arap ulusunu oluşturacak kabilelerin varlığından söz etmek yanıltıcı olabilir. Zira tarihi kaynaklar incelendiğinde o dönemde Arap yarımadasında büyük bir Yahudi ve Hristiyan yerleşiminin olduğu bilgisi karşımıza

çıkmaktadır. Eski dönemlerden bu yana yarımada Mısır, Filistin ve Mezopotamya bölgelerinden büyük Yahudi göçlerinin yaşandığı, göç eden kabillerin öncelikle Hicaz'ın kuzeyindeki Yesrib ve Hayber gibi kentlere, vahalara yerleştikleri daha sonra yarımada diğer bölgelerine dağıldıkları bilinmektedir (İbrahim, 2017, s. 245). Bunun yanında Yahudilerin Fedek, Vâdiu'l-Kurâ, Teymâ ve Yemen bölgelerinde yoğun olarak yaşadıkları bilgisi bulunmaktadır. Yarımada yaşayan Yahudi kabileleri arasında Benî Nadir, Benî Kurayza ve Benî Kaynuka gibi dil ve kültür olarak Araplaşan topluluklarla birlikte Arap kökenli olup Yahudiliği benimsemiş kabileler de bulunmaktaydı (el-Bustânî, 2014, s. 25).

Yarımada göç eden Yahudi toplulukları yurt olarak kendilerine büyük ekonomik getiri sağlayacaklarını düşündükleri yerleşim birimlerini seçmişler, yerleştikleri yerlerde deneyimli oldukları tarımı geliştirmişler sonra ticaret, aracılık, bankerlik ve zanaat gibi iş kollarında ilerleyerek zenginleşmişlerdi. Özellikle finans konusunda Arap kabilelerinin başvurdukları kaynaklardan biri durumuna geldiklerinden çevredeki Arap kabile liderleri ve emirleri katında büyük saygınlık kazanmışlardı (İbrahim, 2017, s. 245).

Yarımada o dönemde önemli ölçüde Yahudi varlığının bulunduğu bilgisinin yanında yine büyük bir Hristiyan nüfusunun da varlığından söz etmek gerekir. Bu bağlamda Suriye ve Irak'tan başlayarak yarımada güney kesimlerine dek uzanan bir Hristiyan nüfusunun varlığı bilinmektedir. Ayrıca resmi olarak Hristiyanlığı benimsemiş olan Habeşistan Krallığı misyonerlerince Hristiyanlık yarımada Hicaz, Yemen ve Negrân bölgelerinde yayıldığı hatta Mekke'de bile başta Habeşli köleler olmak üzere pek çok Hristiyan'ın yaşadığı üzerinde durulması gereken diğer bir bilgidir. O dönemde Hristiyanlar Mekke, Tâif, Umman, Bahreyn ve Yemen gibi merkezlerde azımsanmayacak sayıdaydı. Özellikle Yemen'e komşu bir yerleşim merkezi olan Negrân bölgesinin yoğun bir Hristiyan nüfusuna ev sahipliği yaptığı kaydedilmiştir (el-Bustânî, 2014, s. 25).

Yarımada Yahudi, Hristiyanlar ve diğer din mensuplarının durumu ve Araplar üzerindeki etkisi yarımada dinsel ortam konusunda yeniden ele alınacaktır. Araştırmanın bu başlığı altında verilen bilgileri özetleyecek olursak öncelikle Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşadığı dönemde Arap yarımadasının dünyanın büyük güçleri sayılan Bizans ve Sasanî İmparatorluklarının politik, ekonomik ve kültürel anlamda egemenlik mücadelesine sahne olduğundan siyasal açıdan istikrarsız bir durumda olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında yarımada nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Araplar siyasal birlikten yoksun birbirleriyle rekabet ve çekişme içerisinde olan kabileler halinde yaşamaktaydılar. Uluslaşma, devlet düzeni ve ortak yargı gibi kavramlardan uzak olduklarından yarımada güvenlik ve asayiş düzeyinin yüksek olmadığı söylenebilir. Öte yandan kan bağına dayalı toplumsal örgütlenme tipi olan kabile yaşantısı ve kabileciliğin bireysel anlamda pek çok kişinin yaşantısını olumsuz etkilediği kaynaklara yansımıştır. Yağma ve baskının önlenememesi de yarımada bir diğer istikrarsızlık göstergesidir, buna bağlı olarak kölecilik bütün acımasızlığıyla devam etmektedir. Bütün bu olumsuzluklara karşın yarımada ticaret

sayesinde farklı lehçeler konuşarak yaşayan toplulukların arasında ortak bir dilin oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu pazar ve panayırlarda konuşulmaya başlayan ortak ticaret dilidir, bu ticaret dilinin yanında kabilelerin ortak duygularını yansıtan şiir dili de vardır. Topluluklar arasında ortak bir dilin oluşmaya başlaması İslam öncesinde Arap topluluklarının uluslaşma aşamasına geçmeye başladığının bir göstergesi sayılabilir. Ancak bu aşama sonraki dönemlerde siyasi birlik sağlandıktan sonra tamamlanacaktır. Bu bağlamda Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın politik açıdan kaotik bir ortamda yetiştiğini söyleyebiliriz.

1.2.2. Yaşadığı Çevrenin Kültürel Durumu

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın doğum tarihi için kaynaklar kesin bir tarih belirtmemişse de yaşadığı zaman diliminin 570 ile 630 yılları arasına denk geldiği anlaşılmaktadır, bu yüzden Hz. Muhammed'le aynı dönemde hatta aynı yıllarda yaşadığı söylenebilir. Bu bağlamda Ümeyye yaşadığı çevredeki hem İslam öncesinde yaşananlara tanık olmuş hem de İslam'ın ortaya çıkıp yayılmaya başladığı dönemi yaşamıştır. Arap-İslam kültüründe İslam öncesi dönem Cahiliye Dönemi olarak adlandırılmış ve bu terim İslam öncesi Arapların yaşayış biçimlerini, inançlarını, tutum ve davranışlarını İslam döneminden ayırt etmek için kullanılmıştır (Fayda, 1993, s. 17). Dolayısıyla Ümeyye'nin hem Cahiliye hem de İslam'ın doğuş dönemine denk gelen kültürel yönden bir değişimin yaşandığı geçiş ortamında yaşadığı söylenebilir.

Cahiliye kavramının taşıdığı cahillik anlamından yola çıkarak bu dönemi salt bir bilgisizlik ve barbarlık çağı olarak değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Çünkü bu dönemde yarımada'nın her yerinde iç ve dış ticaretin ileri düzeyde geliştiği, ticaret sayesinde hem kabilelerin kabilelerle hem de dışarıdan gelen tüccarlar aracılığıyla yarımada dışındaki dünyayla iletişime geçtikleri bilinmektedir. Yarımada tarih boyunca Mısır, Filistin ve Mezopotamya bölgesinden göçlerin olduğuna daha önce değinilmişti. Bu göçlerle gelen kabilelerin geldikleri yerin kültür ve inançlarını bölgeye taşımaları doğal bir sonuç olmuştur. Özellikle yarımada'ya göç eden Yahudi ve Hristiyanlar yaratılış, yargı günü, cennet ve cehennem gibi Tevrat kaynaklı dinsel inanışların yanında Yunan düşüncesi ve edebiyatı gibi dış dünyaya ait pek çok bilgiyi İslam öncesi dönemde Arap akliyesine işlemiştir. Böylece Araplar İslam öncesinde bilmedikleri yeni kavramları öğrenmişler, dillerine yeni sözcükler eklemişlerdir (Abboud, s. 26).

Yukarıda belirtilen göç hareketleri tarih boyunca yalnızca kuzeyden güneye ya da yarımada içlerine doğru yaşandığı düşünülmemelidir. Zira siyasal istikrarsızlıktan dolayı yarımada'nın güney bölgelerinden kuzeye doğru da göçler yaşanmıştır. Örneğin Suriye'de bir devlet kuran Gassânîler'in Yemen kökenli kabileler olduğu bilinmektedir (Abboud, s. 17). Öte yandan bu süreçte ticaretin, tarımın ve basit endüstrinin gelişmesiyle birlikte kırsaldan kente göç hareketleri sıklıkla göze çarpmaktadır. Kaynaklarda Yesrib kentinin iki önemli kabilesi olan Evs ve Hazrec'in bu kente Yahudi kabilelerinden sonra gelip yerleştiği bilgisi bulunmaktadır (İbrahim, 2017, s. 245). Nitekim kentlerdeki sosyal yaşamın kırsal yaşantıya oranla yumuşamasına karşın tam bir kent kültürü oluşmaması kırsalın toplumsal düzeni olan kabileciliğin ve kabile tutuculuğunun kentlerde de sürdürülüyor olması kırsaldan kente olan

göçlerin devam ettiğinin bir başka göstergesidir. Göç hareketleriyle kente taşınan kırsal kültürün ve yaşam biçiminin Arap yarımadasındaki kentlerde istikrarlı bir yaşamı engellemekte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu duruma olumlu bir bakış açısıyla bakacak olursak yarımada kentleşmenin ilerlemeye başlaması, ticaretin ve tarımın gelişmesi Arap kabilelerinin çağın ölçütlerine göre uygar bir toplum olma sürecine girdiklerini gösterebilir. Rivayetlerde yer alan savaşlar, haksızlıklar, köleleştirmeler, kadının değersiz olması gibi bilgilere bakılınca geleneksel algıyla Cahiliye dönemini uygarlıktan bütünüyle uzak tam bir barbarlık dönemi olarak nitelenmek mümkündür fakat tarihte toplumsal dönüşümlerin kısa sürede gerçekleşmediği eski bir kültürden yeni bir kültür ve yaşam biçimine geçişin yüzyıllar aldığı da bilinmektedir. Bu yüzden Cahiliye çağı bütün toplumsal sancıları ve çalkantılarına karşın kırsal çöl kültüründen uygar kent kültürüne bir geçiş dönemi olarak düşünülmelidir. Bu toplumsal geçiş ve dönüşüm döneminin başlıca nedenleri arasında özellikle kentli Arapların yaptığı ülkelerarası ticaret yolculukları sonucunda yarımada taşıdıkları yeni bilgi ve deneyimler, yarımada gelen yabancı tüccarların taşıdığı kültür, kuzeyden göç dalgalarıyla gelen Yahudi ve Hristiyan topluluklarının yarımada insanlarında yarattığı etkilenimler gösterilebilir. Bu açıdan bakıldığında Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşadığı dönem yarımadanın kırsalında yaşayanlarla ve kentliler arasındaki etkileşimin arttığı, dış dünyayla iletişimin ilerlediği bir değişim çağı, dinsel anlamda politeizmden monoteizme bir geçiş dönemi, kırsal kültürden medeni kültüre doğru yol alan bir toplumsal dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir.

İslam öncesi dönemde Arap yarımadası insanların değişik lehçeler konuşan kabileler biçiminde yaşadıkları bilinmektedir. Değişik lehçeler konuşan toplulukların arasındaki iletişimin güçlü olmayacağı ve sorun çözücü bir nitelik taşımayacağı doğal bir durumdur. Belki de bu durum kırsaldaki kabileler arasındaki anlaşmazlıkların devam etmesini açıklayabilir. Çünkü dil bir iletişim aracıdır ve insanlık tarihi boyunca insanlar arasında gördüğü en büyük işlev iletişimdir (Demirel, 2024, s. 2). İletişim ise bireyler arasında duygu, düşünce ve tutumda ortak bir paydanın yaratılması sürecidir (Sever, 1998, s. 51). Edebiyat üretimi, bilginin kaydedilmesi ve aktarılması gibi kültürel işlevleri insan dilinin yan getirileri olarak düşünmek gerekir. Lehçe gibi herhangi bir beşerî iletişim sisteminin gelişip dil haline gelebilmesi için belli ölçütlere ve yasalara sahip bir biçimde geniş bir insan kitlesinin ortak iletişim aracı olması koşulu pek çok dilbilimcinin kabul ettiği bir gerçektir. Zira insan topluluklarının yaşadığı bir coğrafyada önce bölgesel ağızlar oluşur, sonra ağızlar genelleşerek lehçeleri oluşturur, ardından bu lehçelerden biri bölgedeki siyasal erkin tercihiyle yazı dili haline gelir ve dolayısıyla o coğrafyada yaşayanların ortak dili olur (Akar, 2010, s. 16). Bu dil oluşum yasası ölçüt alındığında Cahiliye dönemi olarak adlandırılan İslam öncesi çağda standartlaşmış bir Arap dilinden, hatta geniş kitlelerin ortak iletişim aracı anlamında dil düzeyine erişmiş bir Arapçadan söz etmek olanaksızdır (Ali, 2018, s. 21). İlerleyen dönemlerde İslam'ın getirdiği siyasal düzenle birlikte doğduğu toprakların iletişim dili olan Kureyş lehçesi diğer lehçelere baskın gelip bütün Arap ulusunun ve Arap-İslam uygarlığının iletişim dili haline gelecektir. Bu

durum Emevî halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın (646-705) Arapçayı resmi dil ilan etmesiyle devam edecektir (Yazıcı, 2024, s. 266). Bu bağlamda Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Arapça açısından oluşma ve olgunlaşma aşaması sayılabilecek bir çağda yaşadığı söylenebilir. Fakat bu noktada yarımadanın geneline yayılan pazar ve panayırların işlevine bir kez daha değinmek gerekecektir. Bu pazar ve panayırların ekonomik açıdan insanların gereksinimlerini karşılama ve kazanç elde etmelerini sağlamasından başka sosyal ve kültürel açıdan oynadıkları rol önemlidir. Her yıl periyodik olarak düzenlenen bu panayırlarda değişik kabilelerden şairler şiirlerini okumakta ve edebi yeteneklerini sergilemekteydiler (Demirayak, 2014, s. 75). İslam öncesinden aktarılan şiirler incelendiğinde lehçe farklılıkları olarak değerlendirilen garip sözcükler içermelerine karşın şiirlerin ortak bir dil ve ölçüyle söylenmiş oldukları göze çarpar (Ali, 2018, s. 21). Sonradan yazıya geçirildikleri için bu şiirlerin yazıya geçirenlerce düzeltilmiş olma olasılığı söz konusuysa da yüzlerce şiirin bu şekilde intikal ettiğini söylemek güçtür. Ayrıca bu şiirlerdeki garip ve sonradan standartlaşan gramer kurallarına aykırı kullanımların olduğu gibi bırakılmış olması şiirlerin bütünüyle düzeltilmiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu bağlamda şiirlerin ortak dil, sözcük ve ölçüyle söylenmiş olmasından yola çıkarak Arap kabileleri arasında ortak bir iletişim dilinin oluşmaya başladığını hatta bu oluşum aşamasında epey yol alındığı söylenebilir. Diğer yandan pazar ve panayırlara gelen hem kentli hem de kırsalda yaşayan insanların ürünlerini pazarlayabilmeleri, alışverişlerini sağlıklı bir şekilde yapabilmeleri için ortak terimlere ve iletişim dizgesine sahip olma zorunluluğuyla karşı karşıya gelmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla İslam öncesi Arap panayırları kabilelerin kaynaşması ve anlaşmaları için ortak şiir ve iletişim dili geliştirme işlevi açısından önemli bir rol oynadığı belirgindir.

Yine bu dönemde kentlerde konuşulan dilin birbirine oldukça yakın olduğu söylenebilir. Tarihi kaynaklar Mekke, Yesrib ya da Tâif gibi Hicaz kentlerindeki insanların birbirleriyle iletişim sıkıntısı yaşadıklarına ilişkin herhangi bir bilgi içermemektedir. Hz. Muhammed'in ve diğer Müslümanların 622 yılında göç ettiği Yesrib kentinin halkıyla iletişim sıkıntısı çekmemesi, Kur'an-ı Kerim ifadelerinin anlaşılma sorunuyla karşılaşmaması kentlerde konuşulan dilin kırsaldaki dile oranla iletişim değerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ümeyye'nin yaşadığı dönemdeki konuşulan dili kent dili ve kırsal dili olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. O dönemdeki kent dilinin kitlesel olduğu söylenebilir, ancak kırsalın dili henüz kitleselleşmemiştir. Bu bağlamda günümüz Arapçasında da büyük bir sorun olarak değerlendirilen Fasih dil ve Bölgesel Lehçe arasındaki farkın köklerini Arap dilinin eskilere dayanan bu oluşum sürecinde aramak mümkündür.

Ümeyye'nin yaşadığı kültürel ortamı değerlendirirken İslam öncesi Arap kentleri ve kabileleri arasındaki okuryazarlık olgusuna ve yazının durumu konusuna değinmek yararlı olabilir. Bu konuda öncelikle İslam öncesi dönemde Hicaz kentlerinde yazının kullanıldığını gösteren herhangi bir yazılı belgenin kaynaklarda yer almadığını söylemek gerekir. Bu döneme ilişkin bütün bilgilere sözlü aktarımların yazıya geçmesi sonucu ulaşıldığı bilinen bir gerçektir. Bu durum özellikle Hicaz bölgesinde resmi tutanakların, anlaşmaların ve yazışmaların kaydını

zorunlu hale getirecek bir devlet düzeninin bulunmamasıyla açıklanabilir. Ancak o dönemde yazının hiç kullanılmadığını da göstermez. Yarımada ticaretin o dönemde oldukça geliştiği düşünülürse yazı kullanılmadan, ürünlerin kaydı yapıp listesi çıkarılmadan kazanç ve zararın belirlenemeyeceği dolayısıyla ticaretin gelişmeyeceği aşikârdır. Bu yüzden İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında yazının kullanıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim pek çok kaynakta “Allah’ım senin adıyla” anlamına gelen بِسْمِكَ اللَّهُمَّ ifadesinin Ümeyye bin Ebi’s-Salt tarafından Mekkelilere öğretildiği, sonrasında Mekkelilerin bu ifadeyi bütün yazışmalarının başında kullanmaya başladığı bilgisi yer almaktadır (el-Hadisî, s. 52). Dolayısıyla İslam öncesi dönem Arap toplumunda yazının en azından kentlilerce kullanıldığını ancak yaygın olmadığını kabul etmek gerekir. Okuryazarlık konusuna gelince bunun o dönem Arap toplumunda yaygın olmadığı sadece ticaretle uğraşan, ülkelerarası ticari yolculuklar yapan kişilerle ve Ümeyye gibi araştırmayı seven ender kişilerle (Yemût, 1934, s. 6) sınırlı olduğu söylenebilir.

Özetle Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın yaşadığı yılların İslam öncesine denk gelen dilimini Arap yarımadasında bir kültürel gelişim ve toplumsal dönüşüm sürecinin parçası olarak görmek mümkündür. Bu süreçte kentleşme ve kentleşme devam etmekte, kentlerde kullanılan dil iletişim değeri açısından gelişmekte ve olgunlaşmaktadır. Yarımada içindeki göç hareketleri ve panayırlar sayesinde kabileler birbiriyle ilişki kurarak ortak bir kültür ve iletişim dili oluşturmaktadır. Ayrıca dışa açılan Arap tüccarlar öğrendikleri bilgileri, inançları ve yaşam deneyimlerini kentlere taşımakta ve kentlerdeki insanları yeni düşünce ve geleneklerle tanıştırmaktadır. Dıştan ticaret için gelen yabancı iş insanları da iletişim kurdukları insanların inanış ve yaşantılarını etkilemektedir. Yarımada dışarıdan gelen göçlerin devam etmesi de yarımada insanının gelenlerden yeni düşünceler öğrenmesini sağlamaktadır. Arap yarımadasındaki bu kitlesel etkileşim süreci uzun süredir devam ettiğinden yaşayanlar arasında yeni bir kültürün ortaya çıkmak üzere olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

1.2.3. Yaşadığı Çevrenin İnançsal Durumu

Ümeyye bin Ebi’s-Salt’ın yaşadığı ve yetiştiği zaman dilimi Arap tarihçilerin ve din bilginlerinin Cahiliye Çağı olarak nitelediği ve terim haline getirdikleri İslam öncesi dönemin yeni bir kültürün ortaya çıkma öncesindeki bir kültürel kaynaşma ve birikim, bir toplumsal dönüşüm dönemi olduğu daha önce belirtilmişti. Bu dönemin göze çarpan bir diğer özelliği ise yarımada demografisi ve yaşanan kitlesel hareketlilikler gereği farklı inançların yayılması ve bu inançların birbirini etkilemesidir. Monoteist İslam öğretisinin ortaya çıkış döneminde özellikle Mekke sürecindeki manifestosu daha çok putperest anlayış ve düzene karşı odaklandığından o dönemde yarımada yalnızca putperestlik varmış gibi bir algı oluşmuş, Cahiliye çağı yalnızca putlara tapan toplulukların zorba ve ilkel yaşantısını ifade eden bir dönem olarak düşünülmüştür. Oysa İslam öncesi dönemde Arap yarımadasının inançsal durumu söz konusu algıdan oldukça farklı ve karmaşıktır. Zira putperest inancın başat olduğu Hicaz bölgesi dahil yarımada genelinde büyük bir inanç çeşitliliğinin varlığından söz etmek

mümkündür (el-Bustânî, 2014, s. 24). Aynı biçimde tarih boyunca Arap yarımadasında değişik inançların ve inanç biçimlerinin benimsendiği görülmüştür (İbrahim, 2017, s.243). Bu bağlamda yarımada putperestliğin yanında Musevîlik ve Hristiyanlık, Zerdüştlük, Sâbiîlik gibi dinlerin, tam anlamıyla bir din olarak nitelenemeyen Dehrîlik gibi bir düşünce ve inanın var olduğu, bir de Haniflik olarak adlandırılan bir akımın bulunduğu bilinmektedir (Yalar, 2006, s.20). Yarımada Zerdüştlük, Sâbiîlik ve Dehrîlik'in yaygınlığı ve insanlar üzerindeki etkileri konusundaki ayrıntılar kaynaklara pek yansımamıştır, bu yüzden bu inançların İslam öncesi Araplar arasında sınırlı sayıda insan tarafından benimsendiği söylenebilir. Ancak egemen inanış biçimi putperestliğin, Yahudilik ve Hristiyanlığın yarımada insanı üzerinde etkisi büyük olmuştur. Bu yüzden tezin bu bölümünde söz konusu inançların durumuna ve Haniflik akımına değinilecektir.

İslam öncesi dönemde özellikle Hicaz bölgesi Arapları arasında yaygın ve egemen inanış biçiminin putperestlik olduğu bu konuyu araştıran herkesin ulaştığı ortak bir sonuçtur. (Meşe, 2021, s. 201; Yalar, s. 37; Bulut, s. 215; el-Bustânî, 2014, s. 24). Ancak putperestliği insanların kendi elleriyle birer heykel ya da simge yapıp içinde olduğuna inandığı gizil bir güce tapınma eylemi olarak düşünmek yanıltıcıdır. Çünkü bir inanış biçimi kendi döneminde pek çok taraftar toplayıp insanların yaşamını etkileyebiliyorsa mutlaka o dönem insanınca kabul edilen mantıklı nedenlerinin ve köklerinin bulunması gerekir. Her şeyden önce put adı verilen simgelerin o dönemde bir ya da birkaç kabilenin ortak kutsal olduğu belirgindir. Bu bağlamda Hicaz Arapları arasında o dönem en saygını kabul edilen üç tanrıçadan el-Lât'ın Tâif'te yaşayanların, el-Uzza'nın Mekkelilerin, el-Menât'ın ise Yesrib'te yaşayan Arap kabilelerinin ortak kutsal olduğu görülür (el-Bustânî, 2014, s. 24). Ortak kutsalın hem kabile içerisindeki bireyler arasında ortak kökeni ifade etmede hem de birlikte yaşama arzusunu oluşturmada o dönem için önemli bir rol oynadığını söylemek gerekir. Bu yüzden put kavramını yalnızca bir tapınma objesi olarak algılamak yanlış olacaktır. Çağdaş dönemde uluslar için yurt, bayrak gibi kutsal kabul edilen değerlerin kabileler halinde yaşayan toplumdaki karşılığının ortak kutsal temsil eden putlar, ikonlar ve heykeller olduğu bellidir. O dönemki Arap kabileleri tek bir politik otorite altında henüz birleşemediğinden ortak kutsallarını oluşturamamış bir durumda yaşamaktaydılar. Bu yüzden çoktanrıcılığı ya da putperestliği kabileler halinde yaşayan toplulukların doğal inanış biçimi olarak düşünmek gerekir.

Putlar İslam öncesi dönemde önemliydi, çünkü her put bir ya da birkaç kabilenin ortak kökenini, ortak inancını ve saygınlığını temsil etmekteydi. Bu bağlamda putperestliği teolojik bir eğilimden ziyade toplumsal bir yaşayış biçiminin dışavurumu olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Diğer yandan putperestlik belli ritüel ve gelenekleri olsa da toplumsal anlamda ortak inanç ve değerleri olan, ortak tapınma eylemleri içeren, diğer inanç türlerinden kesin çizgilerle ayrılan sistemleşmiş bir din değildi. Ayrıca toplumsal hukuku belirleyecek bir fıkıh sistemi öngörmüyordu. Nitekim dönem insanları arasındaki anlaşmazlıklar atalardan miras olarak alınan geleneksel ve sözlü yasalara tabiydi (Öğmü, 2013, s. 54).

İslam öncesi Arap putperestliği içerik açısından güneş ve yıldızları kutsama, meleklerle ve cinlere tapınma gibi değişik inanç biçimlerini barındırır da (Yalar, s. 21) teolojik açıdan oldukça yalın bir görünüm arz eder. Grek, Mısır ve Mezopotamya pagan kültürlerinde olduğu gibi geniş bir toplumsal zemine, felsefi düşüncelere ve zengin mitolojik öğelere sahip değildir (Meşe, s. 201). Bu da Arap putperestliğinin inançtan çok kabileler halinde yaşayan insanlar arasındaki hukuku belirleyen politik bir oluşum olduğunun diğer kanıtıdır. Ancak İslam öncesi dönemde yarımada genelinde putperestliğin inançsal açıdan zayıfladığını da söylemek gerekir (Yaşar, 2017, s. 42). Zira bu dönemde Yahudi ve Hristiyan inançlarının yarımada'nın her yerine yayıldığı bilinmektedir. Oldukça yalın bir teolojiye sahip olan Arap putperestliğinin yazılı metinlerle desteklenmiş, kadim tarih bilgilerine ve felsefeye sahip iki büyük dinsel öğreti karşısında cazibesini yitirmesi olağan bir durumdur. Zaten o dönemde Yahudilik ve Hristiyanlığın Arap yarımadasının kuzeyindeki Mezopotamya, Mısır ve Anadolu'da, güneybatısına düşen Habeşistan'da putperestliği büyük ölçüde ortadan kaldırdığı, Yemen, Necrân, Yemâme, Yesrib, Bahreyn gibi yarımada içi bölgelerde yayıldığı bilinmektedir (el-Bustânî, 2014, s. 25). Bu açıdan bakıldığında İslam öncesi dönemde putperestliğin çölde yaşayan bedeviler arasında yaygın olduğunu söylemek, politik etkinlik açısından Tâif, Mekke ve Yesrib gibi Hicaz kentleriyle sınırlamak mümkündür. Yani putperestlik o dönemde Hicaz kırsalıyla kentlerinde etkindir. Bunun nedeni Hicaz bölgesinin coğrafi yapısı ve doğal olumsuzluklarından dolayı büyük bir istila hareketine uğramamış olması sayılabilir (Akyürek, 2015, s. 56).

Her ne kadar putperestlik İslam öncesinde Hicaz bölgesinin egemen inancı ve politik sistemiyse de bu bölgede bile gücünü yitirmeye başladığı görülür. Çünkü bölge insanından pek çok kişi ticari ilişkileri gereği diğer din mensuplarıyla diyalog ve etkileşim içerisine girmekte, bu durum putperest inancın ve öngördüğü toplumsal düzenin eleştirilmesine ve sorgulanmasına neden olmaktadır. Bu dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan kimi insanın din değiştirdiği kimilerinin de yeni bir din ve toplumsal düzen arayışı içerisine girdiği görülmektedir (eş-Şerâbî, 2008, s. 106). Öte yandan İslam öncesi Arap putperestliğinin teolojik açıdan monoteizme kaymaya başladığını da söylemek gerekir. Çünkü o dönemde Araplar her ne kadar putları ve gök cisimlerini kutsayıp onlar karşısında tapınma eylemi gösteriyorlarsa da evreni yaratan tek bir Allah düşüncesini kabul ediyorlardı. Bu inanç sentezini bölgeye sızan Yahudi inancı nedeniyle Arap politeizminin monoteizme evrilmesi olarak değerlendirmek mümkündür (el-Bustânî, 2014, s. 25).

Tarihî veriler Arap yarımadasında çok erken dönemlerden beri bir Yahudi yerleşiminin söz konusu olduğunu göstermektedir. Bölgeye yerleşen ilk Yahudi kabilelerinin nereden ve niçin geldiğine ilişkin net bir bilgi yoktur fakat Babil (M.Ö. 1894- M.Ö.539) ve Asur (M.Ö. 2025- M. Ö. 619) devletleri döneminde Mezopotamya ve Filistin bölgelerinden yarımada'ya göçlerin olduğu bilinmektedir (İbrahim, 2017, s. 245). Bu göç hareketlerinin Bizans ve Sasanî savaşları döneminde de kesintisiz olarak devam ettiği görülür (Hourani, s. 33). Buradan yola çıkarak Mezopotamya ve Filistin bölgelerinde yaşayan kimi toplulukların çevrelerinin siyasal açıdan

istikrarsızlaştığı ya da büyük güçler arasındaki egemenlik mücadelelerinin artıp can güvenliği ve asayişin bozulduğu dönemlerde güven içerisinde yaşama umuduyla Arap yarımadasına göç ettiği söylenebilir. Bu tercihin nedeni zor yaşam koşulları ve zorlu coğrafi yapısına karşın yarımada'nın büyük istila hareketlerinden uzak kalması ve bunun insan toplulukları tarafından bilinmesi olmalıdır. Hourani (2016, s. 33)'ye göre bu göç hareketleri ters yönde de seyretmiştir zira Arap yarımadasında güvenliğin ortadan kalktığı dönemlerde yarımadadan kuzeydeki Mezopotamya ve Filistin bölgelerine de göç hareketleri olmuştur. Nitekim güven içerisinde yaşama kaygısıyla tarih boyunca pek çok kabilenin ve halkın yeryüzünün değişik bölgelerinden başka yerlere göç ettiği bilinmektedir.

Yarımadaya göç eden Yahudi topluluklar kendilerine yurt olarak büyük ekonomik getiri elde edecekleri yerleri seçmişler bu yüzden öncelikle ustalaştıkları tarımsal faaliyetleri yürütebilecekleri verimli vahaları tercih etmişlerdir. Yahudi kabileleri ilk başta Hicaz bölgesinin kuzeyindeki bölgelere ve vahalara yerleştikleri görülür, kimileriye Yesrib gibi kentleri yurt edinmiştir. Zaman ilerledikçe yarımada içerisinde de bölgeden bölgeye Yahudi göçleri yaşanmış ve böylece yarımada'nın bütününe dağılmış bir Yahudi nüfusu söz konusu olmuştur. Daha sonra tarımın yanında ticaret, aracılık, bankerlik ve zanaat gibi alanlara atılarak zenginleşmişler, bölgelerindeki kabile liderleri ve emirler katında büyük bir saygınlık kazanmışlardır (İbrahim, 2017, s. 245). Yahudilerin yürüttüğü ticaret ve diğer ekonomik etkinlikler onların Arap kabileleriyle doğrudan temas kurmasını sağlamış ve bu temaslar sonucunda büyük bir kültürel etkileşim söz konusu olmuştur. Bu etkileşim sürecinde öncelikle Yahudilerin bölgenin demografisine uygun olarak Arapça konuşmaya başladıkları, Arap isimlerini aldıkları ve Arapça şiirler söyledikleri bilinmektedir. Hatta kaynaklarda İbn-i Sellâm el-Cumâhî'nin İslam öncesi döneme ilişkin Yahudi Şairler adlı bir eserinin olduğu bilinmektedir (el-Hadîsî, s. 57). Fakat bu etkileşimde Arapların Yahudilerden etkilenmesinin daha büyük oranda olduğunu söylemek gerekir. Çünkü yarımadaya göç eden Yahudilerin yazının çok daha önce kullanılmaya başladığı, yazılı kültürün daha önce olduğu ve bilimsel etkinliklerin daha önce görüldüğü Mezopotamya ve Filistin bölgesinden geldikleri bilinmektedir. Yarımadaya göç eden bu Yahudi topluluklarının bilgi düzeyi göçebe ve yarı göçebe bir yaşam süren Arap kabilelerine oranla daha yüksekti. Çünkü yazılı kültüre geçmiş, kutsal kitap sahibi bir ulusun uzantılarıydılar, peygamber öykülerine ve kadim tarih bilgilerine vakıftılar (İbrahim, 2017, s. 243). Bilgi düzeyi yüksek olan Yahudilerin henüz yazılı kültürün olmadığı gelenek ve söylencelerle yaşam süren Arapları etkilemesinin doğal bir sonuç olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam'dan önce pek çok İbranice sözcüğün Arapçaya geçtiğini söylemek gerekir. Örneğin Cehennem, Şeytan, Melek, Zekât, Sadaka, Tâğût (Jeffery, 1938, s. 105, 187, 269, 153, 194, 202) gibi İslam öğretisinin temel kavramlarını da ifade eden sözcükler İbraniceden Arapçaya geçtiği saptanan literatürün yalnızca küçük bir bölümüdür.

İslam öncesi dönemde Arap yarımadası sakinlerinin değişik kültür ve inanışlardan etkilendiği buna bağlı olarak Arap düşünce evreninin genişlemeye başladığına tezin önceki bölümlerinde değinilmişti. Arap düşünce evrenini etkileyen inanç ve kültür öğelerinin en önemlisinin

Yahudilik olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Yahudilik o dönem itibarıyla teolojik ve fıkhîsal tartışmalarını nispeten tamamlamış, diğer dinlere özellikle Hristiyanlığa kıyasla kurumsallaşmış ve olgunlaşmış bir durumdaydı. Ayrıca tarihsel açıdan Hristiyanlıktan daha önceydi ve yarımada'daki Yahudi yerleşimi diğer din mensuplarından daha eskiydi. Bu süreçte Yahudilerle diyalog kuran kabilelerin inanç ve kültür açısından Yahudilerden etkilendikleri bilinmektedir. Tarihçiler miladi 5. yüzyılda Yemen bölgesinde yeni bir devletin ortaya çıktığını, bu devletin en önemli hükümdarlarından biri olan Zu Nuvas'ın Yahudiliği benimseyerek kendisine Yusuf adını aldığını ve Yahudiliği devletin resmi dini olarak ilan ettiğini kaydetmişlerdir (İbrahim, 2017, s. 249). Zu Nuvas'tan önceki dönemlerdeyse Yesrib'teki Evs ve Hazrec kabilelerinin önde gelen isimleri zamanın Yemen hükümdarına kentteki Yahudilerin kendilerine eziyet ettikleri yönünde şikâyetle bulunmuşlar, bunun üzerine hükümdar kalabalık bir orduyla Yesrib'e gelmiş ve pek çok Yahudi'yi öldürmüştür. Fakat kentteki iki Yahudi bilgin hükümdarın ilgisini çekip saygısını kazanmıştır. İki Yahudi bilgini yanına alan Yemen hükümdarı önce Mekke'ye uğramış, bilginlerin tavsiyesi üzerine Kâbe'nin üzerine örtü serilmesini emretmiş ve kentteki yoksulları yedirip içirdikten sonra Yemen'e dönmüştür. Tarihçiler Yahudiliğin Yemen'e ilk kez bu şekilde girdiği kanısındadır (İbrahim, 2017, s. 248). Yahudiliğin Yemen'deki serüveni kaynaklarda gerçeklikten uzak pek çok abartı ve mitolojik anlatılarla aktarılmaya çalışılmıştır fakat gerçek şudur ki Yahudilik komşu ülke ve bölgelerden bir şekilde Yemen'e de sızmış ve oldukça etkili olmuştur.

İslam öncesi dönemde Yesrib'te Beyt-i Sifr ve Beyt-i Midraş adında iki Yahudi ders merkezinin bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan ilkinde Tevrat ezberleme etkinlikleri düzenlenmekte, ikincisinde Yahudilik hükümleri dersi verilmekteydi. Arapların değişik konularda bilgi almak için buradaki Yahudi bilginlerine başvurdukları ve bu durumun İslam'dan sonra da devam ettiği bilgisi kaynaklara yansımıştır. Ayrıca bazı Arapların çocuklarını söz konusu Yahudi okullarında ders görmeye gönderdiği bilgisi de bulunmaktadır (İbrahim, 2017, s. 257). Kaynaklara yansıyan bilgilere göre Yahudiler tanrıları Yehova için bir çadır kurup onu ululamak amacıyla etrafında dolanırlardı, Araplar da Yahudilere öykünerek zamanla Allah'ın evi olarak isimlendirdikleri Kâbe'yi tavaf etmeye başladılar. Bunun yanında sünnet olma, recm cezası, hayızlı kadınların uzlete çekilmesi, ibadet vakitleri, Aşure orucu gibi dinsel hükümlerle birlikte değişik bayramları kutlama gibi toplumsal etkinlikleri Yahudilerden öğrendikleri bilinmektedir (İbrahim, 2017, s. 255). Diğer yandan kıyamet, yargı günü, cennet, cehennem gibi pek çok Tevrat kaynaklı inanç kavramı, peygamber öyküleri ve kadim tarihe ilişkin bilgiler Arap yarımadasındaki Yahudiler aracılığıyla Arap insanına öğretilmiştir. İslam ortaya çıktığında söz konusu kavramları dile getirince Arapların garipsememesi İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında Yahudi inanç ve kültürünün ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Yahudiler o dönemde yarımada'nın Yesrib, Fedek, Hayber, Vâdi'l-Kurâ, Teymâ ve Yemen bölgelerinde yoğun olarak yaşıyorlardı. Aralarında sonradan Araplaşan Benî Nadir, Benî Kurayza ve Benî Kaynuka gibi İbrani kökenli kabileler olmakla birlikte Himyer, Kinde ve Kinâne gibi bölgelerde Arap kökenli olup kısmen ya da bütünüyle Yahudi dinini kabul eden

topluluklar vardı (el-Bustânî, 2014, s. 25). Kur'an-ı Kerim'in 114 suresinden 58'inde Yahudilerin muhatap alınması İslam öncesi dönemde Araplar üzerindeki Yahudi etkisinin boyutlarını kestirmemize yardımcı olacak bir başka kanıttır. Fakat bütün bunlardan yola çıkarak İslam öncesi dönem Arap yarımadasında burada Yahudilerin sayıca üstün bir konumda olduklarını ve Musevîliğin Arap kabileleri arasında büyük bir yayılma gösterdiğini söylemek olanaksızdır. Çünkü Yahudilik veya Musevîliğin insanları ve toplumları dönüştürmeyi amaçlayan bir misyonerlik dini olmadığı bilinmektedir. Bu yüzden Yahudiliğin o dönemde Araplar üzerindeki etkisini resmi olarak bu dini benimsedikleri yönünde değil daha yüksek bir kültür konumunda olduğundan bilgi, düşünce ve inanış açısından İslam öncesi Arap düşüncesi ve yaşayışının değişim ve dönüşümüne büyük katkısı olduğu yönünde değerlendirmek gerekir.

İslam'ın hemen öncesine denk gelen yıllarda Arap yarımadasında önemli bir Hristiyan nüfusunun varlığından söz etmek mümkündür. Bu dönemde Suriye ve Irak halkının büyük çoğunluğu Hristiyan olduğu bilinmektedir. Yarımada'nın Bahreyn, Umman, Yemâme ve Yemen bölgelerinde Hristiyanlar önemli bir nüfusu teşkil etmekteydi, özellikle Necrân bölgesinde yaşayan Arap kabilelerinin çoğu Hristiyanlığı benimsemişti. Hatta o dönemde Mekke ve Tâif gibi Hicaz kentlerinde bile önemli sayıda Hristiyan'ın bulunduğu bilgisi vardır (el-Bustânî, 2014, s. 25). Yarımada'ya Hristiyanlık miladi 70 yılından sonra bölgeye gelen Hristiyan misyonerlerle birlikte girmeye başlamış, sonraki yüzyıllarda Habeşistan'a yerleşen Bizans kolonilerinden gelen din adamları aracılığıyla kimi bölgede büyük bir yayılım göstermiştir. Tarihi kaynaklar miladi altıncı yüzyılda Arap yarımadasının bir yandan Habeşistan'dan bir yandan Suriye ve Filistin bölgesinden gelen büyük bir Hristiyan misyoner akınına uğradığını kaydetmiştir (Shahid, 2017, s. 187). Diğer yandan Hristiyan Habeşliler 520 yılında Yemen bölgesini işgal etmişler ve buradaki egemenlikleri 570 yılına kadar sürmüştür. Hatta kimi kaynakta ticaret kervanlarının güvenliğini sağlamak amacıyla Habeşli Hristiyan askerlerin Mekke'de uzun süre ikamet ettikleri ve kervan güvenliği konusunda Mekkelilere yardımcı oldukları bilgisi yer almaktadır (Shahid, s. 193). Bu süreçte İyâd kabilesinin bütünüyle Hristiyan olduğu, bu dinin Rebâa, Kinde, Kudâa, Cüzâm, Gassân ve Temîm kabileleri arasında önemli ölçüde yayıldığı bilinmektedir. Büyük bir Hristiyan Arap nüfusuna ev sahipliği yapan Necrân'da tıpkı Kâbe gibi sınırları içerisinde suç işlemenin yasak olduğu ve Hac ibadetinin yapıldığı büyük bir Hristiyan tapınağı vardı (el-Bustânî, 2014, s. 25). Kimi kaynaklara göre İslam öncesi dönemde Mekke'de Hristiyan mezarlığı ve çevresindeki bölgelerde Hristiyanlara ait Meryem tapınakları bulunmaktaydı (Shahid, s. 192). Ayrıca Mekke fethedildiğinde Kâbe'nin içinde Meryem ve İsa'nın resimlerinin bulunduğu, İslam öncesi dönemde Mekke'de İncil okuyan kölelerin yaşadığı bilgisi pek çok İslam kaynağında yer almıştır.

İslam öncesinde Arap yarımadasındaki Hristiyanlığın durumuyla ilgili olarak verilen bilgilerden yola çıkarak o dönemki Arap inanışını ve düşüncesini etkileyen güçlü bir dinamik olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle yarımada'ya Habeşistan üzerinden gelen Hristiyanlık anlayışı bölge insanı üzerinde etkili olmuştur. Zira İslam literatüründe kullanılan İsa, Havarî, İncil gibi

sözcüklerin gerçekte Habeşçe söylenişler olduğu ve bu formda Arapçaya geçtiği araştırmacılar tarafından saptanmıştır (Shahid, s. 196; Jeffery, s. 71, 115.).

İslam öncesinde Arap yarımadasındaki inanç durumları araştırılırken kaynaklarda sıklıkla Haniflik ve Hanifler kavramlarıyla karşılaşılacaktır. Hanif sözcüğünün sözlük anlamı ve dilsel kökeni tartışmalı da olsa bu dönemde Hanif olarak nitelenen kişilerin varlığı tarihsel bir gerçekliktir (Kuzgun, 1997, s. 37). Hanif sözcüğünün Arapçaya Habeşçe, İbranice ya da Süryanice'den (Jeffery, s. 112; Kuzgun, s. 33) geçtiği anlam olarak "putperest, atalar dininden ayrılan, kötülüğe meyilli sapkın, mühlid, dinsiz" gibi bir içerik taşıdığı yönünde değerlendirmeler varsa da bu sözcüğün Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in bir sıfatı olarak pozitif bir anlamda kullanıldığı bilinmektedir. Kur'an'da güzel bir örnek olarak sunulan Hz. İbrahim'in (Mümtehine, 60/13) Hanif sıfatıyla anılması bu sözcüğün o dönem Arapları katında olumlu bir anlam taşıdığına göstergesidir. Bu ifadenin geçtiği ayetlere bakıldığında Hanif sözcüğünün o dönemde putperestliği reddedip tek tanrıya inanan ahlaklı kişiler için kullanılan bir sıfat olduğu ve bunun Kur'an ifadelerine yansıdığı görülür (Bakara, 2/135; Âl-i İmran, 3/67-95; Nisa, 4/125; En'âm, 6/79).

Haniflerin dinsel durumlarının belirlenebilmesi açısından "İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyan'dı, o Hanif bir Müslümandı ve müşriklerden değildi" (Âl-i İmran, 3/37) ifadesi önemlidir. Ayete dikkat edildiğinde Hanif kavramının o dönemde Yahudi, Hristiyan ve putperest olmayan kişileri nitelediği ortaya çıkmaktadır. Ayetten anlaşıldığı kadarıyla Haniflik İslam'dan sonra Müslümanların da bir sıfatı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Hanif sözcüğünün İslam'ın ilk yıllarında Müslüman kavramına eşdeğer olarak kullanıldığı söylenebilir, zaten Müşriklerin ilk dönem Müslümanlarına Hanif dedikleri yöndeki bilgiler kaynaklara yansımıştır (Kuzgun, s. 37; eş-Şerâbî, s. 105). Buradan yola çıkarak İslam öncesinde Hanifliğin tek tanrı inancını esas alıp putperestliği terk eden fakat monoteist temelli Yahudi veya Hristiyanlığa da girmeyen Arapların durumunu anlatan bir kavram olduğu söylenebilir (Zeytûnî, 1990, s. 60). Nitekim İslam tarihi kaynaklarında Hanifler olarak sayılan isimlerin genel anlamda putperestliği terk eden fakat Yahudi veya Hristiyanlığa geçmeyen kişiler olduğu görülür. Kaynaklarda Hanif olarak nitelenen kişilerin arasında Varaka bin Nevfel (Ö.611), Ubeydullah bin Cahş, Osman bin Huveyris, Zeyd bin Amr bin Nufeyl (Ö.620), Suvey bin Âmir el-Mustalâkî, Ebu Kays Sırma bin Ebi Enes, Umeyr bin Cundeb el-Cumâhî, Ulaf bin Şihâb et-Temîmî, el-Mutelemmis bin Umeyye el-Kinânî, Es'ad Ebu Kerîb el-Himyerî, Hâlid bin Sinân, Ka'b bin Lueyy, Ümeyye bin Ebi's-Salt, Züheyr bin Ebi Sülmâ, Kuss bin Sâide, Âmir bin Zarîb el-Advânî gibi isimler zikredilmiştir (Demirayak, s. 162; eş-Şerâbî, s. 107). Kaynaklara yansıyan bu isimlerden yola çıkılarak Hanifliğin o dönemde çok sayıda insana hitap eden bir inanç hareketi, çok sayıda mensubu olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi örgütlenmiş bir din olduğu düşünülmemelidir. Çünkü önemli isimler de bu akımın içerisinde yer alsa da sayıca az oldukları için Arap toplumu üzerinde etkilerinin büyük olduğu söylenemez. Haniflik İslam'ın hemen öncesinde ortaya çıkmış henüz az sayıda insanın eğilim gösterdiği bir inanç akımıdır (Yalar, s. 21, 29; Izutsu, s. 180). Haniflerle ilgili genel olarak tek tanrıya inanan, putperestliği terk eden,

Hac ibadetini yerine getiren, putlara kesilen kurbanların etlerini yemeyen, kız çocuklarının gömülmesine karşı çıkan, ölmüş hayvan eti yemekten ve kan içmekten kaçınan, temizliğe önem veren kişiler oldukları, toplumdan soyutlanmış bir biçimde münzevi bir yaşantıyı tercih ettikleri söylenebilir (eş-Şerâbî, s. 107). Ancak Haniflerin hepsinin monoteizm dışında ortak bir inançlarının ya da belli kuralları olan ortak bir tapınma biçiminin olmadığı, dağınık halde bireysel birer yaşam sürdürdüklerini de belirtmek gerekir (Meşe, s. 202).

Hanifler hakkında bilgi içeren bütün kaynaklarda bu isimlerin neredeyse tamamının Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini okuduğu bilgisi yer almaktadır (eş-Şerâbî, s. 107). Bu bilgi önemlidir çünkü Haniflerin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır, bu da Haniflerin çoğunun okuryazar kişiler olduğudur. Buradan yola çıkarak İslam öncesi dönemde Hanif olarak nitelenen isimlerin zamanın aydın kişileri oldukları sonucuna ulaşılabilir. Nitekim Yemût (1934, s. 6) bu durumu fark etmiş ve Haniflik akımını İslam öncesinde düşünce ve kültür sahibi olup aydınlanma yaşayan Arapların tuttuğu yol olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede doğruluk payı yüksektir çünkü Hanifler olarak nitelenen isimlerin çoğu Ümeyye bin Ebi's-Salt ve Varaka bin Nevfel gibi şiir ve hikmetli söz söyleyen, Kuss bin Sâide gibi etkili konuşma yapabilen kişilerdi. Yine aralarında Züheyr bin Ebî Sülmâ gibi İslam öncesinin büyük muallaka şairlerinden biri bulunmaktaydı (Demirayak, s. 162). Buradan yola çıkarak Hanifler hakkında bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Birincisi Hanifler dönemlerinin okuma yazma bilen, araştıran ve araştırmaları sonucu aydınlanma yaşayan ve edindikleri farkındalıkla putperestliği, putperest ritüellerin ve geleneklerin çoğunu terk edip monoteizme yönelen aydın kişiler olduğudur. İkincisi yeni bir inanç sistemi ve toplumsal düzen arayan aykırı karakterlerdir. Üçüncüsü edindikleri yeni bilgilerin kaynağı genel olarak Yahudi ve Hristiyan kutsal metinleriyle Yahudi ve Hristiyan din adamlarıyla kurdukları diyaloglar olduğundan Haniflik akımını bu iki dinin Arap inanışlarına etkisi olarak görülebilir (Yalar, s. 29). Zaten kimi araştırmacı Hanifliğin Yahudilik ve Hristiyanlık arasında bir inanç akımı olduğunu dile getirmiştir (el-Bustânî, 2014, s. 25). Evreni yaratan tek bir tanrının olduğuna inanmaları ve bu tanrının göklerin ve yerin rakipsiz ve ortaksız kralı olduğuna inanmaları ve bu nedenle evreni yaratan Allah'a inanmakla birlikte ona el-Uzza, el-Lât ve el-Menât gibi aracı ve ortak tanrıçaları kabul etmeyi öngören Arap paganizmini reddetmeleri Yahudi monoteizminin etkisi olarak görülebilir. Zira Yahudilikte Tanrı bir kral olarak betimlenmiştir; Tevrat'a göre Tanrı kutsal tapınağındadır, onun tahtı göklerde, herkesi görmekte ve sınamaktadır (Mezmurlar, 11/4). Allah'ın tahtı göklerde olan bir kral olduğu inancı başta Ümeyye bin Ebi's-Salt olmak üzere Hanif olarak nitelenen pek çok ismin şiir ve hutbelerine yansımıştır (Ünsal, s. 264). Bu bağlamda Haniflik inancının teolojik açıdan Yahudiliğe yakın olduğu söylenebilir. Ayrıca pek çok kaynaktan Haniflerin Hz. İbrahim ve İsmail'in dinini arayan kişiler oldukları ve şiirlerinde Hz. İbrahim ve İsmail'le birlikte birtakım İbranî isimlerden bahsettikleri bilgisi yer almaktadır (el-Hadîsî, s. 61; İşrâqâ, s. 274; el-İsfahânî, 2008/b, s. 97). Her ne kadar Araplar sonraki dönemlerde kökenlerini Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e dayandırmışlarsa da İslam öncesi dönemde bu isimlerin Arapların ataları arasında sayılmadığı bilinmektedir. Örneğin Hz.

Muhammed'in soy ağacını Adnan'a kadar götüren kaynakların hiçbirinde İbrahim ve İsmail gibi İbranî isimlere rastlanmaz dahası kaynaklara yansıyan ilk dönem Müslüman ya da müşrik isimleri arasında İbranî bir isim yoktur. Demek ki Hanifler İbrahim ve İsmail gibi isimleri dönemin yerleşik Arap kültüründen alıp kullanmamışlar, Tevrat'tan ya da Yahudilerden öğrenmişlerdir. Bu da bilgi birikimi açısından Haniflerin Tevrat ve Yahudilerden önemli ölçüde etkilendiklerini gösteren bir başka durumdur. Yaşantısal açıdan bakılınca genelde münzevi bir yaşam sürmeleri itibarıyla Hristiyan keşiş ve ruhbanların yaşam biçiminden etkilendikleri söylenebilir. Kısacası Haniflik akımı İslam'ın hemen öncesinde Yahudi ve Hristiyanlığın etkisiyle Hicaz bölgesinde ortaya çıkan insanların bireysel olarak yöneldikleri bir inanç ve yaşam biçimidir. Cahiliye dönemi bir toplumsal dönüşüm süreci olarak düşünüldüğünde Haniflik politeizmden arı monoteizme geçişin bir basamağı olarak değerlendirilebilir (Izutsu, s. 158; Senâ, s. 40).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yetiştiği ve yaşadığı inanç çevresinin genel çerçevesi çıkarılacak olursa öncelikle Arap yarımadasının ticaret ve göç hareketleri nedeniyle pek çok kültürün karşılaşma, etkileşme ve kaynaşma sürecinde olduğunu söyleyebiliriz. Hicaz bölgesi dışında kalan yerlerde geleneksel Arap inancı putperestlik genel olarak zayıflamış yerini bireysel ve kitlesel anlamda sınırlı olsa da Yahudilik ve daha kapsamlı bir biçimde Hristiyanlık almaya başlamış durumdadır. Hicaz bölgesindeyse putperestlik hala etkin ve egemendir ancak Yahudilik ve Hristiyanlıktan inanç ve kültür açısından etkilenmeye başlamıştır. Bu bağlamda Hicaz bölgesi Arapları da büyük bir inançsal, kültürel ve toplumsal değişim ve dönüşüm sürecinin içine girmişlerdir. Bunun en açık göstergesi geleneksel dini ve düzeni eleştiren, yeni bir inanç ve yaşayış arayışı içerisine giren Yahudilik ve Hristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığı bilinen Hanifliktir.

1.3. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Ticari Yolculukları, Kültürel Birikimi ve Dini İnancı

Ümeyye bin Ebi's-Salt bölgenin diğer yerleşim merkezlerine göre iklimi daha güzel ve ekonomik olanakları daha geniş bir kentte, kent kültürünün ve çatışmanın az olduğu daha uygar bir toplumda doğmuş ve yaşamıştır. Şiire ilgisi yüksek, fesahat sahibi kültürlü bir ailede yetişmiştir (el-Kâtib ve Ahmed, 1980, s. 7). Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla ailesi çok zengin olmasa da varlıklıdır. Kendisi de ticaretle uğraştığından ekonomik bir sıkıntısının olmadığı görülmektedir (Yüksel, s. 542; Tüccar, s. 304). Bu bağlamda rahat bir yaşam sürdüğü, daha çok kültürel etkinliklerle uğraştığı söylenebilir. Araştırmacı ve zeki kişiliğiyle dönemin insanlarına göre kendini ileri düzeyde geliştirmiş aydın biridir. Bu yönüyle sonraki dönem pek çok Arap aydınının dikkatini çekmiş ve yazılan eserlerde bir şekilde adından söz edilmiştir. Abbasi dönemi ünlü edebiyat bilgini, eleştirmeni ve aydını el-Câhız (ö. 868) bir değerlendirmesinde onun zekâsını ve kültürünü anlamak için şiirlerine bakmanın yeterli olacağını söyleyip Ümeyye'nin Sakîf'in dâhilerinden, Sakîf'in de Arapların zeki topluluklarından biri olduğunu vurgulamıştır (el-Câhız, 1965, s. 320). Kaynaklara yansıyan bilgilere göre Ümeyye'yi İslam öncesi dönemde yetişmiş büyük ve ünlü bir Arap entelektüeli olarak nitelemek mümkündür.

Cahiliye toplumu üzerinde etkili olduğu da büyük bir gerçektir. Zira Arapların yazılı kültüre geçmeleri ve sözlü kültür döneminden kalma anlatıları derleyip kayda geçinceye kadar birkaç yüzyıl geçmesine karşın yaşamına ilişkin rivayetler ve pek çok şiiri belleklerden silinmemiştir. Öte yandan kaynaklarda onun hakkında pek çok olağanüstülüğün (Yüksel, s. 544) yer alması da onun Arap toplumu içerisinde ünlü ve etkin biri olduğunun, sıradan biri olmadığını başka bir göstergesidir. Ümeyye'nin kültürlü biri olarak ün kazanmasındaki etkenler arasında yaptığı ticaret yolculukları gereği başka kültür ve inanç sahibi insanlarla kurduğu diyalogları önemli yer tutmaktadır. Bu yüzden araştırmanın bu aşamasında ticaret gereği çıktığı yolculuklar ve kurduğu diyaloglardan söz edilecek, kültürel birikimi, dini inancı ve hakkındaki olağanüstülük anlatıları irdelenecektir.

1.3.1. Ticari Yolculukları ve Diyalogları

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşadığı Cahiliye çağının Arap yarımadasında kitleler arasında bir kaynaşmaya, büyük bir kültürel etkileşimle birlikte toplumsal bir değişim ve dönüşüme sahne olduğu daha önce belirtilmişti. Duyarlı, zeki, yeni bilgilere ve diyaloglara açık bir kişiliği olan Ümeyye'nin bu dönüşüm sürecinin somut örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Zira kaynaklarda putperestliği terk edip tek tanrı inancını kabul ettiği ve bunu bulunduğu ortamlarda dile getirdiği, putperest gelenekleri bırakıp kendini toplumdan soyutlayarak ticaret yapmadığı zamanlarda ibadet ve tefekkür içinde münzevi bir yaşam sürdürdüğü bilgileri vardır. Hatta Tanrı'ya olan bağlılığının ve inanç değiştirmesinin bir göstergesi olarak keşiş giysileri giymeye başlamıştır (el-Bağdâdî, s. 251; İsrâqâ, s. 274; Selman, s. 111; Bâbetî, 1998, s. 38). Ümeyye'nin kültürel birikiminde, inançsal ve yaşantısal değişiminde zeki ve araştırmacı biri olması gibi kişisel özelliklerinin yanında bir tüccar olması, ticaret gereği değişik bölge ve ülkelere yolculuklar yapıp oralardaki inanç sahibi bilgileriyle diyaloglar kurmasının ve yeni bilgiler edinmesinin büyük katkısı olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşadığı dönemin koşullarında yaptığı ticaretten ötürü kervanlarla Arap yarımadasının değişik bölgelerine özellikle Yemen ve Suriye'ye sık sık yolculuklar yaptığı bilinmektedir (Yemût, s. 5; Kılıç, s. 13; el-Hadîsî, s. 51). Aynı zamanda Irak bölgesindeki Hîre'ye de gitmiştir (Ca'fer, 2012, s. 35). Bu yolculuklarda ticareti gereği farklı kültür ve inanç sahibi pek çok insanla karşılaşmış diyalog kurmuş olması muhtemeldir. Kaynaklarda gittiği bölgedeki yöneticilerle ve din adamlarıyla sıklıkla konuşup görüştüğü bilgisi yer almaktadır (el-Hemedânî, s. 515). Ancak görüşüp iletişim kurduğu kişiler arasında ön plana çıkan kişiler daha çok Yahudi bilgin ve kohenleri, Hristiyan papaz ve keşişleri olmuştur. Yolculukları sırasında yol güzergâhındaki Yahudi ve Hristiyan tapınaklarına sürekli uğradığı ve oradaki din adamları ve bilginlerle diyaloga girdiği, bilgiler aldığı görülür (Ali, 1993, s. 753; Fikrî, 2020; Yemût, s. 5). Hatta yolculuklarından birinde Ebû Süfyan da ona eşlik etmiş aktardıklarına göre Ümeyye kervanın geçtiği bölgelerdeki bütün kiliselere uğramış, oradaki papaz ve ruhbanlarla uzun sohbetler etmiştir. Ebu Süfyan'a göre Ümeyye girdiği her kilisede aldığı bilgiler yüzünden

ruhsal açıdan sıkıntılı bir biçimde çıkmış ve bu haliyle kervandakilere zor anlar yaşatmıştır. (el-İsfahânî, 2008/b, s. 123).

Anlatılarda Ümeyye'nin ticaret için gittiği yerlerde uzun süre kaldığı bilgisi geçmektedir. Örneğin Bahreyn'de 8 yıl kadar kaldığı rivayet edilir, Suriye ve Filistin bölgesinde de uzun zaman geçirmiştir (el-Hadîsî, s. 51; Selman, s.111; Tüccar, s. 304). İbn-i Kesîr (s. 304)'in kitabına aldığı rivayete İslam'dan önce Suriye'nin Dımaşk kentine gelip yerleşen Sakîf kabilesinden bir şair biçiminde yansımasının nedeni Suriye bölgesinde uzun zaman geçirmiş olmasıdır. Zira incelenen diğer klasik kaynaklarda bu bilgiye rastlanmamıştır, ayrıca İbn-i Kesîr bu rivayeti aktarmış fakat şairin Dımaşk kentindeki yaşamıyla ilgili olarak başka bir ayrıntıya yer vermemiştir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt yaşamı boyunca ticaretle uğraşmasına karşın büyük mal ve para sahibi olmadığı anlaşılmaktadır (el-Mevsû'atü'l-Arabiyye). Kaynaklarda Ümeyye'nin ticarettten dolayı büyük servet elde ettiği veya çok zengin biri olduğu yönünde bir anlatı yoktur. Ümeyye'nin zeki ve araştırmacı bir kişi olduğu, ticaret yaptığı fakat büyük bir servet biriktirmediği, uğradığı beldelelerdeki bilgin ve din adamlarıyla diyaloglar kurduğu ve ticaret için gittiği yerlerde uzun zaman kaldığı gibi bilgileri birleştirdiğimizde ticari yolculuklarını daha çok araştırma ve yeni bilgiler öğrenme gibi amaçlarla yaptığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim uğradığı Yahudi ve Hristiyan tapınaklarında ders halkalarına katıldığı ve onlarla okumalar yaptığı gibi bilgiler kaynaklara yansımıştır (İbn-i Dureyd, 1991, s. 303; el-Kâtib ve Ahmed, 1980, s. 8). Ayrıca Ümeyye'nin yalnızca rivayet toplamak ve araştırma yapmak amacıyla da seyahate çıktığı yönünde bilgiler de vardır (el-Cubeylî, s. 8). Yaşadığı dönemde muteber bir ravi olduğu, şiirlerinin Arap nesepleri konusunda kaynak sayıldığı (el-Hadîsî, s. 50; Tüccar, s. 304) yönündeki anlatılar dikkate alındığında yolculuklarının dinsel bilgiler toplamak amacıyla Yahudi ve Hristiyanların yaşadığı bölgelerle sınırlı kalmadığı, bu dinleri benimsememiş muhtemelen hala putperest olan Arap kabilelerinin yurtlarını da ziyaret ettiği söylenebilir.

Ümeyye'nin zeki, araştırmacı, okuryazar ve fesahat sahibi biri olmasının yanında gezginlik yönünün de olduğu görülmektedir, bu bağlamda Cahiliye döneminde gezginliğiyle de ünlendiği yönünde bilgiler mevcuttur (el-Câhız, s. 320; Tüccar, s. 304). Yaptığı yolculuklar bilgisini, kültürünü ve deneyimlerini arttırdığını, onu büyük bir birikim sahibi yaptığını böylelikle şairliğinin yanı sıra çağının bilge kişiliklerinden biri olarak belleklerde yaşamasını (et-Taberî, 1988, s. 58; el-Cubeylî, s. 8; Gözütok, 1998, s. 177) sağladığını söylemek gerekir.

1.3.2. Kültürel Birikimi

Ümeyye bin Ebi's-Salt her şeyden önce bir şairdi ve anlatılara göre şiir söylemede oldukça yetenekliydi. Emevîler dönemi şairlerinden el-Kumeyt bin Zeyd el-Esedî onu hakkında "Ümeyye insanların en iyi şiir söyleyeniydi, o bizim söylediğimiz şekilde şiir söyleyebiliyordu fakat biz onun söylediği gibi söyleyemiyoruz" diyerek onun şiir alanındaki yeteneğini ve ustalığına karşı takdirini belirtmiştir (el-İsfahânî, 2008/b, s. 97; el-Cubeylî, s. 8). el-Kumeyt bu

sözünü Ümeyye'nin şiir yeteneğinin yanında şiirlerindeki anlamsal zenginlik, Cahiliye şairlerinin kullanmadığı temaları kullanması ve düşünce derinliğine dikkat çekmek için de söylemiş olabilir. Bu güçlü bir olasılıktır çünkü söz sanatları, betimleme ve diğer şiirsel unsurlar açısından İslam öncesi dönemden intikal eden daha güçlü şiirler ve söylediği şiirlerindeki sanatla daha büyük ün yapmış usta şairler vardır. Yedi Aski şairleri olarak ünlenen isimlerin Cahiliye döneminden intikal eden en güçlü şiirlerin sahipleri olduğu bilinmektedir. Fakat kaynaklarda Ümeyye'nin şiirlerinden bahsedilirken söz sanatları açısından yapılan değerlendirmelerden ziyade şiirlerindeki anlamsal derinlik, düşünüş biçimi ve hikmet gibi içerik özelliklerinden söz edilmiştir (el-Mevsû'atü'l-Arabiyye; Zeydan, 2013, s. 158). Yani Ümeyye bin Ebi's-Salt dokunaklı betimlemeler yapan, ölçü açısından kusursuz şiirler söyleyen bir söz ustasından çok şiirle hikmeti, güzel öğütleri ve inanç gibi temaları işleyen bir düşünürdür. Zaten yolculuk ve ticaret yapmadığı zamanlarda inzivaya çekilip züht ve tefekkür içinde bir yaşam sürdüğü bilinmektedir (el-Bustânî, 1952, s. 213; İbrahim, 2023, s. 1075).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın okuryazar biri olduğu konusunda kaynaklardaki bilgiler ittifak halindedir. Fakat okumayı ve yazmayı nerede ve kimden öğrendiği, herhangi bir şey yazıp yazmadığı konusunda bilgi yoktur. Yine kaynakların ittifak ettiği başka bir nokta Ümeyye'nin Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarını okuduğudur. Bu anlatılar içerisinde diğer bir önemli bilgiyse Ümeyye'nin İbranice, Süryanice ve Habeşçe gibi dilleri öğrendiğidir (Ca'fer, s. 32; Senâ, s. 36; Kurt, s. 116; İşrâqâ, s. 275). Zira onun ticaret yolculukları için gittiği Suriye bölgesi o dönemler Gassânîler'in, Hîre (Irak) Münzirler'in, Yemen Habeşistanlıların, sekiz yıl geçirdiği belirtilen Bahreyn ise İranlıların etkisi altındaydı (Ca'fer, s. 35). Bu bakımdan Yahudilerle iletişim kurabildiği ve ders halkalarına katılabildiği için İbraniceyi, Suriye ve Irak'ta uzun zaman geçirdiği için Hristiyanlarının dili Süryaniceyi, Yemen'deki ikametinden dolayı Habeşçeyi hatta Bahreyn serüveni sürecinde Farsçayı öğrenmiş olması olasıdır. Nitekim Ümeyye şiirlerinde o dönem için Arapların bilmediği السلطيط، حاقورة ve التغرور gibi yabancı sözcükler kullanmış, bu yönüyle klasik Arap dil bilginleri arasında şiirlerinin dilsel kanıt olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmaları yaratmıştır (el- İsfahânî, 2008/b, s. 97; Yemût, s. 7; Göçemen, s. 304). Ca'fer (2012) Ümeyye'nin şiirleri üzerinde yaptığı etimoloji çalışmasında bu kapsama giren 65 sözcük tespit etmiştir. Öte yandan şiirlerine Tufan olayı, yok olmuş halkların tarihi, geçmiş peygamberlerin yaşam öykülerine ilişkin kimi ayrıntılar gibi kadim tarih bilgilerini ve Tevrat'ta geçen tarihi olayları sıklıkla tema olarak işlemiştir (er-Râbi'î ve el-Aysevî, 2013, s. 41; İşrâqâ, s. 274; el-Cubeylî, s. 9). Bu durum onun Arap neseplerini, geçmişten aktarılan pek çok rivayeti ve Arapçanın dışında kimi dilleri bilmesinin yanında derin bir kadim tarih bilgisine de sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönleriyle sonraki dönem edebiyat eleştirmenlerinin, şiir rivayetçilerinin ve tarihçilerin dikkatini çekmeyi başarmıştır (Cum'a, 2014, s. 267).

Arap yarımadasında ticaret hareketliliğinin arttığı ve yarımada ve çevresinde yaşayan insan toplulukları arasında kültürel kaynaşmanın ilerlediği bir toplumsal değişim ve dönüşüm

döneminde, yeni bilgi ve kültürlere açık bir kabilenin, şiire ilgili, fesahat sahibi kültürlü bir ailenin bir ferdi olarak yaşayan Ümeyye'nin yaşadığı çevredeki ortamın kültür yönünden olabildiğince yararlandığını söyleyebiliriz. Kabile ve aile ortamında öğrendiği rivayet, şiir ve Arap nesepleri gibi geleneksel bilgilerle yetinmeyip okuryazarlığı sayesinde Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini araştırıp inceleme fırsatı bulmuştur. Ayrıca yaptığı ticaret yolculukları sayesinde başka dilleri öğrenmiş, bu dillerle kurduğu iletişimle başka kültürlerin sözlü anlatılarını da birikimine eklemiştir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Ümeyye'nin edinim ve deneyimleri kendisinde büyük bir kültürel birikim oluşturmuş, düşünsel ve inançsal bir dönüşüm yaşatmıştır. İnanıcı politeizmden monoteizme dönüşmüş ve eski inancının geleneklerini bırakarak (el-Hadîsî, s. 63; Gözütok, s. 178; Selman, s. 111) kendisinde gelişen yeni ahlaki ilkeler doğrultusunda bir yaşam sürmeye başlamıştır. Edindiği etik değerleri yalnızca bireysel yaşantısında gözetmekle yetinmeyip bir aktivist olmasa da bir öğütçü olarak şiirlerine işleyip insanlara ulaştırma çabası göstermiştir. Ümeyye'nin çok yönlü ve kültürlü biri olmasından dolayı kimi araştırmacı onu bir filozof olarak değerlendirmiş (Zeydan, s. 158), kimi de Varaka bin Nevfel, Kuss bin Sâide ve Zeyd bin Amr'la birlikte İslam öncesinde Araplar üzerinde etki bırakan dört filozof şairden biri saymıştır (er-Râbi'î ve el-Aysevî, s. 41). Kaynaklara ana hatlarıyla yansıyan yaşantısının ayrıntılarına ilişkin bilgiler az olsa da Ümeyye'nin öğrendiği yeni inanışları, bilgi ve düşünceleri geleneği içerisinde öğrendikleriyle birleştirdiği bilgeliği ve yüksek kültürüyle İslam öncesinde Arapların saygı gösterdiği bir kişilik olarak tarihe geçmiştir.

1.3.3. Dini İnanıcı

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın inancına ilişkin klasik kaynaklarda herhangi bir görüş ayrılığına ya da tartışmaya rastlanmamış, onun resmen hangi dine mensup olduğu yönünde bir yorum ya da bilgiye yer verilmiştir. Onun inancıyla ilgili en meşhur bilgi eski kutsal metinleri okuduğu ve sonra putperestliği bırakıp monoteist bir inanca geçtiğidir (ed-Dîneverî, 1997, s. 335; el-Hadîsî, s. 63; İbrahim, 2023, s. 1075). Zaten anlatılara göre Ümeyye dindarlığa eğilimli bir ailede ve ortamda yetişmiş, onun bu eğilimi orta yaş döneminde onu bir arayış içerisine sokmuş temas kurduğu Yahudi ve Hristiyanlardan aldığı ve okuduğu kutsal metinlerden edindiği bilgilerle inancını değiştirmiştir (İşrâqâ, s. 278; el-Mevsû'atü'l-Arabiyye). Ayrıca bilge ve duyarlı bir kişiliğe sahip olduğundan anlaşıldığı kadarıyla çevresinde ahlaki yozlaşma olarak nitelendirdiği olaylar ve yaşantılar onu rahatsız etmiş, yeni bir din ve düzen arayışına yöneltmiştir (el-İrâkî, 2023; el-Kâtib ve Ahmed, s. 8). Yahudi ve Hristiyan bilginlerle, iletişim kurduğu diğer dindar insanlardan öğrendikleri bilgi, düşünce ve inanışlar yalnızca inanç ve düşüncelerini dönüştürmekle kalmamış yaşam biçimini de değiştirmiştir. Bu bağlamda içki içmeyi bıraktığı ve oruç tutmaya başladığı, ticaret yapmadığı dönemlerde keşiş kıyafeti giyip münzevi bir yaşam sürdüğü bilgileri vardır (el-Bağdâdî, s. 251). Ümeyye edindiği yeni inanç ve düşünceleri topluma benimsetmek için aktif ve örgütlü bir eyleme girişmemiştir fakat şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla edindiği düşünce ve inançları bir öğütçü tutumuyla insanlarla buluşturma yöntemini benimsemiştir. Şiirleri ve hikmetli sözleriyle insan, evren ve Tanrı

arasında etik bir bağ kurmayı, insanları boş inanışlarından vazgeçirmeyi, monoteist inanç ilkelerini insanların ruhuna işlemeyi amaçlamıştır (el-Mutayrî, 2017, s. 91). Ayrıca zinayı kınadığı, kız çocuklarının gömülmesini eleştirdiği yönünde bilgiler de vardır (el-Hadîsî, s. 61; Çağatan, 1957, s. 153).

Ümeyye tek tanrı inancına sahiptir, ancak şiirlerine yansıyan teolojiye göre bu inanışın arı bir monoteizm değil Yahudi ve Hristiyanlardan öğrendiği monoteist ilkelerle Arap pagan inanışlarının bir birleştirilmesi olduğu göze çarpmaktadır (Makin, 2010, s. 172). Örneğin Ümeyye'nin şiirlerinde doğayı kutsama gibi eski inanış izleri de vardır. Güneş ve ay birer tanrı değildir fakat muhakeme gücü olan canlı varlıklardır. Güneş putperestlerin tapınmasını istemediği için sabah doğmayı reddeder, ay kendine tapınmaları istemediği için her ayın son iki ya da üç gecesi kendini gizler (Power, 1906, s. 204). Evren yaratılmadan önceki Toy kuşu mitolojisi Ümeyye'nin şiirlerinde göze çarpan pagan orijinli bir diğer anlatıdır (Kamenetzky, 2013, s. 6). Öte yandan Ümeyye meleklere, cinlere, ölümden sonraki yaşama, yargı gününe, cennet ve cehenneme sıkı bir şekilde inanmakta ve şiirleriyle insanları bu inançlara çağırmaktadır (Dayf, 1960, s. 395; Selman, s. 112). Bu bağlamda Ümeyye'nin inancı yetiştiği dönüşüm dönemine uygun olarak geleneksel Arap inanışları ve mitolojisini de içeren fakat putperest inanç ve geleneklerini genel olarak terk etmeyi öngören etik bir çerçeveye yerleştirmeye çalıştığı bir monoteizm olduğu söylenebilir.

Klasik kaynaklarda Ümeyye'nin dini tartışılmamasına karşın geç dönem araştırmacıları Ümeyye'yi dinsel bir kategoriye dâhil etmek için dini konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Luis Şeyhû (s. 426) Ümeyye'nin kökeninin İyâd'a dayanması bilgisinden yola çıkarak İyâd'ın Hristiyanlığı kabul eden Arap kabilelerinden biri olması nedeniyle onu Hristiyan saymıştır. Şeyhû ayrıca Hanifleri Hristiyanlığın bir kolu olarak kabul etmiş, Ümeyye'nin sürekli Hristiyan tapınaklarına gidip ruhbanlarla diyaloglar kurmasını, şiirlerinde eski kutsal metinlere vakıf olmasını, o zaman Mezopotamya Hristiyanlarının dili olan Süryaniceyi bilip şiirlerinde Süryanice sözcükleri kullanmasını onun Hristiyanlığının kanıtları olarak ileri sürmüştür. Şeyhû'dan sonra Abdulmun'im Hafacî, Butrus el-Bustânî, Ahmed Emîn ve Michel Selim gibi araştırmacılar da Ümeyye'nin Hristiyan olduğu düşüncesini desteklemişlerdir. Bu görüşe karşı çıkan Corcî Zeydan Ümeyye'nin şiirlerindeki dinsel temaların ve kullanılan öykülerin çoğunlukla Tevrat'tan esinlendiğini hatta kimi yerinin birebir alıntı olduğunu söyleyerek Ümeyye'nin Yahudi olabileceğini ileri sürmüştür (el-Hadîsî, s. 62). Fakat bu görüşlerin Arap edebiyatı araştırmacıları içerisinde büyük kabul görmediği bilinmektedir. Çünkü şiirlerinde kullandığı kimi sözcük ve temalardan yola çıkarak bir şairi beyanı olmadığı halde herhangi bir kurumsallaşmış dinin içerisinde görmek gerçeği yansıtmayacak bağlayıcılığı olmayan bir yorum ya da çıkarımdan ibaret olacaktır. Arap Edebiyatı derlemelerini içeren klasik kaynaklarda Hristiyan veya Yahudi Şairler gibi konu başlıklarının bulunduğu bilinmektedir, bu kaynaklarda Ümeyye'nin Yahudi ya da Hristiyan olduğuna ilişkin bir bilgi ya da kategorizasyon yoktur. Öte yandan Şeyhû'nun ve Zeydan'ın gerekçeleri pek çok araştırmacı tarafından Ümeyye'nin Yahudi veya Hristiyan sayılması için

yeterli bulunmamıştır. Ümeyye'nin şiirlerinde Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden alıntılar olsa da bu dinlerden herhangi birini benimsediğine ilişkin bir açıklama ya da ima yoktur. Ancak özellikle Yahudi monoteizminden ve Yahudi kutsal metinlerinden çok etkilendiği şiirlerinde açıkça görülür, yaşantı ve etik değerler olarak da Hristiyanlardan daha çok etkilendiği söylenebilir, zira ticaret yapmadığı zamanlarda keşiş ya da ruhban kıyafeti giyerek münzevi bir yaşam sürdürdüğü onu yaşamına ilişkin kaynaklarda yer alan meşhur bilgilerdendir (Selman, s. 111; Bâbetî, s. 38). Bu bilgilerden yola çıkılarak Ümeyye'nin Yahudilik ve Hristiyanlıktan ancak çok etkilendiği söylenebilir, fakat bu dinlerden herhangi birinin içinde saymak gerçeği yansıtmayacaktır.

Ümeyye'nin inancıyla ilgili olarak yukarıda saydığımız birkaç yorum ve çıkarımın dışında yapılan bütün değerlendirmeler onun Haniflik akımı içerisinde olduğu yönündedir. Ferruh (1981), el-Bağdâdî (1982), el-İrâkî (2023), el-Hadîsî (2009), Meşe (2021), Kurt (2001), İşrâqâ (2014) bu yönde değerlendirme içeren kaynaklardan bazılarıdır. Ayrıca İşrâqâ'ya (s. 274) göre İslam öncesi dönemde ilk kez Haniflikten, Hz. İbrahim'in dininden söz eden kişi Ümeyye bin Ebi's-Salt'tır. Bu bilgi bir ölçüde gerçeği yansıtmaktadır. Çünkü Hanif sözcüğünün Arapça orijinli olmadığı, kökeni ve anlamıyla ilgili değişik tartışmaların olduğu bilinmektedir. Ümeyye ise Cahiliye döneminde başka bir inanç arayışı içerisine girmiştir. Monoteist eğilim gösteren ve arayış içinde olan insanların sıfatı olarak Hanif sözcüğünü İbranice, Süryanice ya da Habeşçe'den öğrenip Arap diline kazandıran kişinin Ümeyye olması olasıdır. Zaten o dönemde Hristiyan trinite inancının dualara başlama cümlesi olan ve Matta İncil'inde geçen "Baba, oğul ve kutsal ruhun adıyla" anlamına gelen "باسم الأب والابن والروح القدس" (Matta, 19/28) ifadesini, "Ey Allah'ım senin adıyla" "بِسْمِكَ اللَّهُمَّ" biçimine dönüştürüp Cahiliye Araplarına öğretmenin Ümeyye olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Yahudi ve Hristiyanlığın etkisiyle Ümeyye'nin monoteizme dönüşen bir inancı simgeleyen Haniflik akımı içerisinde olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim ona nispet edilen bir şiirde "Diriliş günü her yol Allah katında, batıl olacaktır Haniflik dışında" diyerek Hanif olduğunu beyan ettiği bilgisi kaynaklara yansımıştır (Ali, 1993, s. 755). Fakat bu noktada Hanifliğin ayrı bir din olmadığını ancak yeni bir inanç arayışı içine girenlerin tuttuğu yok sayılabileceğini bir kez daha yinelemekte yarar vardır.

Ümeyye'nin dini inancıyla ilgili kesin olarak bilinen başka bir konu Müslüman olmadan öldüğüdür (ed-Dîneverî, s. 335; el-Bağdadi, s. 252; ed-Dîmeşkî, 1996, s. 224). Fakat monoteist bir inanç sahibi ve erdemli biri olmasına karşın Müslüman olmamasının nedeni kaynaklarda değişik yorumların yapılmasına neden olmuştur. Bu yorumlardan birincisi Ümeyye'nin Araplar içinden bir peygamber çıkacağı yönünde bir kehaneti Yahudi ve Hristiyan din adamlarından öğrendiği yönündedir. Şairin çıkacak bu yeni peygamberin niteliklerini araştırmak için diyar diyar dolaştığı, öğrendiği niteliklere uygun biri olmak için karakterini ve yaşantısını düzelttiği rivayet edilmiştir. Peygamber olma beklentisi içerisinde olduğu fakat Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan etmesiyle büyük bir düş kırıklığı yaşadığı ve kıskançlığından ötürü ona inanmadığı iddia edilmiştir (el-Kuraşî, s. 515; el-Bağdâdî, s. 251; ed-Dîneverî, s. 459; el-İsfahânî,

2008/b, s. 122). Ancak bu yorumların Ümeyye gibi monoteist ve erdemli birinin Müslüman olmama nedenini izah edebilmek için, biraz da Hz. Muhammed'in geleceğinin Ehl-i Kitap tarafından bilindiğine değinmek amacıyla Müslüman bilginler tarafından yapılan nesnel değerlendirmeler olduğu belirgindir. Zira İslam öncesinde Yahudilerde kurtarıcı bir Mesih'in geleceği ve gelmesinin yaklaştığı yönünde bir beklenti olduğu bilinmektedir, Hristiyanlar ise Mesih İsa'nın kıyametten önce yeryüzüne inip insanlığı kurtaracağına inanmaktaydı. Yahudi ve Hristiyanlar Araplarda olmayan pek çok bilgiye sahip olmaları nedeniyle kendileriyle iletişim içerisine giren Araplar üzerinde etkili olmaktadır. Bu yüzden Araplar arasında Hristiyan ve Yahudilerden etkilenen kâhinlerin sayısı oldukça fazlaydı ve bu kâhinlerin arasında peygamberlik arzu edenler de vardı (el-Bustânî, 1952, s. 216). Fakat Müslüman rivayetçiler ve tarihçiler bu bilgileri Hz. Muhammed'in ortaya çıkma kanıtı olarak sunmuşlar, böylece ortaya Tebşîrât Rivayetleri adı altında Hz. Muhammed'in gelişinin Yahudi ve Hristiyanlarca önceden müjdelenmiş olması temalı bir literatür çıkmıştır. Pek çok İslam tarihçisi bu tür anlatıların tarihsel bir değerinin olmadığını belirtip mantık dışı bulmuştur (Balci, s. 171). Ayrıca İslam öncesi döneme ilişkin beklenen kurtarıcı ya da Mesih'in Araplar içerisinden çıkacağına ilişkin bir Yahudi veya Hristiyan inanışının bulunmadığı Hz. Muhammed'e tabi olmamalarından bellidir. Klasik kaynaklara yansıyan bu tür iddiaların inandırıcılıktan yoksun olduğunu söylemek gerekir. Ayrıca önceki dini geleneklerin tahrif edildiği gerekçesiyle şeriatını yok sayan yeni bir dinin peygamberinin geleceğini haber veren eski kehanetleri doğru sayması bu konuda karşımıza çıkan büyük bir çelişkidir. Dolayısıyla Ümeyye Yahudilerden bir kurtarıcının çıkacağı ve zamanının yaklaştığı, Hristiyanlardan Mesih'in yeryüzüne ineceği inancını öğrenmiş ve benimsemiş olabilir fakat bu kurtarıcı ya da Mesih'in Araplardan çıkacağı bunun da kendisi olacağına inanması olası gözükmemektedir. Öte yandan Ümeyye'nin araştırmaları sonucunda Araplardan bir peygamber çıkacağını öğrenmesi ve bu peygamber ortaya çıkınca bütün inançlarını hiçe sayarcasına ona tabi olmaması açıklanabilir bir durum değildir. Dikkat edilirse neredeyse bütün kaynaklar Ümeyye'nin zeki, araştırmacı biri olduğundan ahlaklı ve erdemli bir yaşam sürdüğü konusunda ittifak etmişlerdir, fakat Hz. Muhammed'e tabi olmamasını açıklayabilmek için o Ümeyye'yi o ana kadar kişiliğiyle ilgili olarak hiç söz etmedikleri kıskançlık sıfatıyla nitelemişlerdir. Bu yüzden yapılan yorumlar içerisinde Ümeyye'nin kıskançlıktan ötürü Hz. Muhammed'e inanmadığı görüşü güçsüzdür, başka olasılıkların değerlendirilmeye alınması gerekmektedir.

Öncelikle Ümeyye'nin İslam'a karşı ilk tepkisinin iki kızını alarak Yemen'e gittiği ve bir müddet orada yaşadığı sonra Tâif'e döndüğü yönündedir (el-İsfahânî, 2008/a, s. 185; İshrâqâ, s. 280; el-İsfahânî, 2008/b, s. 104). Fakat kaynaklarda Ümeyye'nin hangi kaygıyla Yemen'e gittiği konusunda bir yorum yoktur. İbnü'l-Cevzî (1992)'nin kitabına aldığı bir anlatıya göre Ümeyye Hz. Muhammed'in peygamberliğini değerlendirmek için Mekke'ye gitmiş ve Kureyş ulularının huzurunda aralarında bir münazara yaşanmıştır (s. 146). Münazarada Ümeyye'nin okuduğu şiirlere, yaptığı secili konuşmaya ve söylediği hikmetli sözlere karşılık Hz. Muhammed Yâsin Suresi'ni okumuştur. Sureden etkilenen Ümeyye söylenenin hak olduğunu söylemekten

kendini alamamıştır. Ümeyye bu olaydan sonra Hz. Muhammed'e uymayı düşünceğini belirterek araştırma yapmak için Suriye ya da Bahreyn'e gitmiştir (el-Hadîsî, s. 65; İbrahim, 2023, s. 1076). Ümeyye'nin bu yolculuktan dönüşü Bedir Savaşı sonrasına denk gelmiştir. Anlatılara göre Müslüman olmaya niyetlenmişken Bedir'de putperest akrabalarının Müslümanlarca öldürüldüğünü işitmiş, onlar için bir mersiye söylemiş, Müslüman olmaktan vaz geçip putperestlerin tarafını tutarak şiirleriyle onlara destek olmuş ve Müslümanları kınamıştır (Ferruh, s. 216; el-Bağdâdî, s. 251; Senâ, s. 35; Yüksel, s. 542). Bu anlatıyı münazaradan sonra Bahreyn'e gidip orada sekiz yıl kaldığını varsayarak düşündüğümüzde kronolojik olarak doğruluk payı yüksektir. Çünkü tefsir kaynakları Yâsin Suresi'nin 615-616 yıllarında nazil olduğu yönünde bilgiler içermektedir (Sıcak, 2020, s. 1288). Ümeyye'nin söz konusu münazaradan sonra sekiz yıl süren bir seyahate çıktığı düşünülse dönüşü Bedir Savaşı'nın yaşandığı 624 yılına denk gelecektir. Dolayısıyla anlatı kronolojiyle örtüşmektedir. Fakat rivayetin işaret ettiği başka bir Müslüman olmama nedeni vardır ki o da Bedir'de putperest akrabalarının öldürülmesidir. Bedir'de öldürülen bu Mekkeliler 'den Utbe bin Rebîa ve Şeybe bin Rebîa Ümeyye'nin annesinin amcaoğullarıydı (Senâ, s. 35; Akarius, s. 37). Ümeyye'nin hem bu savaşa hem de akrabalarının öldürülmesine çok üzüldüğü ve öfkelenildiği belirtilir hatta "gerçek bir peygamber olsaydı akrabalarını öldürmezdi" dediği rivayet edilir (Çağatan, s. 154; el-Kâtib ve Ahmed, s. 10). Akrabalığın ve kan bağının İslam öncesindeki Arapların ilişkilerinde önemli olduğu bilinmektedir, bu yüzden akrabaları öldürüldüğü için Müslüman olmaması kıskançlık gerekçesine göre daha anlaşılabilir bir tutumdur.

Başka anlatılara göre Ümeyye'yi öldükten sonra Hz. Muhammed de anımsamış hatta şiirlerini okutmuştur. Bir keresine Şerîd bin Suveyd adında bir sahabî Hz. Muhammed'e Ümeyye şiirlerinden yüz beyit kadar okumuş, şiirleri dinleyen Hz. Muhammed sonunda "Neredeyse Müslüman oluyormuş" ya da "Şiiri iman etmiş kalbi etmemiş" biçiminde bir değerlendirmede bulunmuştur (ed-Dîneverî, s. 335; el-Bağdâdî, s. 247; el-Kurtûbî, 1957, s. 225; İşrâqâ, s. 278). Kimi kaynakta Tâif kentinin Müslümanlarca ele geçirilmesinin ardından Ümeyye'nin kız kardeşi el-Fârîğa'nın Hz. Muhammed'le görüştüğü akıllı ve iffetli tavırlarıyla onun takdirini kazandığı bilgisi vardır. Bu görüşmede Hz. Muhammed el-Fârîğa'dan Ümeyye hakkında bilgi almış ve bazı şiirlerini dinlemiştir (el-Cubeylî, s. 8; Senâ, s. 35; Tüccar, s. 303). Bu anlatılar Ümeyye'nin Hz. Muhammed ve Müslümanlarca iyi tanındığını göstermektedir. Söz konusu anlatılarda Ümeyye'nin kıskançlığından dolayı Müslüman olmadığı yönünde bir söz ya da yorum yoktur. Bu bağlamda kıskançlığından dolayı Müslüman olmaması düşüncesi, monoteist bir inanç ve erdemli bir hayat sahibi bilge birinin yeni dini kabul etmemiş olmasını açıklayabilmek için sonradan yapılan ve anlatılara eklenen değerlendirmeler olduğu düşünülmektedir.

İbn-i Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe* adlı ünlü eserinde geçen bir anlatıya göre Ümeyye Sakîf'ten olmayan bir peygambere iman etmeyeceğini ve Sakîf kadınlarının kendisini kınamasından korktuğunu söylemiştir (s. 313). Aynı rivayet bir takım lafız farklılıklarıyla *el-Bidâye ve'n-Nihâye'de* de geçmektedir (İbn-i Kesîr, s. 223-224). Bu

anlatılardan yola çıkılarak Ümeyye'nin Müslüman olmasına engel olan ikinci nedenin kabile tutuculuğu olduğu söylenebilir. Zaten Sakîflilerin Kureyş'le özellikle Benî Ümeyye ile yakın akrabalığının, güçlü bağ ve ittifaklarının bulunduğu ve bunun İslam'dan sonra da devam ettiğine daha önce değinmiştik. Benî Ümeyye nasıl Kureyş'ten Müslüman olan son aile olduysa, Sakîf de Arap kabilelerinin son teslim olanlarından olduğu bilinmektedir. Bir Sakîfli olarak Ümeyye'nin de kabilesi kabul etmeden yeni dini kabul etmemesi o günün koşullarında olağan bir durumdur. Bu bağlamda Bedir'de öldürülen akrabalarına olan üzüntüsü ve Sakîf'ten olmayan bir peygambere iman etmeyeceğini söylemesi birleştirilince Ümeyye'nin Müslüman olmamasının temel nedeninin akrabalık bağı ve kabile tutuculuğu yani Cahiliye deyimiyle asabiye olduğu söylenebilir. Öte yandan kaynaklarda okuryazar, eski kutsal metinlere ve kadim tarih bilgisine sahip bir entelektüel olarak betimlenen Ümeyye'nin henüz başlangıç aşamasında olan İslam öğretilerini, Kur'an'da geçen peygamber öykülerini ve işlenen monoteizm temasını zaten bildiğini düşünerek yeni bir şeyle karşılaşmadığı zannıyla iman etmeye yanaşmadığı da düşünülebilir.

1.3.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt Hakkındaki Olağanüstülük Anlatıları

İslam öncesi Arap kültür ve tarihine ilişkin o dönemde yaşayan Araplar tarafından yazılmış bir belgenin olmadığı bilinen bir gerçektir. Gerek İslam öncesi döneme gerekse İslam'ın doğuş dönemlerine ilişkin bilgilerden çoğunun uzun yıllar halk arasında yaşayan anlatıların derlenip yazıya geçmesiyle elde edildiği de bilinmektedir. Tedvin Dönemi olarak isimlendirilen derleme ve yazıya geçme dönemi sözlü olarak derleme (hıfz), yazma (kitabet), tedvin (yazarak divan haline getirme) ve tasnif (anlatıları konularına göre sınıflandırma) (Efendioğlu, s. 267) gibi aşamalardan geçerek konulara göre müstakil eserlerin üretildiği ve bilim dallarının oluştuğu bir sürece evrilmiştir. Araştırmalar için kaynak teşkil eden kitapların bundan sonra üretildiği bilinmektedir. Bu dönem miladi yedinci yüzyılın ortalarından sonra ezbere dayalı derleme biçiminde başlamış, sekizinci yüzyılda Arap toplumunda yazının öneminin artmasıyla birlikte yazılı kayıt aşamasına geçmiştir (Demir, 1998, s. 148).

Tedvin kavramını Ümeyye bin Ebi's-Salt özelinde değerlendirdiğimizde yaşamı ve şiirleri hakkındaki bilgilerin, halk arasında sözlü aktarıma dayalı olarak yaşayan anlatılardan en az yüz elli yıl sonra derlenip kaynaklara geçtiğini söyleyebiliriz. Anlatıların ağızdan ağıza, dilden dile dolaştığı bu sürecin sonunda Ümeyye'nin yaşamına ilişkin kayda geçen bilgilerin çoğunda yaşadığı olağanüstü durum ve olayların konu edildiği göze çarpar. Bu bağlamda yaşadığı dönemde yaptığı araştırmalar sonucu putperestliği terk eden protest bir figür, İslam öğretisinin de öngördüğü monoteist bir inanç ve erdemli bir yaşantı sürdürdüğü, şiirlerinde İslam inancına yakın ifadeler kullandığı halde Müslümanlığı kabul etmemiş aykırı bir karakter olan Ümeyye'nin yaşamı hakkında uzun yıllar halk arasında yaşayan anlatıların sıra dışı motifler taşıması doğal bir durumdur.

Sözlü anlatıların ortaya çıktığı andan itibaren kuşaktan kuşağa aktarılırken ait olduğu toplumun düşünce, dünya görüşü, yaşam tarzı, inancı ve kültürel yapısından oldukça

etkilendiği bilinmektedir. Sözlü anlatılarını kuşaktan kuşağa aktaran her toplumun toplumsal belleğinde, düş ve imge dünyasında var olan kimi motifleri anlatılarına yansıtmıştır, bu motiflerin başında olağanüstülükler gelmektedir. Eski düşünüş ve inanış öğelerinin bir yansıması olan bu olağanüstülük motifleri birçok halk anlatısının temel yapı taşı niteliğindedir (Abalı, 2018, s. 2). Olağanüstülük anlatılarının sözlü kültürlerde büyük önem taşıdığı görülür. Zira yazının olmadığı dönemlerde toplumlarda iz bırakan tarihi olayların ve kişilerin belleklerde uzun süre yaşamasını sağlaması olağanüstülük motiflerinin halk anlatılarında yerine getirdiği bir işlevdir. Belki de bu duruma gösterilecek en iyi örneklerden biri Homeros'un İlyada Destanı'yla anlattığı Truva Savaşı ve kahramanlarıdır. Grek coğrafyası ve toplumunda büyük bir iz bırakmış olan Truva Savaşı'nın milattan önce 12. veya 13.yüzyıllarda gerçekleştiği varsayılmaktadır. Homeros ise bu olayı milattan önce 7. yüzyılda destanlaştırarak yazılı hale getirmiştir. Homeros'un anlatılarına bakıldığında tarihi bir olayın ve kahramanlarının bu süreçte olağanüstü motifler kazanarak bir destana dönüştüğü görülür. Örneğin büyük bir savaşçı olan Akhilleus destanda yarı tanrı bir niteliğe sahiptir (Homeros, 2021). Buradan yola çıkarak Yunan sözlü geleneğinin tarihin eski dönemlerinde olan bir olayı ve kahramanlarını olağanüstülük motifleri ekleyerek yüzlerce yıl belleklerde yaşatmayı başardığını söyleyebiliriz. Bu olağanüstülük motiflerinin anlatılara belirli bir zamanda birileri tarafından kasıtlı olarak yerleştirilmiş olma olasılığı düşüktür, çünkü sözlü anlatıların kolektif bir birikim olduğu bilinmektedir. Keza yarattığı destana kendi duygu ve heyecanını abartılı söylemlerle yansıtması muhtemel olan tarihçi ve edebiyatçı Homeros'un yaşadığı toplumda yüzlerce yıldır anlatılagelen söylenceleri derleyip yararlandığı hatta bu söylenceleri edebi bir formda yazıya geçirdiği söylenebilir. Bu duruma Oğuz Kağan Destanı, Afrasyab ve Zaloğlu Rüstem Efsanesi gibi değişik toplum ve kültürlerden birçok örnek gösterilebilir. Dolayısıyla olağanüstülük anlatıları sözlü geleneklerin doğal ve kolektif bir üreimidir, bu yüzden eski dünyada yaşanan pek çok olay ve kişiliğin kaynaklara tarih ve mitoloji arasında bir anlatıyla yansıdığı görülür.

Aynı şekilde ezoterik ve olağanüstü anlatıların, gnostik bilgilerin tarih boyunca Ortadoğu toplumlarında da büyük ilgi gördüğü, rivayetçiler tarafından derlenip aktarıldığı, bu geleneğin antik Mısır, Keldanî ve Babilliler'den bu yana süregeldiği bilinmektedir (el-Bustânî, 1952, s. 216). Çevresindeki kadim kültürlerden etkilenen hatta onların ülkelerini fethederek mirasçısı konumuna gelen ve sözlü aktarım geleneğini uzun süre sürdüren Arapların anlatılarında da olağanüstülük motiflerinin bulunması doğal bir durum olmuştur. Dolayısıyla İslam öncesi ve İslami dönemle ilgili kaynaklara yansıyan aklın ve mantığın sınırlarını zorlayan nitelikteki olağanüstülük anlatıları (Selman, s. 114) doğru kabul etmek ya da bütünüyle absürt ilan etmek yerine olayların ve kişilerin belleklerde yaşatılması işlevini gören öğeler olarak değerlendirmek daha bilimsel bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın aykırı ve sıra dışı kişiliğini belleklerde yaşamasını sağlayan pek çok olağanüstü anlatının İslam tarihi kaynaklarına geçtiği görülür (el-Cumahî, Trhsz, s. 262; el-Hadîsî, s. 68).

Ümeyye bin Ebi's-Salt için anlatılan en meşhur olağanüstülük şüphesiz göğsünün iki kuş tarafından yarılması ve kalbinin çıkarılması olayıdır (ed-Dîneverî, 2008, s. 310; el-İsfahânî, 2008/b, s. 127-128; el-Kureşî 1997, s. 224-225). Kız kardeşi el-Fariğa'ya dayandırılan bu anlatıya göre Ümeyye onun evinde uyurken evin çatısına iki kuş konmuş sonra birden evin çatısı açılmış ve kuşlardan biri içeriye girmiştir. Kuş Ümeyye'nin göğsüne konarak onu yarmış ve kalbini dışarı çıkarmıştır. Yukarda kalan kuş "anladı mı" diye sormuş diğeri "anladı ama kabul etmedi" yönünde bir cevap vermiştir. Aşağıdaki kuş sonra Ümeyye'nin kalbini yerine koyup, göğsünü eski durumuna getirerek yukarı çıkmış, sonra diğeri kuşla birlikte uçup gitmiş ve evin çatısı kapanmıştır.

Bir başka anlatıya göre ticaret yolculuklarından birinde Ümeyye'nin bulunduğu kervana konaklama sırasında cinler musallat olmuş, kervandaki develeri yüklemelerine fırsat vermeden korkutup dağıtmışlardır. Sahipleri develerini ertesi gün akşamına kadar ancak toplayabilmişlerse de cinler yeniden dağıtmış ve bu olay üç gün devam etmiştir. Üçüncü günün sonunda Ümeyye'ye başvurmuşlar ve Ümeyye yakınlarında buluna bir kilisenin rahibinden cinler gelince onlara "Yedi kere aşağıdan, yedi kere yukarıdan Allah'ım senin adınla" demeyi öğrenmiştir. Kervana dönüp cinlere söz konusu cümleyi söyleyerek cinlerin tasallutundan kurtulmuşlardır. Ticaret yolculuğu dönüşünde bu olay Mekke'de anlatılmış, sonrasında Mekkeliler "Allah'ım senin adınla" ifadesini bütün yazışmalarının başında kullanır olmuşlardır (el-İsfahânî, 2008/b, s. 100; İbn-i Kesîr, s. 307; Şeyhû, s. 219). Hudeybiye görüşmesinde Mekkelileri temsil eden Süheyl bin Amr'ın anlaşmanın başına bu ifadenin yazılması konusunda ısrar ettiği bilinmektedir.

Hayvanların dilinden anlaması da Ümeyye'ye nispet edilen başka bir olağanüstülüktür. Anlatılara göre ticaret yolculuklarından birinde Ümeyye bir koyunla konuşmuş ve koyun ona orada geçen yıl yavrusunun bir kurt tarafından yendiğini haber vermiştir (el-İsfahânî, 2008/b, s. 99). Ümeyye'nin ölümüyle de ilgili olarak kaynaklarda olağanüstülükler yer almaktadır. Anlatılara göre arkadaşlarıyla içki içtiği bir sırada bir karga gelip bir yudum daha içerse öleceğini söylemiş fakat Ümeyye onu dinlemeyip içmiş ve ölmüştür. Ölmeden önce de "Bahane arayan masum değil, Zafer kazanan da güçlü değil" biçiminde bir beyit söylemiştir (el-İsfahânî, 2008/b, s. 132-133; İşrâqâ, s. 281; Akarius, s. 38). Başka anlatılarda Ümeyye'nin evinde farklı beyitler söyleyerek normal bir ölümle öldüğü hatta "Hanifliğin doğru olduğunu biliyorum fakat Muhammed konusunda içime şüphe düştü" dediği yönünde bilgiler yer almaktadır (Bâbetî, s. 38; Yemût, s. 8).

1.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Yaşamı ve Kişiliğiyle İlgili Anlatıların Değerlendirilmesi

Kaynaklarda Ümeyye bin Ebi's-Salt'la ilgili olarak birbirinden farklı ve hatta çelişen nitelikte anlatıların yer aldığı görülmektedir. Söz konusu farklılık ve çelişkiler Ümeyye'nin, ailesinin ve kabilesi Sakîf'in kökeninden başlayarak hakkındaki olağanüstülüklerle, ölümü ve ölürken söylediklerine dek devam etmektedir. Ayrıca yaşamıyla ilgili 570-630 yıllarına denk gelen kabataslak bir tarihsel düzen belirlenebilse de hangi tarihte nereye gittiği, hangi olayı hangi

tarihte yaşadığı, hangi şiirini ve sözünü hangi tarihte ve nerede söylediği konusunda net bir kronolojinin oluşması mümkün gözükmemektedir. Ancak şairin Taif'te doğduğu Sakîf kabilesinden saygın bir aileden geldiği, genel olarak bu kentte yaşadığı, tüccar olduğu ve sık sık ticaret yolculuklarına çıktığı böylece pek çok ülkeyi dolaşma olanağı bulunduğu konusunda hakkındaki bilgiler uyum içerisindedir. Kureyş'e akrabalığı konusunda da sorun yoktur. Okuryazar, araştırmacı, kültürlü ve bilge olduğu, eski kutsal metinleri okuduğu, dindar ve münzevi bir yaşamı tercih ettiği, keşiş giysileri giydiği de hemen hemen her kaynakta yer alan bilgilerdir. Hem İslam öncesini hem de İslam'ın doğuş dönemini gördüğü ve Müslüman olmadan öldüğü kesindir. Fakat dini inancının ne olduğu ve niçin Müslüman olmadığı yönündeki bilgiler tartışmalı, ölümünün ne şekilde olduğu yönündeki rivayetler birbirinden farklıdır.

Hakkındaki olağanüstülük anlatılarına gelince bu anlatıların sözlü kültürde zaman içerisinde oluşmasının doğal bir durum olduğunu daha önce belirtmiştik. Sözlü Arap kültürü içerisinde yaşamı ve ölümüyle ilgili aktarılan olağanüstülük anlatılarının Ümeyye'nin kişiliğiyle uyumlu bir biçimde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Daha çok bilgeliği, eski kutsal metinlere vakıf olması, hikmetli sözler söylemesi, gezginliği, öğütçülüğü ve münzevi yaşantısıyla ön plana çıkması onu anlatılarda bir şair olmanın ötesine geçirdiği ve kutsal bir kişilik olarak algılanmasına neden olduğu görülür. Dolayısıyla hakkındaki olağanüstülüklerden yola çıkarak Ümeyye'nin sözlü Arap kültürü içerisinde bir şairden ziyade bir kâhin gibi algılandığını ve belleklerde kahinlere özgü olağanüstülüklerle yaşatıldığını söyleyebiliriz. Zira kaynaklarda İslam öncesine ilişkin birçok kâhin ve arraftan söz edildiği ve onlar hakkında pek çok olağanüstü anlatıya yer verildiği bilinmektedir. Bu kâhin ve arraflar ellerindeki kutsal metinlerden gelecek hakkında çıkarımlar yapan Yahudi ve Hristiyan bilginlerden çok etkilenmekteydiler, hatta aralarında peygamberlik beklentisi içerisinde olanların bulunduğu rivayet edilmiştir (el-Bustânî, 1952, s. 216). Öte yandan söz konusu kâhin ve arraflar halk içerisinde dinsel duyguları yoğun bir biçimde yaşadıkları izlenimi verirler, başka insanlara göre daha bilgili olduklarından kendilerine başvuranlara danışmanlık yapıp yönlendirmelerde bulunurlardı. Kendilerinde olmayan bilgilerin kâhin ve arraflarda bulunduğunu gören insanlar onların olağanüstü kişilikler olduklarını düşünürler ve onlara cinlerden haber aldıklarına inanarak büyük saygı gösterirlerdi. Bu bağlamda İslam öncesi döneme ait edebiyat araştırmalarında kahinlerin secili sözleri de önemli bir başlık oluşturmuştur (Demirayak, s. 277). İslam öncesinde kâhin ve arraflara ilişkin anlatılan cinler gibi görünmeyen varlıklarla iletişim kurup haber alma, hayvanların dilinden anlama gibi olağanüstülüklerin Ümeyye'ye uyarlandığı görülür. Zira Ümeyye şairliğinden ziyade aykırı kişiliği, dindar yaşantısı ve bilgeliğiyle ünlenmiş biriydi (et-Taberî, s. 58; Kılıç, s. 13; Tüccar, s. 303). Bu yüzden Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili anlatıları belleğinde yaşatanlar onun hakkındaki bilgileri kâhin ve arraflarla ilgili olarak bildikleriyle karıştırmış ve anlatıları bu şekilde aktarmış olmalıdır.

2. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN EDEBİ KİŞİLİĞİ VE ŞİİRLERİ

2. 1. Edebi Kişiliği

Ümeyye bin Ebi's-Salt yaşamı, inancı, şiirleri ve şairlikteki konumuyla araştırmacıların dikkatini çeken ve tartışmalara neden olan önemli bir şairdir. Kaynakların ittifakla aktardığı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İslam öncesi Arap toplumu üzerinde iz bırakan önemli bir kişiliktir ve İslam öncesi Arap Şiirinin seçkin şairlerinden biridir. Sözlü kültür içerisinde ve rivayet esasına dayalı aktarımın başat olduğu bir toplumda pek çok bilginin unutulması doğaldır. Dolayısıyla Ümeyye'nin yaşamına ilişkin pek çok ayrıntının bilinmemesi gibi pek çok şiirinin de unutulmuş olduğu bilinen bir gerçektir. Kaynaklara göre Ümeyye'nin pek çok şiiri kaybolmuş ve pek azı intikal etmiştir.

Emevîlerin Irak valisi Haccac bin Yusuf es-Sekaffî'nin bir hutbesinde Ümeyye'nin şiirlerini bilen bir kuşağın ölmesiyle çoğu şiirinin unutulduğunu dile getirmesi bu durumu doğrular niteliktedir. Bu bağlamda Ümeyye intikal eden şiirlerinden çok daha fazlasını söylemiş olmalıdır. Nitekim Ümeyye'nin üç yüz kasidesinin olduğunu belirten rivayetler bulunmaktadır (el-Hadîsî, s. 73). Ancak hakkındaki anlatılardan yola çıkarak Ümeyye'nin kişiliği ve şiirleri İslam Öncesi Arap toplumunda fark yaratacak düzeyde bir özgünlüğe sahip olduğunu söylemek mümkündür (Ca'fer, s. 5). el-Belâzurî (1996)'nin aktardığına göre Ümeyye döneminin en iyi şairlerinden, şairlerin bilge olanlarından ve içinde yaşadığı toplumun bilginlerindedir (s. 934). Arap nesepleri konusunda Hz. İsmail'e kadar kırk ata ismini sayabilecek düzeyde bilgilidir (el- Hadîsî, s. 72).

Ümeyye'nin Arap şair tabakaları arasındaki konumuna ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Şair kuşaklarını ele alan klasik eserlerde Arap şairleri *Cahiliyyûn*, *Muhadramûn*, *İslamiyyûn*, *Muvelledûn* (*Muhdesûn*) olmak üzere dört kategoride incelendiği bilinmektedir. Bu kategorilerden Cahiliyyûn kuşağı İslam öncesi dönemde yaşayan şairleri kapsarken Muhadramûn, hem İslam öncesini görmüş hem de İslam dönemine yetişmiş şairleri, İslamiyyûn İslam öncesini görmeyip sadece İslam ilk dönemini ve Emevî dönemini yaşayan şairleri, Muvelledûn ise genel olarak Abbasî şairlerini içine alan sınıflamalardır (Yıldız, 2010, s. 305).

Bu bağlamda Ümeyye bin Ebi's-Salt'ı *Muhadramûn* tabakası içerisine dâhil eden kaynakların sayısı oldukça sınırlıdır. el-Kuraşî (1982) ve el-İrakî (2024) şairi *Muhadram* şairler gurubu içinde değerlendiren isimlerdir. Bunların dışındaki kaynaklar Ümeyye'yi ağırlıklı olarak *Cahiliyyûn* kuşağı yani birinci kuşak Arap şairleri arasında saymıştır (İbrahim, 2023, s. 1063; el-Mevsû'a; Güleç, s. 252; Kılıç, s. 13).

Kaynakların çoğunda Ümeyye *Muhadramun* şairleri arasında değerlendirilmemesinin nedeni şairin Müslüman olmadan ölmesidir, çünkü Arap biyografi yazarları (Tabakât Müellifleri) genellikle bir şairin *Muhadramûn* sınıfına dâhil edilmesi için İslam'ı kabul etmiş olmasını önemli bir ölçüt olarak görmüştür (Tüccar, s. 30; Meşe, s. 220). Ümeyye'yi *Muhadramûn* kategorisine dâhil eden müelliflerin değerlendirmelerini periyodik olarak yaptığı görülür. Bununla birlikte onu bu kategoriye dâhil etmeyen müelliflerin bir şairin *Muhadramûn*'dan sayılabilmesi için sadece Müslüman olmasını şart koşturmak gibi salt dinsel bir tutuculuk sergiledikleri de söylenemez. Bu otoritelerin bir şairin *Muhadramûn* tabakasında yer alabilmesi için İslam'ı benimsemiş olmasının yanı sıra, İslam'ın etkisi ve getirdiği dönüşümle şiirler üretmiş olmasını da dikkate almış olabilir. Örneğin *Muhadramun* şairlerinden Lebîd bin Rebîa ve Hassân bin Sâbit'in İslam'dan sonra söyledikleri şiirleriyle İslam öncesi dönemde söyledikleri şiirler karşılaştırıldığında yeni şiirlerinde İslam'ın etkisi, inançsal ve söylemsel dönüşümler açıkça görülür (Yıldız, s. 305). Buna karşılık, Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleri ve üslubu her ne kadar İslam inancı ve ahlakına yakın temalar içerse de bu temaları İslam'dan önce Yahudilik ve Hristiyanlığın etkisiyle ürettiği bilinmektedir. Bu yüzden Ümeyye'yi *Muhadramûn*'dan değil de Cahiliyyûn'dan sayan görüşlerin daha doğru olduğu düşünülebilir. Onun şiirlerinde görülen manevi ve ahlaki temalar, İslam'ın etkisinden çok Yahudilik ve Hristiyanlığın bıraktığı izleri yansıtmaktadır.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşamı, kişiliği ve şiirleriyle ilgili bilgi ya da yorum içeren neredeyse her kaynakta onun pozitif kişilik özelliklerinden söz edildiği, özgün ve farklı biri olduğunun vurgulandığı görülür. Yani kişiliği gibi şairliği de özgün bir niteliktedir. el-Asmâî (1980)'ye göre Cahiliye döneminin Hristiyan şairlerinden Adiyy bin Zeyd şiirde diğer yıldızların aktıkları yöne doğru hareket etmeyen ve gökyüzünün ikinci parlak yıldızı sayılan Süheyl (Canopus) yıldızı gibidir, Ümeyye bin Ebi's-Salt da şiirde Adiyy bin Zeyd'e eşdeğer kabul edilmiştir. İslami dönem şairlerinden et-Tırimmah (Ö.743) ve el-Kumeyt (Ö.744) Ümeyye'nin şiir yöntemini benimsemiş şairlerdir (s. 50).

Araştırmacılardan el -Hadîsî (2009) Ümeyye'nin şairliğiyle ilgili yapılan aktarım ve yorumları şaşırtıcı bulanlardandır. Çalışmasında Ümeyye'nin edebi kişiliği ve şairlik düzeyiyle ilgili pek çok yorum ve değerlendirmeyi aktardıktan sonra intikal eden şiirlerinde sanatsal açıdan yüksek bir kalite bulmanın güç olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre Ümeyye'nin pek çok şiirinde ve özellikle dinsel içerikli olanlarında pek çok söylemsel ve kurgusal zayıflık bulunmaktadır. Bununla birlikte Ümeyye'nin şairliği ve edebi kişiliğiyle ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelerin edebiyat bilgisi yüksek olanlarca yapıldığına dikkat çeker, özellikle el-Kumeyt'in "Ümeyye insanların en iyi şiir söyleyeneydi, o bizim söylediğimiz gibi şiirler söyleyebiliyordu ama biz onun söylediği gibi söyleyemiyoruz" biçiminde yaptığı değerlendirmeyi önemser. İntikal eden şiirlerinde yüksek kalite olmayışının nedenini şairin en güzel şiirlerinin unutulmuş olmasına bağlar (s. 72). Bu açıdan, Ümeyye'nin edebi kişiliğiyle ilgili yapılan pozitif değerlendirmeler dikkate alındığında şairliğinin yüksek bir düzeyde olduğu fakat en iyi şiirlerinin zamanla kaybolduğu sonucuna ulaşılabilir.

Ümeyye'nin günümüze ulaşan şiirlerinde çok yönlü kişiliği açıkça görülür. Bu yüzden araştırmacılar Ümeyye için net bir edebi kişilik portresi çizme konusunda zorlanmışlardır. Kimi şiirinde eleştirel bir tavır, kimi şiirinde büyük bir özgüven ve onur, kimi şiirindeyse alçakgönüllülük göze çarpar (es-Sıtlî, 1984, s. 70-71). Ümeyye'nin şiirlerinde görülen çok yönlü kişiliğinin nedeni bir toplumsal dönüşüm ve değişim dönemi olarak değerlendirdiğimiz Cahiliye çağının değişim ürünlerini verdiği son döneminde yetişmiş ve yaşamış olmasına bağlanabilir. Çünkü Ümeyye hem yaşadığı dönemin şiir geleneklerini ve şiirin söylenme amaçlarını öğrenmiş, hem de gezgin bir tüccar ve okuryazar bir araştırmacı olarak yeni bilgiler ve deneyimler edinmiştir. Bu bağlamda kimi şiirlerinde geleneksel Arap şiir biçimini ustalıklı kullanmış, kimilerinde ise öğrendiği yeni inanç ve düşünce unsurlarını işlemiştir. Yani Arap putperest kültürü içerisinde öğrendiği bilgileri etkilenmiş olduğu Yahudi monoteizmi ve Hristiyan inançlarıyla ustalıklı harmanlamıştır (Kamenetzky, s. 6).

Ümeyye'nin şiirlerinde sergilediği edebi kişiliğin ilk göze çarpan özelliği kimi şiirlerinin büyük bir onur ve öz övgüyle söylemesidir. Bu görünüm özellikle kabilesiyle ilgili söylemiş olduğu şiirlerde belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Örneğin bir beytinde kabilesiyle şöyle övünmüştür:

قومي ثَقِيفٌ إِذَا سَأَلْتَنِي وَأَسْرَتِي وَبِهِ أَدَافِعُ رُكْنَ مَنْ عَدَانِي

(el-Hadîsî, s. 348)

Kavmim Sakîf'tir sorarsan beni ve ailemi

Onlarla savuştururum bana düşmanlık edeni

Bir başka şiirindeyse şöyle demiştir:

نَحْنُ ثَقِيفٌ عِزًّا مَنِيعٌ أُعِيطُ صَعْبُ الْمُرْتَقَى رَفِيعٌ

(el-Hadîsî, s. 226)

Onurumuz büyüktür, bizler Sakîfiz

Zorlu yüksekliklerin zirvesindeyiz

Ümeyye bin Ebi's-Salt yukarıda örnekleri verilen kişisel ve kabilesel onurunu ve saygınlığını tema olarak pek çok şiirinde işlemiştir. Bu durum onun Sakîf kabilesine mensup olmasıyla yakından ilişkilidir zira Sakîf kabilesi üyelerinin yiğitlikleriyle ünlü, onurlu bir topluluk oldukları Ümeyye'nin de bu kabile içerisinde saygın bir aileden geldiği bilinmektedir. Şairin bu bağlamda ailesi ve kabilesinden onur ve soyluluk duygusunu aldığı, bu duyguyu şiirlerine çok güçlü bir biçimde yansıttığı görülür (İşrâqâ, s. 272).

Ümeyye'nin kişisel onuruna düşkün olduğu sonucuna ulaşmamıza yardım eden bir diğer etken övgü içeren şiirlerinde çizdiği karakteridir. Dostu Kureyş soylularından Abdullah bin Cud'ân'ı övdüğü meşhur şiiri incelendiğinde Ümeyye'nin birini överken bile kişisel onurunu koruduğu görülür:

أَذْكُرُ حاجتي أمْ قَدْ كَفَانِي حَيَاؤُكَ إِنَّ شَيْمَتَكَ الحَيَاءُ

Hacetimi söylesem mi sana yoksa bana yeter mi edebin

Kesinlikle bilirim ki edeptir senin tıynetin

وَعِلْمُكَ بِالْأُمُورِ وَأَنْتَ قَرْمٌ لَكَ الْحَسْبُ الْمُهَذَّبُ وَالسَّنَاءُ

Bir bilgesin sen hem de bir efendi

Soy, şeref ve ululuk hep senin

كَرِيمٌ لَا يُغَيِّرُهُ صَبَاحٌ عَنِ الْخُلُقِ السَّيِّئِ وَلَا الْمَسَاءُ

Erdemlisin ve bu gerçeği değiştiremez hiçbir sabah

Hiçbir akşam seni bırakmaz yüce erdemin

(el-Hadîsî, s. 150)

Yukarıdaki beyitlerin geçtiği ve yalnızca on beyti intikal etmiş olan şiirinde Ümeyye'nin dostu zengin ve soylu bir adam olan Abdullah bin Cud'ân'ı övdüğü fakat onu överken kendi onurunu zedelediği görülür. Ayrıca övgüsünde onun zenginliği, malı, mülkü gibi maddi temalar hiç kullanmamış, cömertliğiyle birlikte edebinden ve hayâsından söz etmekle yetinmiştir. Bu durum, Ümeyye'nin söz konusu övgü şiirini herhangi bir ihsan beklentisi içerisinde olmadan söylediğini açıkça göstermektedir (el-Mevsû'a). Ümeyye'nin övgüsünü kendi onurlu kişiliğini ve öz saygısını zedelemekten yapması bütün övgü şiirlerine yansıttığı kişilik özelliğidir. Nitekim İbn-i Sa'd, Kureyşliler, Seyf bin Yezen ve Rebîa bin Kirt için söylediği beyitler de bu duruşunun diğer örnekleri arasında yer alır (el-Hadîsî, s. 328, 339, 359, 361).

Ümeyye'nin şiirlerine yansıttığı bir diğer kişilik özelliği, övgü ve fahriye gibi geleneksel temaları kullandığı şiirlerinde ortaya çıkan gururlu kişiliğinin aksine özellikle dinsel içerikli şiirlerinde görünen abartılı sayılabilecek düzeydeki tevazusudur. Bu tevazu aşağıdaki beyitlerinde oldukça açıktır:

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَمْ يَتَّجِدْ وَلِدًا وَقَدَّرَ خَلْقَهُ تَقْدِيرًا

Övgüler Allah'adır hiç çocuk edinmeyen

Yarattığı her şeyi bir ölçüyle var eden

عَنَى لَهُ وَجْهِي وَخَلَقِي كُلَّهُ فِي الْخَاشِعِينَ لَوْجْهٍ مَشْكُورًا

Ona eğilir yüzüm ve tüm varlığım itaatle

Zatına minnetle boyun eğenlerle birlikte

أَعُودُ بِاللَّهِ الْعَلِيِّ مَكَانَهُ

ذِي الْعَرْشِ لَمْ أَغْلَمْ سِوَاهُ مَجْبِرًا

Sığınırım makamı ulu olan Allah'a

Tahtın sahibi odur sığınak tanımam başka

(el-Hadîsî, s. 213)

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın tevazusu özellikle dua formunda söylediği şiirlerinde daha da belirgindir. Söz konusu şiirlerde Allah'ı her şeyin sahibi bir efendi, kendinin onun ihsan ve affına muhtaç bir kul olarak betimler:

إلى الله أهدي مدحتي وتناييا وقولاً رصيناً لا يني الدهر باقياً

Bütün övgü sözlerimi gönderirim Allah'a

Sağlam ve eskimeyen bir sözle zamanla

حنانك إنَّ الجنَّ كانت رجاءهم وأنت إلهي ربنا ورجائنا

Merhametindir dilediği görünmez varlıkların

Benim dileğim de aynı, sen benim tanrımsın

رضيتُ بك اللهم رباً قلن أرى أدينُ إلهاً غيرك الله ثانيا

Bir sahip olarak ben senden razıyım

Allah'tan başka ilahın yolunu tutmayacağım

(el-Hadîsî, s. 350, 351)

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde görünen diğer bir kişilik özelliği sıklıkla hikmet içerikli anlamlar üretmesidir. Bu tür şiirleri şiir sanatı açısından yüksek bir değer ifade etmese de bilgelik açısından önemli düşünceler ve öğütler barındırmaktadır.

أفضلُ برِّ أنت راجٍ ثوابه مبرّةٌ ذي قربي برأفة آيبٍ

En büyük iyilik sevap umarak yalnızca

Merhametle yaklaşıp yaptığında yakınlarına

خيرُ سرورٍ طيبُ نفسٍ وإن ثوثُ قليلةٌ وفُرٍ في نفوس جنائبٍ

En büyük mutluluk temiz olmasıdır ruhun

Zenginlikleri vardır yoksul bir yere konsa bile ruhun

كفى فضلُ عقلٍ المرءِ معرفةً الذي يكونُ وما لا يُستتَبُّ لراغبٍ

İnsan için kafidir aklının ileri olması

Olanı bilmesi ve istediğinde olmayacağı

(el-Hadîsî, s. 161)

Bu tür şiirlerinde şairin erdem temalı önemli felsefi düşünceler ürettiği görülür, bu tür anlamlar üretme açısından Cahiliye döneminde yaşamış ender şairlerden biridir. Ümeyye'nin şiirlerinde sergilediği bilgelik ve kültürel birikim, onun dönemin filozof şairleri arasında sayılmasını destekler niteliktedir (er-Rabî'î, 2013, s. 41).

Öte yandan Ümeyye'nin kimi şiirini bir polemik gereği söylediği de anlaşılmaktadır. Bu tür şiirlerinde karşı tarafı eleştirirken keskin ve karşı tarafı kınayan ifadeler kullandığı da görülür. Fakat bunu yaparken Cahiliye döneminin kimi şiirinde görülebilen müstehcen ve argo ifadeler kullanmamış karşı tarafı ölçülü söylemlerle yermeyi bilmiştir. Bu duruma aşağıdaki şiir örnek gösterilebilir:

أَلَا مَنْ مُبْلَغٌ حَسَانَ عَنِّي مُغْلِغَةٌ تَدْبُ إِلَى عَكَازِ

Hassân'a benden laf taşıyan benden

Ukaz'a gelen bir kadındır hızlı yürüyen

أَلَيْسَ أَبُوكَ فِينَا كَانَ قِينًا لَدَى الْقِينَاتِ فَسَلًا فِي الْحَفَازِ

Bir demirci değil miydi senin baban bizde

Demek bir hıyanet var demirci kızlarında emanete

(el-Hadîsî, s. 325)

Ümeyye'nin şiirlerine yansıttığı bir diğer kişilik özelliği çevresinde yaşanan ya da bireysel olarak yaşadığı hüzdür. Şairin özellikle ağıt içerikli şiirlerinde oldukça melankolik bir söylem kullandığı söylenebilir ve bu söylem özellikle Bedir'de öldürülen putperest akrabalarına yaktığı ağıtında gözlemlenir:

هَلَا بَكِيْتُ عَلَى الْكِرَامِ بَنِي الْكِرَامِ أَوْلِي الْمَمَادِحِ

Ağlamaz mısın o soylu oğlu soylular için

O soylular ki sahibiydi tüm övgülerin

كَبُكََا الْحَمَامِ عَلَى فُرُوعِ الْأَيْكِ فِي الْعُصْنِ الْجَوَانِحِ

Bir güvercin misali ağaç dalları arasında

Ağlamaz mısın geriye kaburga kemiklerinin kalmasına

بَكِيْنَ حَرَى مُسْتَكِينَاتِ يَرْحُنْ مَعَ الرَّوَانِحِ

Ağlıyor kadınlar susuzlukla ağlıyor

Kadere boyun eğip acılarını rüzgâra veriyor

أَمْتَالُهُنَّ الْبَاكِيَاتِ الْمَعُولَاتِ مِنَ النَّوَانِحِ

Ağlıyor kadınlar ağlayışlarıyla sanki

Andırıyor ağıtı meslek edinenleri

(el-Hadîsî, s. 164)

Ümeyye bin Ebi's-Salt kimi şiirinde kıssacı bir kimliğe büründüğü, kıssalar anlatarak öğütler verdiği görülür. Örneğin Tufan olayını anlattığı şiirinde güvercini konuşturduğu, yine Tufan temalı başka bir şiirinde horoz ve kargayı kişileştirerek öykülerini anlattığı görülür (el-Hadîsî, s. 155, 307, 308). Öte yandan şairin oğluna sitemkâr bir tavırla söylediği şiirinde oldukça babacan ve merhametli bir tutum sergilediği, oğlunu yermekten ziyade ona öğüt vermeyi ve kırgınlığını dile getirmeyi amaçladığı görülür. Bu şiirin bazı beyitleri şu şekildedir:

عَدُّتُكَ مَوْلُوداً وَعِلَّتُكَ يَافِعَا نَعْلٌ بِمَا أَحْنَى عَلَيْكَ وَتَنَهَلُ

Çocukken besledim seni, genç olunca gözettim

Suya kandın, çünkü şefkatimle içtin benim

أَذَا لَيْلَةً نَابَتْكَ بِالشُّكْرِ لَمْ أَبْتَ لِشُكْوَاكَ أَلَا سَاهِرَا أَتَمَلَمَلُ

Gece vakti ağrın oldu edemedin sabahı

Uykusuzluktan hayıflandım hastalığımdan dolayı

كَأَنِّي أَنَا المَطْرُوقُ دُونَكَ بِالذِّي طَرَقْتُ بِهِ دُونِي فَعِينَايَ تَهْمَلُ

Sanki seninle ben de çekiyordum

Yanımda çektiğini ve ağlıyordum

فَلَيْتَكَ إِذْ لَمْ تَرَعِ حَقَّ أَبَوْتِي فَعَلَّتْ كَمَا الجَارُ المَجَاوِرَ يَفْعَلُ

Keşke gözetmesen bile babalık hakkımı

Yapsaydın bana komşunun komşuya yaptığıını

فَأُولَئِيتِي حَقَّ الجَوَارِ وَلَمْ تَكُنْ عَلَيَّ بِمَالِ دُونَ مَالِكَ تَبْخَلُ

Keşke koysaydın hakkımı komşuluk hakkı yerine

Üstümde bir servet olmazdın cimrilik eden servetinde

وَسَمَّيْتَنِي بِاسْمِ المُنْفَعِدِ رَأْيُهُ وَفِي رَأْيِكَ التَّنْفِيدُ لَوْ كُنْتَ تَعْقَلُ

Bir de bana bunak diyerek seslendin

Bunayan senin düşüncendir, keşke akıl etseydin

(el-Hadîsî, s. 338, 339)

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinden ve hakkında aktarılan bilgilerden yola çıkarak, onun kişiliğinin şiirlerine çok yönlü ve derin bir şekilde yansıdığı söylenebilir. Bu bağlamda es-Siltî (1984)'nin saptaması yerinde bir değerlendirme olarak düşünülebilir. Ümeyye bin Ebi's-Salt şiirlerinde genel anlamda bilge, merhametli, öğütçü, öykücü bir edebi kişilik olarak karşımıza

çıkmaktadır. Bazı şiirlerinde eleştirici, kınayıcı, polemikçi söylemler kullanmışsa da karşı tarafı yermeye uç ifadeler kullanmaktan kaçındığı görülür. Öte yandan ağıt ve sitem içerikli şiirlerine hüznünü ve melankolik kişiliğini başarılı bir biçimde yansıttığı söylenebilir.

Şiirlerine yansıyan söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ümeyye yumuşak ve iyi huylu bir kişiliğe sahiptir. Şiirlerinde sert, tahkir edici ağır ifadelerin nerdeyse hiç bulunmaması bu özelliğinin en büyük kanıtıdır. Hakkında kaynaklardaki bilgilerde geçen bilge ve erdemli, dindar ve ahlaklı kişiliği şiirlerinde çizdiği karakterle büyük ölçüde örtüşmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bilgi, bilgelik, inanç ve erdem arayışları sonucunda edindiği tevazu ve etik değerler şiirlerinde belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ailesinden ve kabilesinden aldığı onur ve saygınlık duygusunu da hiçbir zaman bir kenara bırakmadığını söylemek gerekir.

Yerici ve kınayıcı ifadeler kullandığı kimi şiirinde dönemin şiir geleneklerine bağlı kaldığı görülür. Çünkü o dönemde şairlerin diğer insanlarla, diğer şairlerle girdiği polemiklerin büyük bir literatür teşkil ettiği bilinmektedir. Fakat Ümeyye'nin hiçbir şiirinde iffet sınırını aşan ifadeler kullanmadığı görülür. Bu bağlamda şairin yergi ve kınamalarında oldukça iffetli ve ölçülü bir tutum sergilediği söylenebilir. Şairin hangi şiirini ne zaman söylediğini kronolojik olarak belirlemek mümkün olmasa da yerici ve kınayıcı temalar içeren şiirlerini şairlik serüveninin ilk dönemlerinde dönemin geleneksel şiir kalıpları içerisinde söylemiş, dindarlık ve bilgeliğe eğilim gösterdikten sonra bu tür yaklaşımları terk etmiş olabilir. Şiirlerinde işlediği temalar ve ortaya çıkan edebi kişiliği kaynaklarda zikredilen bilge kişiliğiyle uyum içindedir.

Ümeyye'nin edebi kişiliği konusunda söylenebilecek bir diğer özelliği şiirin Cahiliye döneminden intikal eden şiirlerin çoğunda gözlemlenen "bedevî huşuneti" olarak nitelenebilecek sert, kaba ve etik olmayan ifadeler barındırmamasıdır. Öyle ki bu tür ifadelere ilk dönemlerinde söylediğini varsayabileceğimiz fahriye, yergi, övgü gibi geleneksel temaları kullandığı şiirlerinde bile rastlanmaz. Yani Ümeyye bin Ebi's-Salt kentli bir şairdir, çöl sertliğinden olabildiğince uzaktır. Kişilik açısından medenidir ve bu medeni tutumunu şiirlerinde korumayı başarmıştır. Bu açıdan edebi kişiliğinin yetiştiği Tâif kenti ve Sakîf kabilesiyle ilgili daha önce aktarılan bilgilerle uyumlu olduğu söylenebilir.

2.2. Divanı ve Şiirlerinin Kaynakları

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın bütün şiirlerini bir araya toplayan bir divanın bulunduğu kaynaklarda yer alan alıntı ve aktarımlardan anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu divanın el yazması nüshasına Ümeyye'nin yaşamı ve şiirleri konusunda araştırma yapan hiç kimse ulaşamamıştır (es-Sıtlî, s. 86; el-Hadîsî, s. 111). Bununla birlikte kaynaklarda Ümeyye'nin Muhammed bin Habib (H. 245) tarafından derlenen ve şerhi yapılan bir divanın bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Öte yandan bu divanın derlenmesini Mahmûd bin Ahmed el-Ganî (H. 855), Abdulkâdir Ömer el-Bağdâdî (H.1067) ve Muhammed Murtazâ ez-Zubeydî (H.1205) gibi ünlü koleksiyonculara dayandıran görüşler de bulunmaktadır (el-Cubeylî, s. 13).

Ümeyye'nin araştırmacılar tarafından yayımlanan divanlarına gelince bunların dil, tarih, edebiyat ve tefsir gibi çeşitli metinlerinde şaire nispet edilerek verilen şiir örnekleri ve dilsel anlamda kanıt için kullanılan şiir parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan derlemeler olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle mevcut divanları şairin şiirlerini tam anlamıyla yansıtan orijinal bir külliyat olmaktan çok farklı kaynaklardan yapılan bir derleme niteliği taşımaktadır.

2.2.1. Mevcut Divanı Hakkındaki Bilgiler

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerini somut olarak bir araya toplayan ilk kişi Louis Şeyhû olmuştur. Şeyhû 1890 yılında yayınladığı *Şu'arâ'u'n-nasrâniyye* (Hristiyanlığın Şairleri) adlı çalışmasında Ümeyye'ye ait 256 beyit toplamıştır (el-Cubeylî, s. 13). Fakat Şeyhû bu çalışmasında derlediği beyitlerin rivayet kaynaklarını göstermemiş, beyitlerde geçen sözcük ve ifadeler için herhangi bir şerh yapmamıştır. Şeyhû'nun çalışması genel olarak Ümeyye'nin şiirlerini içeren rivayetlere yer vermekle sınırlı kalmıştır.

1911 yılında Alman Doğubilimci Frederich Shulthess Ümeyye'nin şiirlerini bir divan haline getirerek Leipzig'de yayımlamıştır. Schulthes, çalışmasında 569 beyitten oluşan 83 parça şiiri Almanca çevirileriyle birlikte vermiştir. Bu çalışmada yer alan şiirler daha çok uzun kasidelerden geri kalan bir veya iki beyitlik parçalardan oluşmaktadır. Yalnız yedi şiir 20 beyitten fazla olup bunlardan üçü elli beyitlik kasidelerdir. Schulthess, kaynakları belirtip beyitleri düzenlemiş olsa da beyitler üzerinde herhangi bir şerh çalışması yapmamıştır. Daha sonra Edmund Power, Shulthess'in derlemesine birtakım eklemeler yapmıştır (Tüccar, s.304).

1934 yılında Ümeyye'nin divanı Beşir Yemût tarafından genişletilerek bir kez daha yayımlanmıştır. Yemût (1934), derlemesinde Shulthess'in ulaşamadığı bazı şiirlere ulaşmış ve Ümeyye'ye ait beyitlerin sayısının 749'a yükseltmiştir. Ancak Yemût bu çalışmasında beyitleri düzenlememiş, rivayetlerin tahkiki ve şerhi gibi bir işlem yapmamış ve rivayet kaynaklarını göstermemiştir. Sadece Ümeyye'nin şiirlerinin geçtiği bazı kaynakları zikretmekle yetinmiştir (el-Cubeylî, s. 14).

1974 yılında Ümeyye'nin şiirleri için başka bir derleme çalışması Abdulhâfiz es-Sıtlî tarafından yapılmıştır. Es-Sıtlî'nin yayınladığı bu divan 753 beyit içermekteyken 1977'de yayımlanan ikinci baskısına yazar tarafından 116 beyit daha ilave edilmiş ve toplam beyit sayısı 869'a ulaşmıştır. Bu çalışması dönemin bilim otoritelerince seçkin bir akademik çalışma olarak değerlendirilmiştir (el-Cubeylî, s. 14).

1980 yılında Seyfuddîn el-Kâtib ve Ahmed İsâm el-Kâtib ortaklaşa bir çalışmayla es-Sıtlî'nin derlediği şiirleri temel alarak Ümeyye'nin divanı için bir şerh çalışması yapmışlardır. Söz konusu çalışmada yazarların Ümeyye'nin şiirlerinin içerik ve üslup özelliklerine de değindikleri görülür.

Ümeyye'nin şiirleri ve yaşamıyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri Behcet Abdulgafûr el-Hadîsî'nin 1991 yılında yayımladığı *Umeyye bin Ebi's-Salt hayâtuhu ve eş'âruhu* adlı eseri olmuştur. Bu çalışmada el-Hadîsî'nin söz konusu eserinin 2009 yılında yayımlanan baskısı kullanılmıştır. el-Hadîsî'nin kitabında 857 beyit bulunmaktadır. Gerçekte bilimsel bir tez olan eser, Irak Cumhuriyeti Basın ve Kültür bakanlığı tarafından yayımlanmış ve yayımlandığı dönemde sağlam bilimsel bir yöntemle hazırlandığı yönde değerlendirmeler almıştır. el-Hadîsî (2009) çalışmasında Ümeyye'nin yaşamı, yetişmesi ve şiirleriyle ilgili bütün rivayetlere yer vermiş, şiirleriyle ilgili olarak o döneme dek yapılan bütün tartışma ve değerlendirmeleri özetlemiştir. Ümeyye'nin şiirlerinin sanatsal özelliklerinden de bahseden el-Hadîsî çalışmasını şairin bütün şiirlerini sunarak noktalamıştır. Ayrıca Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili rivayetlerin kaynaklarını tam olarak vermiş, şiirlerini derlediği eserlerden ayrıntılı olarak bahsetmiş, şiirlerinde geçen kimi sözcük ve garip ifadeleri şerh etmiştir.

Ümeyye'nin divanı son olarak Secî Cemil el-Cubeylî'nin tahkikiyle 1998 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Bu çalışmanın prensip olarak el-Hadîsî'nin eserini ve yöntemini temel aldığı görülmektedir. el-Cubeylî çalışmasında geniş bir kaynak taraması yapmış ve el-Hadîsî'nin bulduğu şiirlere 74 beyit daha ekleyerek Ümeyye'ye ait toplam beyit sayısını 931'e çıkarmıştır.

2.2.2. Ümeyye'nin Şiirlerinin Geçtiği Kaynaklar

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerini bir araya getiren el yazması bir divana ulaşamadığını daha önce belirtmiştik. Divanı olarak yayımlanan ve şerhi yapılan eserler Ümeyye'nin şiirlerinin geçtiği kaynakları tarayan araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Çalışmaları, araştırmacıların bu süreçte pek çok klasik kaynağı ayrıntılı bir biçimde incelediğini göstermektedir.

Söz konusu araştırmacıların kaynak taraması sırasında saptadıkları bir ayrıntı Ümeyye'nin şiirlerinin çoğunun daha çok oğulları el-Kâsım ve Rebîa kanalıyla rivayet edildiği, bazı şiirlerinin de kız kardeşi el-Fâriğa kanalıyla aktarıldığıdır (es-Sıtlî, s. 95). İslam öncesi dönemde çoğu Arap şairinin şiirlerini ezberleyip başka insanlara aktaran birer rivayetçisinin olduğu bilinmektedir. Bu raviler usta şairin şiirlerini yalnızca ezberlemekle kalmaz aynı zamanda ondan şiir sanatını öğrenir ve zamanla ustasına öykünerek şiir söylemeye başlardı. Bu sürecin sonunda ravilerden kiminin kendi özgün şiirsel biçimini oluşturarak usta bir şair olduğu görülmüştür. Örneğin kaynaklarda Tufeyl el-Ganavî'nin rivayetçisi Evs bin Hacer, onun rivayetçisinin de Züheyr bin Ebi Sülmâ olduğu belirtilmiştir. Züher'in ravileri ise el-Hutay'a, eş-Şemmâh bin Dırar ve oğlu Ka'b idi (Demirayak, s. 97).

Bu bilgiler ışığında Cahiliye çağında şiir sanatının bir usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilip yaşatıldığı sonucuna ulaşılabilir. Fakat her büyük şairin ravilikten geldiğini söylemek de doğru değildir, böyle bir durum söz konusu olsa bile kaynaklara yansımadığını belirtmek gerekir. Eski Arap şiiri üzerinde çalışan araştırmacılar şair-ravi ilişkisini bu şiirin intikal yöntemlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Ümeyye'nin oğullarından el-Kâsım ve Rebîa'nın

da şair olduğu yönündeki anlatılar (el-Belâzurî, 1996, s. 422; Senâ, s. 35) değerlendirildiğinde bu iki ismin babalarının hem öğrencisi hem de ravisi olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu araştırmacılardan es-Sitlî (1984) ve el-Cubeylî (1998) çalışmalarında şiirlerin geçtiği kaynakları dipnot olarak vermişlerdir. Şeyhû (1991)'nun çalışmasında herhangi bir kaynak gösterimi bulunmamaktadır. Shulthess da çalışmasında kaynakları dipnot olarak vermiştir. Bu kaynakları liste olarak veren araştırmacılardan Yemût (1934) çalışmasında şiirlerin geçtiği bazı kaynaklar şu şekilde sıralamıştır (s. 16).

Tablo 1. Şairlerin şiirlerinin yer aldığı eserler

YAZAR	ESER ADI
İbn-i Düreyd	el-İştikâk
el-Kazvinî	Âsârü'l-Bilâd
el-Kazvinî	Acâibu'l-Mahlûkât
el-Kazvinî	Emâlî el-Murtadâ
Louis Şeyhu	Şu'arâu'n-Nasrâniyye
es-Sa'lebî	Kıyasu'l-Enbiyâ
İbn-i Sehl el-Belhî	el-Bid'u ve't-Târîh
el-Bağdâdî	Hızânetü'l-Edeb
et-Taberî	Târîhu't-Taberî
el-Mes'ûdî	Murûcu'z-Zeheb
İbn-i Hacer	el-İsâbe
İbn-i Side	el-Muhassas
İbn-i Hişâm	es-Sîretü'n-Nebeviyye
el-Ezrakî	Târîhu Mekke
Yâkût el-Hamevî	Mu'cemu'l-Buldân
ed-Dîneverî	Uyûnu'l-Ahbâr
ed-Demîrî	Hayâtü'l-Hayavân
el-Câhiz	Kitâbü'l-Hayavân
İbn-i Manzûr	Nişârü'l-Ezhâr
İbn-i Manzûr	Lisânu'l-Arab
İbn-i Düreyd	el-Cemhera
Corcî Zeydan	el-Hilâl
Corcî Zeydan	Âdâbu'l-Luğati'l-Arabiyye
el-Kâlî	el-Emâlî ve Zeylûhu
el-Enbârî	el-Ezdâd
el-Enbârî	et-Tabakât
İbn-i Abdi'l-Birr	Muhtasaru Câmi'i'l-Beyân
İbn-i Abdi'l-Birr	el-İlmu ve Fadluhu
ez-Zubeydî	Tâcu'l-Arûs
el-Belevî	Elif Bâ
el-İsfahânî	el-Eğânî
İbn-i Abdirabbih	el-İkdu'l-Ferîd
İbn-i Raşîk	el-Umde
es-Suyûtî	el-İtkân
İbn-i Kuteybe	eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ
ed-Dabbî	el-Mufaddaliyyât
ez-Zemahşerî	Esâsü'l-Belâğa

el-Bekrî	Mu'cemu Mâ İsta'cem
Ebu Temmâm	el-Hamâse
el-Buhtûrî	el-Hamâse

el-Hadîsî (2009) çalışmasında Ümeyye'nin şiirlerini saptadığı önemli kaynakları liste olarak vermemiş fakat hangi kaynakta kaç beyit şiir bulunduğunu ayrıntısıyla belirtmiştir. el-Hadîsî'nin zikrettiği kaynaklar beyit sayısıyla birlikte şu şekilde listelenebilir (s. 112,113,114,115):

Tablo 2. Şairlerin kaynaklarda bulunan beyit sayısı

BULUNAN BEYİT SAYISI	YAZAR	ESER ADI
96	İbn-i Hişâm	es-Sîretü'n-Nebeviyye
80	İbn-i Sellâm	Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ
100	el-Câhız	Kitâbu'l-Hayavân ve diğer eserleri
8	İbn-i Kuteybe	eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ
72	Muahmed ez-Zâhirî	Kitâbu'z-Zühre
11	et-Taberî	Taberî Tefsiri ve Diğer Eserleri
70	el-İsfahânî	el-Eğânî
117	İbn-i Sehl el-Belhî	el-Bid'u ve't-Târîh
56	İbn-i Asâkir	et-Târîhu'l-Kebîr
51	Sadru'd-Dîn Ebü'l-Ferac	el-Hamâsetü'l-Basriyye
89	İbn-i Kesîr	el-Bidâye ve'n-Nihâye
74	en-Nüveyrî	Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb
67	el-Bağdâdî	Hızânetü'l-Edeb
78	İbn-i Manzûr	Lisânü'l-Arab

el-Hadîsî (2009)'nin Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinin yer aldığı kaynaklardan söz ederken, Yemût'un (1934) liste halinde verdiği bazı kaynaklara değinmediği görülmektedir. Fakat kitabının kaynakça bölümünde Yemût'un listesinde ve kaynakçasında zikrettiği bütün kaynakları vermiştir. Ayrıca el-Hadîsî (2009) Ümeyye'ye nispet edilen şiirleri eski ve yeni kaynaklarda yer almasına göre de sınıflamıştır. Her iki araştırmacı da Ümeyye'nin şiirlerinin geçtiği kaynakları eserlerinde dipnot olarak gösterse de bütün kaynakları toplu bir liste halinde sunmamışlardır.

Yemût ve el-Hadîsî'nin zikrettiği önemli kaynaklar değerlendirildiğinde Yemût'un daha çok tanınmış eserlerden söz ettiği, el-Hadîsî'nin ise bu eserlere ek olarak Ümeyye'nin şiirlerinin toplu bir şekilde geçtiği eserleri daha çok önemseydiği söylenebilir. Bu bağlamda Ümeyye'nin divanını en kapsamlı haliyle yayımlayan araştırmacılar olarak kabul edilebilecek Yemût (1934), el-Hadîsî (2009), el-Cubeylî (1998) ve es-Sitlî (1984)'nin verdikleri dipnotlar ve kaynakça bölümleri incelendiğinde Ümeyye'nin şiirlerinin geçtiği klasik kaynakların tam bir listesi çıkarılabilir. Fakat bu ayrı bir çalışma konusudur.

Ümeyye'nin şiirlerinin geçtiği kaynaklarla ilgili olarak verilen bu genel bilgilerden sonra divanını yayımlayan araştırmacıların pek çok klasik kaynağa başvurdukları görülmektedir. Bu kaynaklar tür olarak farklılık arz etmektedir. Aralarında *el-İtkân* (es-Suyutî), *Tefsîru İbn-i Teymiye* (İbn-i Teymiye), *Tefsîru İbn-i Kesîr* (İbn-i Kesîr), *Tefsîru't-Taberî* (et-Taberî), *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân* (el-Kurtûbî), *et-Tefsîru'l-Kebîr* (er-Râzî) gibi tefsir kitapları, İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye (İbn-i Kayyim el-Cevziyye), *el-İhtilâf fi'l-Lafzi ve'r-Reddü ale'l-Cehmiyye ve'l-Muşebbihe* (İbn-i Kuteybe) gibi teoloji içerikli eserler, *Esâsu'l-Belağa* (ez-Zemahşerî), *Nisârü'l-Ezhâr* (İbn-i Manzûr), *Edebü'l-Kâtib* (İbn-i Kuteybe), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (İbn-i Hâşim), *el-Beyân ve't-Tebyîn* (el-Câhız) gibi edebiyat ve filoloji kitaplarının yanında pek çok tarih, nesep, rivayet, tabakât ve coğrafya gibi farklı alanlarda yazılmış eserler bulunmaktadır.

Ümeyye'nin şiirlerinin ya da şiir parçalarının pek çok klasik kaynakta yer alması her şeyden önce şairin yaşadığı dönemde ziyadesiyle ünlü ve şiir sanatı açısından saygın biri olduğunu göstermektedir. Bu da yaşamıyla ilgili aktarılan anlatıları doğrular niteliktedir. Öte yandan anlaşıldığı kadarıyla şiirleri hem rivayet edilmiş hem konu bağlamında örnek olarak gösterilmiş hem de yabancı sözcükler kullandığı için şiirlerinin kanıt gösterilemeyeceği yönündeki görüşlere karşın pek çok tefsir metninde *istişhad* amacıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda Ümeyye'ye nispet edilen şiirlerin pek çok klasik dönem müellifi için önemli bir malzeme olduğu söylenebilir.

el-Aynî (Ö. H.855) (2010) *el-Makâsıdu'n-Nahviyye* adlı eserinde birçok şaire ait divanlardan yararlandığını, bu divanlardan birinin de Ümeyye bin Ebi's-Salt'a ait olduğunu söylemiştir (el-Aynî, s. 33). Aynı zamanda eserinde Ümeyye'nin divanına 33 kez atıfta bulunmuştur. Ayrıca el-Bağdâdî (1982) 'de kitabında Ümeyye'nin Muhammed bin Habib tarafından derlenen ve şerh edilen bir divanı olduğu bilgisini vermiştir (s. 121). Bu bilgiler Ümeyye'nin bir divanı olduğunu ve bu divanın en azından el-Aynî'nin öldüğü 1451 tarihine dek mevcudiyetini koruduğunu göstermektedir. Sonuç olarak rivayet, tarih, coğrafya, nesep ve tabakât kitaplarını, şiir derlemelerini dışarıda tutarsak şairin kaybolmuş divanının pek çok dil ve edebiyat kitabı için kaynaklık ettiği söylenebilir.

2.3. İçerik ve Üslup Özellikleri

Şiirin insanlık tarihinin eski dönemlerinden beri bireylerin kendini ifade etmede kullandığı en kadim yöntemlerden biri olduğu bilinmektedir. Şiir konusunda yeteneği olan, kendini şiirle ifade edebilecek duygu ve söz dağarcığına sahip kişi duygusallığının ve estetik kişiliğinin etkisiyle alışılmış konuşma biçiminden farklı bir ifade tarzı benimser (Ali, 2018/a, s. 75). Bu bağlamda şiir, yeteneği olan kişinin sevinç, üzüntü ve çektiği acılara ilişkin duygu ve düşüncelerini, önemsedığı şeyleri, düşlerini bir dansçının ölçülü ve ahenkli figürlerle dans etmesi gibi içsel bir ezgi, ritim ve uyumla dizelere dökerek ruhunu sakinleştirdiği bir sanat olarak düşünülebilir. Şiir insanın zihninde dolaşan düşünceleriyle düşlerinden kaynak bulur ve içine dolan duygularla şekillenir (Ali, 2018/a, s. 76). Bir şiir sanatçısı olarak şair edindiği

yaşam deneyimlerini, bilgi birikimini ve inançlarını duygusal ve düşünsel etkilenimleriyle harmanlar, estetik ve ritmik cümlelere dökerek sözel bir yapıt üretir. Şiir dediğimiz bu estetik ve ritmik yapıt içerdiği anlamla birlikte dinleyenlerin ya da okuyanların üzerinde hem duygusal hem de düşünsel açıdan bir etki yaratır. Şiirin etkileyiciliğini artıran ve kalitesini belirleyen iki temel unsur, içerik ve üsluptur. Şairin kullandığı temalar, sözcüklerin seçimi ve yerleştirilişi, şiirin estetik gücünü ortaya çıkarır. Bu yüzden şiirlerdeki içerik ve üslup incelemesi, şairin şiir yeteneğinin değerlendirilebilmesi için büyük önem taşır.

Makin (2010) Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerini döneminin şiir geleneği ve konuları içerisinde olabildiğince farklı temalar ve otantik mesajlar taşıdığını vurgulamaktadır (s. 180). Gerçekten de Ümeyye'nin divanı incelediğinde şairin dönemin geleneklerini yansıttığı, aynı zamanda inanç, felsefe, kadim tarih gibi çağdaş şairlerin kullanmadığı pek çok temayı şiirlerine işlediği görülür. Şiirleri bu anlamda Cahiliye şairlerinin hiçbirinin işlemediği düşünceler, mesajlar ve temalarla doludur. Bu özellikleri, Ümeyye'nin yaşadığı dönemde bilge bir şahsiyet olarak kabul edilmesine dair araştırmacıların görüşlerini doğrular niteliktedir (Brockelmann, 1983, s.113).

Ümeyye'nin şiirlerinin üslubu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ferruh (1981) gibi kimi araştırmacı Ümeyye'nin şiirlerini söylem açısından zayıf, üslup açısından güçsüz bulurken (s. 217, 218) Yemût (1934) gibi bazı eleştirmenler ise şiirlerinde yüksek bir sanatsal kalitenin bulunduğunu belirtmiştir (s. 9).

Araştırmanın bu bölümünde Ümeyye'nin divanında geçen şiirlerde öne çıkan başlıca temalar incelenecek, şiirlerinin içeriği ve üslubu ana hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.3.1. İçerik Özellikleri

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın divanında yer alan şiirler incelendiğinde, yaşadığı dönemin yaygın şiir konularını ve geleneklerini iyi bildiği aynı zamanda çağdaşı olan şairlerin şiirlerinde işlemediği yeni düşünce ve temaları kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Ümeyye'nin şiirlerini iki temel gruba ayırmak mümkündür. İlk grup şiiri dönemin geleneksel şiir konuları olan övgü, övünme, yergi ve ağıt içerikli şiirlerden oluşmaktayken, ikinci grup şiiri ise genel olarak inanç ve felsefe içeriklidir ve divanınin çoğu bu tür şiirlerden oluşmaktadır (Göçemen, s. 304).

el-Hadîsî (2009) kitabında Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın divanını yayınlamıştır (s. 147-373). Bu divanda Ümeyye'ye ait 199 adet şiir ya da şiir parçası yer almaktadır. Bu şiirlerden 68 adedi iki beyit ve iki beyitten daha fazla parçalar biçimindedir ve en uzununu 52 beyitten oluşmaktadır. Bu 68 parça şiir incelenmiş ve işlenen temalar saptanmıştır. Söz konusu şiirlerin içerdiği temalar şu şekildedir:

Tablo 3. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinin içerdiği temalar

SIRA	GENEL İÇERİK	İŞLENEN KONU	BEYİT SAYISI	SAYFA NUMARASI
1	İnanç	Allah, Monoteizm ve Varlık	52	171-178

2	İnanç	Monoteizm, Melekler ve Varlık	26	182-187
3	İnanç	Allah'ın Büyüklüğü ve Varlık	9	187-189
4	İnanç	Allah'ın Büyüklüğü ve Yaratılış	4	201-202
5	İnanç	Allah'ın Büyüklüğü ve Yaratılış	6	203
6	İnanç	Allah, Yaratılış ve Hesap	8	212-213
7	İnanç	Ahiret, Ödül ve Ceza	20	217-220
8	İnanç	Ahiret, Ödül ve Ceza	22	261-264
9	İnanç	Allah, Ahiret, Ödül ve Ceza	5	266-267
10	İnanç	Allah ve Evren	4	267-268
11	İnanç	Allah'ın Nitelikleri	3	274
12	İnanç	Allah, İyilik ve Dua	10	289-290
13	İnanç	Allah ve Varlık	8	323-324
14	İnanç	Monoteizm, Ödül ve Ceza	6	354
15	İnanç	Allah'ın Varlığı ve Monoteizm	2	358
16	İnanç	Allah ve Monoteizm	2	360
17	İnanç	Allah, Evren ve Doğa	13	365-367
18	İnanç / Tarih	Nuh ve Tufan	16	155-157
19	İnanç / Tarih	Semûd Halkı	10	208-210
20	İnanç / Tarih	Firavun	9	210-212
21	İnanç / Tarih	İbrahim ve Kurban	13	243-245
22	İnanç / Tarih	Nuh ve Tufan	7	246-247
23	İnanç / Tarih	Davûd ve İsrailoğulları	3	248
24	İnanç / Tarih	Nuh ve Tufan	6	273-274
25	İnanç / Tarih	Meryem	17	278-280
26	İnanç / Tarih	Lut ve Halkı	7	298
27	İnanç / Tarih	Nuh ve Tufan	4	299
28	İnanç / Tarih	Nuh ve Tufan	29	305-310
29	İnanç / Tarih	Zülkarneyn	6	320-321
30	İnanç / Tarih	Fil Olayı	6	345-346
31	İnanç / Tarih	Musa ve Firavun	21	350-353
32	Övgü	Abdullah Bin Cud'ân	10	150-151
33	Övgü	Amr Bin Teym Kabilesi	9	194-196
34	Övgü	Abdullah Bin Cud'ân	15	198-200
35	Övgü	Deyyanoğulları ve Abdulmeden	3	297
36	Övgü	Seyf Bin Yezen	16	328-333
37	Övgü	Amr'ın Cömertliği	3	335
38	Övgü	Kırt Bin Rebîa	4	339
39	Övgü	Kureys	3	361-362
40	Felsefe	İyilik	4	161-162
41	Felsefe	Erdem	3	169
42	Felsefe	Varlık ve Evren	15	179-181
43	Felsefe	Erdem	2	197
44	Felsefe	Yaşam ve Ölüm	3	204
45	Felsefe	Doğa ve Kuraklık	9	206-207
46	Felsefe	Doğa ve İnsan	4	221-222
47	Felsefe	Yaşam ve İnsan	4	225

48	Felsefe	Yaşam, Ölüm ve Ötesi	17	229-232
49	Felsefe	Yaşam ve Ölüm	6	237-239
50	Felsefe	İnsan ve Duyguları	3	239
51	Felsefe	Yaşam ve Evren	3	268
52	Felsefe	İnsan ve Doğa	8	271-272
53	Felsefe	Düşünce ve Bilgi	2	296
54	Felsefe	Varlık ve Kader	3	335
55	Felsefe	Erdem ve Öğüt	5	342-343
56	Felsefe	İnsan İlişkileri	2	358
57	Ağıt	Bedir'de Öldürülen Mekkeliler	31	164-169
58	Ağıt	Ebu Hâris	7	223-225
59	Ağıt	İntikam	2	281
60	Ağıt	Bedir Savaşı	5	317-318
61	Yergi	Laf Taşıyan Bir Kadın	3	325-326
62	Yergi	Oğluna Eleştiri	13	337-339
63	Yergi	Bir Polemiğe Yanıt	2	364
64	Övünme	Kabileleri Sakîf	6	258-259
65	Övünme	Kabileleri Sakîf ve Kökeni İyâd	33	283-288
66	Övünme	Kabileleri Sakîf	5	348-349
67	Pastoral	Bahar ve Yağmur	2	358
68	Lirik	Yaşam ve Sevgi	37	370-374

Ümeyye'nin 25 beyitten oluşan bir şiiri içerik açısından ona ait olmama olasılığı yüksek bulunduğu için değerlendirme çizelgesine alınmamıştır. Söz konusu şiirin çizelgeye alınmama gerekçesine ilerleyen bölümlerde değinilecektir. İçerik çizelgesi çıkarılan bu şiirlerde göze çarpan en belirgin özellik inanç içerikli şiirlerin çokluğudur. Zira 68 parça şiirin 31 adedi Allah, melekler, ölümden sonraki yaşam, ödül ve ceza gibi inançların yanı sıra tufan, kurban gibi kadim tarihi olaylar ve peygamber öykülerini konu eden şiirlerdir.

İçerik çizelgesinde Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerindeki inanç temalarının baskın olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum şair hakkında Arap edebiyatındaki ününü büyük ölçüde inanç içerikli şiirlerine borçlu olduğu yönündeki yorumları doğrulamaktadır (Göçemen, s. 306). Özellikle inanç içerikli şiirlerinde işlediği yerin ve göğün yaratılması, melekler, cennet ve cehennem gibi konuları çağdaş şairler tarafından kullanılmayan temalardır (el-Cumahî, 1980, s. 262). Cahiliye dönemi Arap şiirinin biçimsel ve ritmik düzeyinin yüksek olmasına karşın düşünce açısından sığ ve düşlem açısından güçsüz olduğu bilinmektedir. Bu özelliğin övme, övünme, ağıt, yergi ve lirizm gibi geleneksel amaçlarla söylenen şiirlerde açıkça görüldüğü araştırmacılar tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu anlamda Ümeyye'nin şiirlerinde geleneksel bir yalınlık göze çarparsa da düşünce ve konu açısından daha zengin bir içeriğin bulunduğu söylenebilir. Övgü, övünme, yergi ve ağıt gibi sınırlı temalar yerine, daha derin düşüncelere ve çeşitli konulara yer vererek Cahiliye Arap şiirine yeni bir boyut kazandırdığı düşünülebilir.

Çizelgedeki şiirlerinden 17 adedi hikmet ve felsefe temalıdır. Felsefi şiirlerinde şairin derin düşüncelerini bazen inanç temalarından bağımsız olarak seküler bir söylemle dile getirirken, kimi zaman inanç merkezli bir felsefe ürettiği gözlenir. Örneğin aşağıdaki beyitlerinde Ümeyye inanç merkezli bir felsefi söylem üretmiştir:

أَفْضَلُ بِرِّ أَنْتَ رَاجٍ ثَوَابَهُ مُدِيرَةٌ ذِي قَرْبَى بِرَأْفَةِ آيِبِ

En büyük iyilik sevap umarak yalnızca

Merhametle yaklaşır yaptığıdır yakınlarına

وَخَيْرُ سُرُورٍ طَيِّبُ نَفْسٍ وَإِنْتَوَتْ قَلِيلَةً وَفِرَّ فِي نَفْسٍ جَنَائِبِ

En büyük mutluluk ruhun temiz olmasıdır

Fakir bir yere konsa bile zenginlikleri vardır

(el-Hadîsî, s. 161)

Aşağıdaki beyitler de Ümeyye'nin felsefesini inanç teması işlemeksizin dile getirmesine bir örnek sayılabilir:

خَصَالٌ إِذَا لَمْ يَحْوِهَا الْمَرْءُ لَمْ يَنْلُ مِنْهَا مِنَ الدُّنْيَا يَنْالُ بِهَ حَمْدٌ

İnsan erişemez sahip olmadıkça erdeme

Dünyada övgü alacağı bir ereğe

يَكُونُ لَهُ جَاءٌ وَعِزٌّ وَثَرَوَةٌ وَحَسَنُ فِعَالٍ حَيْثُ أَحْضَرُ أَوْ أُنْدَى

Şerefi olur insanın, onuru ve serveti

Güzel amelidir nerde olsa getirim göstereceği

(el-Hadîsî, s. 169)

Ümeyye'nin felsefe ve erdem temalı şiirlerinin öne çıkan özelliği işlediği hikmetin derinliğidir. Bu temaların onun dini ve felsefi arayışları sonunda edindiği birikimle yakından bağlantısı olduğu belirgindir. Şairin bu bağlamda yüksek kültürünü ve aydın kişiliğini şiirlerinde kullandığı temalarla başarıyla yansıttığı söylenebilir.

Ümeyye'nin inanç ve felsefe içerikli şiirlerinde dikkat çeken başka bir konu şairin şiiri bir düşünce ve öğreti aracı olarak kullanma eğilimidir. Nitekim Power (1906) şairin bu tavrını fark etmiş ve onu bir monoteizm öğreticisi olarak değerlendirmiştir. Power'e göre monoteizm temasının o dönemki Arap şiirinde çok az işlenmişken Ümeyye'nin şiirlerinde adeta bir manifesto gibi ortaya çıkmaktadır (s. 198). Aynı biçimde Huart (1903) Ümeyye'yi Hristiyan ya da Yahudi olmadığı halde çöl çadırları altında okuduğu onlara ait kutsal metinlerden öğrendiği inanç ve görüşleri dizelere dökerek monoteizm düşüncesinin yayılmasında etkili olduğu kanısındadır (s. 30).

Bununla birlikte, Ümeyye'nin şiirleri sadece inanç ve felsefe temalarıyla sınırlı değildir. İçerik çizelgesine bakıldığında şairin övgü, övünme, yergi ve ağıt gibi dönemin klasik şiir konularını da işlediği görülmektedir. Nitekim çizelgedeki 8 şiir övgü, 4 şiir ağıt, 3 şiir yergi, 3 şiir ise övünme temalıdır. Ayrıca iki beytinde pastoral bir eğilim, 37 beyitlik başka bir şiirinde ise lirik bir tavır gözlenmektedir. el-Hadîsî (2009) Ümeyye'nin bu tür şiirlerini eski şairleri izleyerek söyledikleri şiirler olarak değerlendirmiştir (s. 73). Fakat bu şiirlerde öne çıkan genel görüntü döneminin şiir anlayışında bir kuralmış gibi gözükken şiire gazelle ya da sevgiliden geri kalan izler üzerinde durup iç çeken dizeler söyleyerek başlama alışkanlığının bulunmamasıdır. Yani Ümeyye'nin şiirlerinin genel anlamda *tegazzülden* ve *atlâl*'den bağımsız olduğu görülür. Fakat aşağıdaki övünme temalı şiirinde ve bundan başka yalnızca bir beyitlik bir parçada bu eğilim görülmektedir.

عرفتُ الدارَ قد أُقوتُ سِنينَا لزينبَ تجلّ بها قَطينَا

Yıllar önce boşalmış buldum o yurdu

Zeynep'in yurdu ki orada insanlar otururdu

وأذرتُهَا جَوَافِلُ مُعصَفَاتٍ كَمَا تَذري الململةُ الطحيا

Savurmuş şiddetli fırtınalar onları

Büyük değirmen nasıl savurursa unları

وسافرتُ الرياحُ بهنَ عصرا بأذيالٍ يرخنَ يَغْتدينا

Rüzgârlar alıp gitmiş onları fırtınalarla

Gece yahut öyle vakti bütün ağırlıklarıyla

(el-Hadîsî, s. 283-244)

Bu şiirin ana teması gerçekte övünmedir. Ancak şairin şiirine yıllar önce terk edildiği anlaşılan Zeynep adında birinin evine ve orada yaşayan insanların kalıntılarından hüznü bir tavırla söz ederek başladığı görülür. Şair ilerleyen beyitlerinde sözü asıl amacı olan nesebiyle övünme konusuna getirir. Şairin şiire sevgilisinin ya da bir kadının terk edilmiş yurdunun kalıntısına (atlâl) iç çekerek başlaması açıkça görülür.

Her ne kadar divanındaki şiirlerinin çoğu gazel ve atlâl ile başlamıyorsa da bir şiirinin bu biçimde karşımıza çıkması dikkat çekicidir. Şiirlerinin çoğunun kaybolduğu yönündeki bilgiler onun geleneksel tarza uygun olarak başladığı başka şiirlerinin de olabileceğini düşündürmektedir. Fakat bu tarz şiirleri günümüze intikal etmemiş olabilir. Aşağıdaki beyit de bu olasılığı doğrular niteliktedir:

وإني بليلي والديارُ التي أرى لكالمبتلى المعنى بشوقٍ موكلُ

İçimde Leyla var ve gördüğüm evler

Bir özlemin yüküyle çile çekmekte

(el-Hadîsî, s. 341)

Bu beyitte de gazel ve atlâl temalarının izlerine rastlanmaktadır. Şair muhtemelen gerçek ya da hayali sevgilisi Leyla'dan ve onun yokluğuyla çile çeken evlerden söz etmektedir. Söz konusu beyit tamamı intikal etmemiş bir kasidesinin başlangıç bölümü olabilir. Yani Ümeyye'nin övgü, övünme, yergi ve ağıt içerikli şiirlerinde gazel ve sevgiliden kalan kalıntılar üzerine bir başlangıcın olması fakat bu beyitlerin kaybolmuş olması muhtemeldir. Buna karşın inanç ve felsefe temalı şiirlerinde gazel ya da atlâl tarzında bir başlangıcın olmaması şaşırtıcı değildir. Zira inanç ve felsefenin Cahiliye şiirinde temel konulardan olmadığı bilinmektedir. Bu yüzden şair bu tür şiirlerinde geleneksel şiir söyleme yöntemini kullanmamış olabilir.

Şairin övgü içerikli şiirlerinde övgüsünde aşırı gitmediği, birini överken kendisini küçültmediği yani onurunu koruyarak övgüde bulunduğu söylenebilir. Şairin övgü içerikli şiirlerini genel olarak Abdullah bin Cud'ân'a ya da kabilesi Teymoğulları ve atalarına söylediği göze çarpmaktadır. Kaynaklarda bir Mekke soylusu ve zengini olan Abdullah bin Cud'ân'ın Ümeyye'nin sıkı dostu olduğu bildirilmektedir (el-İsfahânî, 2008/b, s. 235). Ümeyye ona söylediği övgülerini genel olarak etik bulduğu yönleri ve özellikle cömertliği üzerinde durarak yapmıştır. Aşağıdaki beyitlerle başlayan şiiri buna güzel bir örnektir:

عَلِمَ ابْنُ جَدْعَانَ بْنِ عَمْرٍو أَنَّهُ يَوْمًا مَدَابِرُ

Amr bin Cud'an oğlu bilinçlidir

Bilmektedir ki bir gün ölecektir

وَمَسَافِرُ سَفَرًا بَعِيدًا لَا يَأْوِبُ بِهِ الْمَسَافِرُ

Bilmektedir, bir yolculuğa gideceğini

Bir sefere ki yolcusunun dönmediği

فَقَدَّرُوهُ بِفَنَائِهِ لِلضَّيْفِ مُتَرَعَّةً زَوَاجِرُ

İnsanlar büyük bir saygı duyar ona

Çünkü avlusu dolu olur daima konuklarına

زُبْدًا وَقَرَقَرَةً كَقَرَقَرَةِ الْفُحُولِ إِذَا تُخَاطِرُ

Deve böğürtüsüne benzeyen sesler ve ağız suyu

Akla gelir anımsandığında avlusu

تَبْدُو الْكُسُورَ مِنْ انْضِرَاجِ الْغَلِيِّ فِيهَا الْكِرَاكِرُ

Görürsün daima avlusunun köşelerinde

Kaynama fokurtusu ve uğultular yükselmekte

وَكَأَنَّمَا يُدْعَى عَرِينَةً فِي طَوَائِفِهَا وَهَاجِرُ

Davet edilmiştir oraya sanki

Bütün Arine hakıyla Hâcir ehli

بَدَّ المعاشِرَ كُلَّهُم بِالفضلِ قد علم المعاشِرُ

Cömertçe bütün insanlara ikram eder

Bütün insanlar da bunu bilmekteler

علا غُلُو الشمسِ حتى ما يفاخره مفاخرُ

Güneş en tepeye yükselse bile

Yarışamaz onunla asla övgüde

داننت له أبناءُ فهرٍ من بني كعبٍ و عامرٍ

Borç almaya gelir ona Ben-i Ka'b'tan

Fehrin çocukları ve başkaları Amiroğullarından

أنت الجوادُ ابنُ الجوادِ بكم ينافرُ من ينافرُ

Sen cömert oğlu cömert birisin

Bırak gitsin sizi sevmeyen sevmesin

(el-Hadîsî, s. 198-200)

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın övgü içerikli şiirlerinde genel anlamda soyluluk, cömertlik, dürüstlük ve cesaret gibi Cahiliye çağına insanlar için önemli olan değerlerin tema olarak işlendiği görülür. Bu durum içerik çizelgesinde gösterilen bütün övgü içerikli şiirlerine yansımıştır.

İntikal eden övünme (fahriye) içerikli şiirlerinde Ümeyye'nin kendini övmesine pek rastlanmadığı görülür. Şiirlerinde övünç kaynağı olarak değindiği konu kabilesi ve kökenidir. Zira kabile ve kökenle övünme Cahiliye şiirinde sık kullanılan bir tema olduğu bilinmektedir. Ayrıca şiirinde bir şairin kişisel özelliklerini övmesi de Cahiliye şiirinde yaygındır. Bu bağlamda mevcut şiirleri değerlendirildiğinde Ümeyye'nin kabile ve kökeniyle övünme geleneğini yaşattığı fakat kendini övme alışkanlığına pek yanaşmadığı söylenebilir. Aşağıdaki şiiri Ümeyye'nin kullandığı övünme temasına örnektir:

قومي تقيفُ إذا سألت وأسررتي وبهم أَدافعُ رُكنَ من عاداني

Kavmim Sakîftir sorarsan beni ve ailemi

Onlarla savuştururum bana düşmanlık edeni

قوم إذا نزل الغريبُ بدارهم تركوه ربَّ صواهلٍ وقيانٍ

Bir halk ki yurdunda konaklarsa bir gurbetçi

Ona bir şeyler bırakır köle ve at sahipleri

وإذا دعوتهم ليوم كريمةً سدوا شعاع الشمس بالفرسان

Bir savaş gününe davet ederseniz onları

Gelirler atlarıyla kapatarak güneş ışıklarını

لايتقرون الأرض عند سؤالهم ليتلمس العلات بالعيدان

Yeri eşelemeler onlardan bir şey istendiğinde

Çubuklarla bulmak için bahane

بل يبسطون وجوههم فترى لها عند السؤال كأحسن الألوان

Memnun bakar bir şey istendiğinde gözleri

En güzel halini alır yüzlerinin rengi

(el-Hadîsî, s. 348-349)

Dikkat edilirse şairin kabilesi Sakîf'le övündüğü bu şiirinde salt bir soy ve asabiyet duygusuna yer vermediği görülür. Kabilesini cömertlik, konukseverlik ve yiğitlik gibi döneminin saygınlık göstergesi olan etik değerlerle yüceltme eğilimi göstermiştir.

Ümeyye'nin ağıt içerikli şiirlerinden en ünlüsü şüphesiz Bedir Savaşı'nda Müslümanlarca öldürülen Mekkeli akrabaları için söylediğidir. Çünkü çoğu kaynakta Bedir'de akrabalarının öldürülmesi olayı şairin Müslüman olmama nedeni olarak değerlendirilmiştir (el-Bağdâdî, s. 252; Yüksel, s. 542). Söz konusu şiir 31 beyitten oluşmaktadır ve ağlamaklı bir tavırla söylenmiştir ve ilk beyitleri şöyledir:

هلا بكيت على الكرام بني الكرام أولي الممادح

Ağlamaz mısın o soylu oğlu soylular için

O soylular ki sahibiydi tüm övgülerin

كئبكا الحمام على فروع الأيئك في الغصن الجوانح

Bir güvercin misali ağaç dalları arasında

Ağlamaz mısın geriye kaburga kemiklerinin kalmasına

بكين حرى مستكينات يرُحن مع الروائح

Ağlıyor kadınlar susuzlukla ağlıyor

Kadere boyun eğip acılarını rüzgâra veriyor

أمثالهنّ الباكيات المعولات من الواح

Ağlıyor kadınlar ağlayışlarıyla sanki

Andırıyor ağıtı meslek edinenleri

مَنْ يَبْكُهُمْ بَيْكِ عَلِيٍّ حَزَنٍ وَيُصَدِّقُ كُلَّ مَادِحٍ

Kim ağlarsa onlar için acıyla ağlar

Kim onları övdüyse övgüsünü doğrular

مَاذَا بَبَدِرٍ فَالْعَقْتُ لِمَنْ مِنْ مُرَاذِبَةِ جُحَاجِحٍ

Bedir'de ne var şimdi bir yığın

Yığıldığı efendilerin ve soyluların

(el-Hadîsî, s. 164-165)

Kimi kaynağa göre bu ağıtın rivayeti Hz. Muhammed tarafından yasaklanmıştır (Selman, s. 113; el-İsfahânî, s.98). Fakat Bedir Ağıt'ı neredeyse lafız farklılığı olmadan kaynaklara yansıyan bir şiidir. Yani ihtilafsız bir biçimde belleklerde yaşatılmış ve aktarılmıştır. Hatta Brockelmann (1983) bu şiir için Ümeyye'nin isnat ve intikal güvenilirliği düzeyi en yüksek şiir değerlendirmesini yapmıştır. Bu görüşe Ferruh (1981), Ali (1993) ve el-Hadîsî (2009) gibi araştırmacılar da katılmıştır. Söz konusu şiirin belleklerde ihtilafsız biçimde yaşatılması ve intikaliyle araştırmacıların şiir üzerindeki görüşlerinden yola çıkarak rivayeti için yasaklanma olasılığının düşük olduğunu söyleyebiliriz. Ali (1993)'e göre eğer bir yasaklanma söz konusu olsaydı şiir unutulur gider ve İbn-i Hişam'ın *Siyer* adlı eserine girecek kadar ünlenmezdi (s. 754).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın intikal eden şiirlerinde yerginin sık rastlanan bir tema olmadığı söylenebilir. Zira içerik çizelgesinde şairin 68 şiirinden üçünde yergi eğilimi götüğü görülmektedir. Zaten yergi teması şairin dindar, kültürlü ve bilge olarak betimlenen kişiliğine uygun bir yönelim değildir (el-Mevsû'a). Ayrıca yergi içerikli olarak değerlendirdiğimiz şiirleri incelendiğinde şairin yergiden ziyade eleştiri sayılabilecek bir söyleme başvurduğu, muhatabını tahkir etmek yerine yanlışını anlaması için düşünceye sevk eden ifadeler kullandığı söylenebilir. Muhatabını ağır hakaretler ve argo ifadeler kullanarak yeren nitelikteki şiirlerin Cahiliye antolojisinde çok olduğu bilinmektedir. Fakat Ümeyye'nin şiirleri bu tür ifadelerden bütünüyle arıdır. Bu yüzden yergilerinden bile şairin ne kadar ölçülü ve ahlaklı bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılabilir.

Ümeyye'nin yergi teması taşıyan en meşhur şiiri oğullarından biri tarafından hakarete uğraması sonucunda söylediği ve oğluna bir yanıt niteliği taşıyan beyitleridir:

عَدَوْتُكَ مَوْلُودًا وَعَلَّيْكَ يَافَعَا تَعَلُّ بِمَا أَحْنَى عَلَيْكَ وَتَنْهَلُ

Çocukken besledim seni, genç olunca gözettim

Suya kandın çünkü şefkatimle içtin benim

إِذَا لَيْلَةً نَابَتْكَ بِالشُّكْرِ لَمْ أَبْتَ لَشُّكْوَاكَ أَلَا سَاهِرًا أَتَمَلُّمُ

Gece vakti ağrın oldu edemedim sabahı

Uykusuzluktan hayıflandım hastalığından dolayı
كأنني أنا المطروقُ دونك بالذي طَرَقْتُ بهِ دوني وعيني تهملُ

Sanki seninle ben de çekiyordum

Yanımda çektiğini ve ağlıyordum

تَخَافُ الردىِ نفسي عليك وإِنني لا أعلمُ أن الموتَ حتَمَ مُوجِلُ

Ey ruhum korkuyorsun, sana yazgılıdır ölüm

Bilmiyorum ertelenmiş bir son mudur ölüm

وَأَن لَيْسَ عَن وَرْدِ المَنَايَا مُؤَخَّرُ لِعِزِّ وَلَا عَنهَا لَذْلُ مُعَجَّلُ

Yoktur ölüm pınarından gecikmeli içen biri

Ne zengini vaktinden önce alır ecel ne de fakiri

فَلَمَّا بَلَغْتَ السَّنَّ وَالغَايَةَ الَّتِي إِلَيْهَا مَدَى مَا كُنْتَ فِيكَ أَوْمِلُ

Yaşın geçsin hele, ulaş ömrünün ucuna

Ümit veremem sana ölüm hakkında

جَعَلْتَ جِزَائِي غِلْظَةً وَفِظَاظَةً كَأَنَّكَ أَنْتَ الْمُتَنَعَّمُ الْمُتَفَضِّلُ

Bana kabalık ve sertlikle karşılık verebilirsin

Sanki şu yaşamı bahşeden iyiliksever sensin

فَلَيْتَكَ لَمْ تَرَ عِ حَقَّ أَبَوَاتِي فَعَلْتَ كَمَا الْجَارُ الْمُجَاوِرُ يَفْعَلُ

Keşke gözetmesen bile babalık hakkımı

Yapsaydın bana komşunun komşuya yaptığıını

فَأَوْلَيْتَنِي حَقَّ الْجَوَارِ وَلَمْ تَكُنْ عَلَيَّ بِمَالِ دُونَ مَالِكَ تَبْخَلُ

Keşke koysaydın hakkımı komşuluk hakkı yerine

Üstümde bir servet olmazdın cimrilik eden servetinde

زَعَمْتَ بَأَنِّي كَبِيرْتُ وَعَبَيْتَنِي وَلَمْ يَمِضْ لِي فِي السَّنِ سِتُونَ كُمَّلُ

Hakir görüp yaşlandığımı söyledin bana

İşim bitmemişken altmış olmamışken daha

وَسَمَيْتَنِي بِاسْمِ الْمُتَنَفِّدِ رَأْيُهُ فِي رَأْيِكَ التَّنْفِيدُ لَوْ كُنْتَ تَعْمَلُ

Bir de bana bunak diyerek seslendin

Bunayan senin görüşündür keşke düşünebilseydin

إِن كُنْتَ شَيْئًا فَالْتَمَسْ لَكَ وَالِدًا أَبَا لَكَ تَدْعُوهُ أَبَا حِينَ تُسْأَلُ

Eğer bugün bir şey olduysan kendine bir baba ara
Bir baba bul ve baban olduğunu söyle sorulduğunda
تراه مُعْدا للخلاف كأنه برِّ على أهل الصواب موَكَّل
Hazır görüyorsun daima babanla tartışmaya kendini
Sanki doğruluk ehline cevap vermektir babanın görevi
(el-Hadîsî, s. 337-339)

Dikkat edilirse şair oğluna yazdığı bu şiirinde onu eleştirmiş fakat rencide etmemiştir. Şiirin genelinden şairin muhatabını kınamak ve ayıplamaktan ziyade ona duygusal, şefkatli ve bilge bir söylemle yanlısını gösterme, öğüt vererek düşünceye sevk etme eğilimi taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu tavrı da kaynaklarda kendisi için yapılan etik değerleri gözeten, alçakgönüllü ve bilge biri olduğuna ilişkin değerlendirmeleri doğrulamaktadır Benzer bir tutumla Ümeyye'nin Hassân bin Sâbit'e kendisi hakkında laf taşıyan bir kadına söylediği yergisinde de muhatabını kınamasına karşın ileri gitmediği, eleştirilerini olabildiğince etik bir söylem seçtiği görülür (el-Hadîsî, s. 235).

Ümeyye'nin çizelgeye yansıyan iki şiirinden birinde pastoral diğerinde ise lirik bir eğilim göze çarpmaktadır. İki beyitten oluşan söz konusu şiir parçasında şair Ümmü Gamr adındaki bir çöl yağmurunun cömert bir biçimde yağıp bereketi ve baharı getirmesi için özlemini dile getirmektedir (el-Hadîsî, s. 358). Lirik unsurlar taşıdığı gözlemlenen şiirin Selmâ adında bir kadına söylendiği anlaşılmaktadır. Fakat kaynaklara yansıyan bilgilerde şairin Selma adında bir sevgilisinin olduğuna ilişkin bir ayrıntı yoktur. Bu yüzden şair bu şiirini düşsel bir kurguyla söylemiş olabilir. Söz konusu şiir genel anlamda lirik bir atmosfer taşısa da Cahiliye şiiri olması gereği çok unsurlu bir yapıya sahiptir. Zira şiirde lirizm eğiliminin yanında gazel, övgü ve övünme gibi temalar iç içe geçmiş durumdadır (el-Hadîsî, s. 370-374).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın içerik çizelgesine yansıtmadığımız şiirleri araştırmacıların değişik kaynakları tarayarak ulaştığı tek beyitlik şiir parçalarıdır. Çizelgeye yansıyan 68 parça şiirin toplam beyit sayısı 424'tür. el-Hadîsî (2009)'nin kitabında yayımladığı şiirlerden 25 beyitlik ve çizelgeye alınmadığı belirtilen bir şiir dışında kalan 408 adedi tek beyitlik parçalardır. Bu şiir parçalarında da işlenen temaların şairinin çizelgeye yansıyan şiir konularıyla aynı düzlemde olduğu görülür. Yani bu şiirlerde de Ümeyye hem kendine özgü sayabileceğimiz inanç ve felsefe temalarına yer vermiş, hem de Cahiliye şiirinin genel konularını işlemiştir.

Genel anlamda Ümeyye'nin şiir içerikleri incelendiğinde çok yönlü kişiliğinin şiirlerinin çok konulu yapısında da kendini gösterdiği anlaşılır. Şairin eserlerinde en belirgin temalar inanç, tarih ve felsefe olurken, Cahiliye şiirine özgü övgü, övünme, yergi ve ağıt gibi konulara da yer verdiği görülür. Cahiliye döneminin kültürel bir değişim ve dönüşüm süreci olarak düşündüğümüzde şiirlerinden ve yaşamına ilişkin anlatılardan anlaşıldığı kadarıyla Ümeyye'nin bu dönüşümü ve değişimi yüksek düzeyde yaşadığı görülmektedir. Edindiği

bilgisel birikimlerini, inançsal etkilenimlerini şiirlerine önemli ölçüde yansıttığı anlaşılmaktadır.

Yaşadığı inançsal, kültürel ve bilgisel değişimler şiirlerinde konu çeşitliliği olarak ortaya çıkmıştır. Tüccar (2012) Ümeyye'nin yaşadığı değişim ve dönüşüme dikkat çeken araştırmacılarıdır ve Ümeyye'nin inanç ve felsefe temalı şiirlerini yaşamının son evrelerinde yazmış olabileceğini söylemiştir (s. 305). Bu güçlü bir olasılık sayılabilir fakat Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili kaynaklara yansıyan bilgiler net bir kronoloji oluşturacak düzeyde ayrıntılı ve kapsamlı olmadığından şiirleriyle ilgili de hangi şiirini hangi zamanda ya da yaşamının hangi evresinde söylediği yönünde varsayımın ötesinde bir sonuç üretmek olanaksızdır.

2.3.2. Ümeyye'nin Şiirinin Dilsel, Biçemsel ve Sanatsal Özellikleri

Ümeyye'nin şiirleriyle ilgili yapılan çalışmalarda araştırmacıların daha çok içerik ve temalarla otantikliği üzerine odaklandıkları kullanılan dil ve biçem (üslup) üzerinde ayrıntılı çözümleme ve değerlendirmeler yapmadıkları dikkat çekmektedir. Ümeyye'nin şiirlerine ilişkin dil ve biçem açısından önemli değerlendirmelerden birini yapan araştırmacı Ferrûh (1981) olmuştur. Ferrûh çalışmasında Ümeyye'nin şiirlerini dil ve biçem açısından çözümlemeye tabi tutmuş, şiirlerin söylem açısından yapay, yapı, kurgu, sanat ve estetik açısından güçsüz olduğunu söylemiştir (s. 217). Bunun yanında Ümeyye'nin şiirlerinde kullandığı ifadeleri sağlam ve oturaklı bulmayıp kurgusal zayıflıklar taşıdığını belirtenler olmuştur (Göçemen, s. 305).

Bâbetî (1998) de Ümeyye'nin şiirlerini güçsüz bulan araştırmacılarıdır, o da Ümeyye'nin şiirlerindeki dilsel güçsüzlüğe dikkat çekerek onları beyitlere dökülmüş düz yazıya benzetmiştir (s. 38). Fakat divanı incelendiğinde şiirleri hakkında yapılan bu tür değerlendirmelerin bütünüyle gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Kimi şiirinin edebi estetik, dil ve kurgu açısından zayıflıklar taşıdığı yapaylık izlenimleri verdiği doğru olabilir fakat oldukça güçlü söylemler ve ritim içeren şiirleri de bulunmaktadır. Özellikle dua formunda söylediği şiirlerde ritmin ve estetik düzeyin yüksek olduğu söylenebilir. Örneğin aşağıdaki beyitleri oldukça ritmik ve estetikdir:

لك الحمدُ والنعماءُ والملُكُ ربنا فلا شيء أعلى منك جدًا ولا مجدُّ

Hamt sanadır, iyilikler sende ve bu saltanat senin

Hiçbir şey üstüne çıkamaz ululuk ve görkeminin

مليكٌ على عرش السماءِ مُهيمٌ لعزته تَعُو الوجوهُ وتسجدُ

Bir egemen kraldır gök tahtının üstünde

Boyun eğer yüzler yüceliğine ve kapanır secdeye

عليه حجابُ النورِ والنورُ حوله وأنهارُ نورٍ حوله تتوقدُ

Çevresi ışıktır ve ışıktan bir perde vardır üzerinde

İşıktan ırmaklar parlamaktadır çevresinde

(el-Hadîsî, s. 171-172)

Fakat aynı şiirde geçen aşağıdaki beyitler ritmik ve estetik açıdan güçsüz bulunabilir:

فَمِنْ حَامِلِ إِحْدَى قَوَائِمِ عَرْشِهِ بِأَيْدٍ وَلَوْ لَا ذَاكَ كَلُّوا وَبَلَدُوا

Taht direklerinden her birini bir melek taşır

Onlar taşımazsa diğerleri yorulur, dermansız kalır

قِيَامًا عَلَى الْأَقْدَامِ عَانِينَ تَحْتَهُ فَرَائِصُهُمْ مِنْ شِدَّةِ خَوْفٍ تَرَعُدُ

Diğerleri dinlenirken ayaktadır tahtı taşıyan

Kolları titriyordur şiddetli bir korkudan

(el-Hadîsî, s. 172)

Ümeyye bu şiirinde tanrısal egemenliğinin büyüklüğünden ve meleklerden söz etmektedir. Bu bağlamda şiire güçlü bir dua söylemiyle başlamış fakat kurguyu ve konu bütünlüğünü sürdürmek için söylemini zayıflatmış anlamı ve şiirsel yapıyı zorlamıştır. Yine aşağıdaki dua formu şiirinde Ümeyye'nin ritim ve sanat açısından şiirselliği zorladığı düşünülebilir:

مَجِّدُوا اللَّهَ وَهُوَ الْمَجْدُ أَهْلٌ رَبُّنَا فِي السَّمَاءِ أَمْسَى كَبِيرًا

Allah'ı ululayın çünkü o ululuğun sahibidir

Rabbimiz göktedir yücelerden yücedir

ذَلِكَ مُنْشَى الْحِجَارَةِ وَالْمَوْتِ تَى وَأَحْيَاهُمْ وَكَانَ جَدِيرًا

Taşları yaratan odur ve bütün canlıları

Cansızlar da onundur hak edendir saygıyı

بِالْبِنَاءِ الْأَعْلَى سَبَقَ النَّاسَ سِوَى فَوْقَ السَّمَاءِ سَرِيرًا

Ulu gökleri yaratmıştır insanlardan çok önce

Tahtını kurmuştur sonra o göklerin üstüne

شَرَجَا لَا يَنَالُهُ بَصَرُ الْعَيْنِ نَ تَرَى دُونَهُ مَلَانِكُ صَوْرًا

Yüksektedir tahtı ona erişemez gözler

Tahtının altında boyun eğmiş melekler

(el-Hadîsî, s. 204-202)

Yukarıdaki beyitlerde anlaşılma sorunu olmamakla birlikte beyitlerin vezne uyumlanabilmesi için birinci dizesinden ikinci dizesine harf taşmalarının olduğu görülmektedir. Bu da şiirde hem

ritmi zayıflatmakta ve kurgusal açıdan bir yapaylık oluşturmakta hem de şiirsel söylemi güçsüzleştirmektedir. Fakat aşağıdaki şiirinin söylemsel, duygusal, ritimsel, anlamsal ve estetik açıdan oldukça güçlü olduğu söylenebilir:

عرفتُ الدارَ قد أقوتُ سنينا لزَيْنَبِ تحلُّ بها قَطِينا

Yıllar önce boşalmış buldum o yurdu

Zeynep'in yurdu ki orada insanlar otururdu

وأذرتُها جوافلُ مُعصَفاتُ كما تذرِي الملممَةُ الطحيا

Savurmuş şiddetli fırtınalar onları

Büyük değirmen nasıl savurursa unları

وسافرتُ الرياح بهن عصرا بأذيالٍ يرُحَنَ يَغْتدِينا

Rüzgârlar alıp gitmiş onları fırtınalarla

Gece yahut öyle vakti bütün ağırlıklarıyla

(el-Hadîsî, s. 283-244)

Övünme temasıyla ilgili olarak örnek gösterilen bu şiirde şairin ifadeleri oldukça estetik ve sanatsal açıdan ileri düzeydedir.

Ümeyye'nin divanındaki şiirler incelendiğinde yapı, söylem ve kurgu açısından güçsüz, yapaylık izleri taşıyan, söz sanatları açısından zengin olmayan çok şiirinin bulunduğu görülür. Bununla birlikte söylem bakımından güçlü ve sanat değeri yüksek şiirleri de vardır. Bu şiirler Ümeyye'nin şairlik yeteneğinin gerçekte yüksek olduğunu göstermektedir. Belki şiirleri Hassân bin Sâbit gibi çağdaşı Cahiliye şairleri ve özellikle Muallaka sahipleri kadar ritmik ve güçlü olmayabilir, fakat kendine özgü bir gücünün ve lezzetinin olduğu söylenebilir. Zaten bilindiği üzere özellikle Muallaka şiirleri seçme şiirlerdir, Ümeyye'nin şiirlerinin ise seçkinlik iddiası yoktur. Öte yandan bir şairin divanında bulunan bütün şiirlerde edebi kalitenin yüksek olduğu söylenemez. Zira Muallaka şairlerinin divanlarında bile söylem açısından güçsüz şiirlerin bulunduğu bilinmektedir. Yani bir şair her zaman aynı kalitede şiirler söylememiş olabilir.

Ümeyye'nin çok yönlü kişiliği gibi şiirlerinin de çok yönlü olduğu söylemek mümkündür. Şiirleri söylemsel, sanatsal, ritimsel ve estetik açıdan güçlü ve güçsüz olma arasında değişmektedir. Bu konuyu değerlendiren kimi araştırmacı bu farklılıkları şairin hem döneminin şiir geleneği içerisinde alışılmış temaları hem de az rastlanan hatta hiç kullanılmayan konuları işlemesine bağlamıştır. Özellikle inançsal, felsefi ve öyküsel temalar işlediği şiirleri araştırmacılar tarafından güçsüz bulunmuştur.

Ümeyye'nin şiirlerini inceleyen el-İsâ (2022)'ya göre Ümeyye ticaret yolculukları ve araştırmaları sonucu yabancı dil ve kültürlerden edindiği bilgileri söylem, sözcük ve kurgu

açısından Arapça bir kimliğe büründürmeye çalışmış, bu işi yaparken abartı yapma ve süslü sözcükler kullanma yoluna gitmiştir. Bu tür bir kullanım onun şiirlerinde yapay ve kaba bir söylem oluşturmuş, şiirlerine duygusal ve ritmik etki açısından başarısız bir görünüm getirmiştir. Söz konusu başarısızlık onun inanç, felsefe ve öykü içerikli şiirlerinde açıkça görülür. Bununla birlikte kişisel duygulanımlarıyla yazdığı şiirde lezzetli bir söylemin olduğu göze çarpmaktadır. Özellikle oğluna yazdığı yergi ve eleştiri temalı şiirinde insan duygulanımlarını başarılı bir biçimde işlediği söylenebilir (s. 100).

Yemût (1934) da Ümeyye'nin şiirleri konusunda el-Îsâ'ya benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre Ümeyye'nin şiirlerinde bilge filozofların şiiri görüntüsü ağır basmaktadır. Bu yüzden şiirleri söylem, kurgu ve ritim açısından lezzetli ve akıcı değildir. Zira içeriğin düşlem, düşünce ve duyguların betimi arasında gidip gelen bir ritme, bir incelik ve yumuşaklığa sahip olması şiirin kalitesini arttıran önemli dinamiklerdir. Felsefe ve tarih gibi içeriklerin şiire dahil edilmesi şiirselliği zayıflatabilmektedir. Söz konusu zayıflık her şiirinde görülme de hikmet ve tarih içerikli şiirlerde sık görülen bir özelliktir (s. 8). Bu açıdan bakıldığında özellikle felsefe ve tarih temalarının Ümeyye'nin şair kişiliğiyle pek uyumlu içerikler olmadığı söylenebilir.

el-Hadîsî (2009) da Ümeyye'nin şiirleri konusunda benzer görüşler ileri sürmüş övgü, betimleme, yergi, ağıt ve övünme gibi yaşadığı dönemin geleneksel şiir konularını içeren şiirlerini söylem yönünden güçlü bulmuş fakat felsefe, tarih ve öykü içerikli şiirlerini güçsüz görmüştür (s. 73). es-Sıtlî (1994) de Ümeyye'nin geleneksel konuları işlediği şiirlerini ritmik ve estetik, inanç, felsefe ve tarih içerikli şiirlerini güçsüz gören araştırmacılardandır. Hatta inanç, felsefe ve tarih temalı şiirlerinin çoğunda anlaşılmazlıkların ve kapalı söylemlerin olduğu görüşündedir (s. 281).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleriyle ilgili bütün divanını inceleyen biri olarak araştırmacıda oluşan öncelikli kanı, şairin kimi şiirlerinde kurgusal ve estetik zayıflıklar bulunmakla birlikte yaşadığı dönemin ölçütlerine göre oldukça kaliteli söylemlere de sahip olduğu yönündedir. İnanç, felsefe ve tarih içerikli şiirlerinden şiirselliği güçlü olanlar olduğu gibi yapaylık, zorlama ve abartı izleri taşıyan beyitleri de bulunmaktadır. Bu izlenime örnek oluşturabilecek bazı şiirleri yukarıda verilmiştir. Ancak şiirsellik açıdan güçlü ya da güçsüz olan şiirlerini inanç içerikli şiirleri ya da geleneksel konuları işlediği şiirleri olarak değerlendirmek doğru olmayabilir. Çünkü inanç içerikli şiirlerinden kimisi güçlü bir söyleme sahip kimisi de şiirsellik ve ritim açısından güçsüz bir görünümündedir. Övgü, övünme, yergi ve ağıt türünde söylediği şiirlerden de şiirselliği güçlü ve zayıf olanlar bulunmaktadır. Hatta kimi şiirinde kimi beyitler kurgusal, anlamsal ve estetik açıdan oldukça başarılı olsa da aynı şiirin ilerleyen bölümlerde şiirselliğin zayıfladığı göze çarpmaktadır. Bu durumu herhangi bir şairde gözlemlemek mümkündür zira bir şairin söylediği ya da yazdığı bütün şiirler her zaman aynı estetik ve sanatsal lezzete sahip olmayabilir.

Divanın incelemesi sonucu Ümeyye'nin çağdaşlarıyla kıyaslandığında orta düzey bir şair olduğu söylenebilir. İntikal eden iyi şiirlerinin yanında zorlama, söylemsel zayıflık, estetik

düzeyi düşük şiirleri de vardır. Şairin şiirlerindeki bu kalite istikrarsızlığı onun ününü şiirlerinin ritmi ve estetiğinden çok şiirlerinde kullandığı anlam ve temalara borçlu olduğu (Göçemen, s. 306) yönünde yapılan değerlendirmeleri doğrulamaktadır.

Ümeyye'nin şiirlerinde kullandığı dile gelince genel olarak Cahiliye dönemi şiirlerinde gözlemlenen sadelik, yalınlık ve anlaşılabilirlik (fesahat) özelliklerinin taşıdığı yönünde bir değerlendirmede bulunulabilir. Övgü, ağıt, yergi ve övünme içerikli şiirlerinde yalınlık oldukça belirgindir. Özellikle Abdullah bin Cud'ân ve ailesi için söylediği övgü şiirleri, Bedir Ağıt'ı, oğluna yazdığı yergi ve fahriye temalı şiirleri Cahiliye şiirinin söylem özelliklerini taşımaktadır yani oldukça yalın ve anlaşılırdır. es-Sıtlî (1994) şairin inanç ve felsefe içerikli şiirlerinde çok fazla kompleks kullanımın olduğunu belirtmiştir. Fakat bu karmaşıklığın nedeninin daha çok şairin seçtiği sözcükler olduğu görülmüştür. Bu sözcüklerin anlamı sözlük yardımıyla bulunduğu anda çoğu şiirinde ne demek istediği kolaylıkla ortaya çıkmaktadır. Yani Ümeyye şiirlerinde kompleks anlam yaratmak yerine amaçladığı anlamı farklı sözcükler kullanarak verme yolunu tutmuştur.

Burada söylenmesi gereken diğer bir konu Ümeyye'nin şiirlerinin genel olarak bütünüyle intikal etmediği, kimi beyitlerinin bağlamından kopan parçalar halinde olduğudur. es-Sıtlî'nin dile getirdiği durum şiirlerin intikal ve aktarım sorunlarından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim el-Hadîsî (2009) de çalışmasında Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın birkaç beytini bir bağlam içerisinde olmadığı için anlaşılmasız bulmuştur (s. 227).

Ümeyye'nin şiirlerinde dilsel açıdan göze çarpan bir diğer özellik o dönem için Arapların bilmediği yabancı sözcükler kullanmasıdır. Ca'fer (2012)'nin çalışmasında Ümeyye'nin şiirlerinde o döneme dek Arapların bilmedikleri 65 sözcük saptadığını daha önce belirtmiştik. Bu sözcüklerin çoğunluğu Aramice ve Süryanice olmakla birlikte İbranice ve Habeşçe kökenli sözcükleri de kullandığı görülmektedir. Ümeyye'nin şiirleri bu özelliği nedeniyle kimi dilci tarafından dil tartışmalarında kanıt olarak kullanılmamıştır (Tüccar, s. 304).

Ümeyye'nin şiirlerinde tuttuğu biçem (üslup) değerlendirildiğinde göze çarpan ilk özellik dilinin yumuşaklığıdır. Eleştiri içeren ifadelerinin bile başka Cahiliye şairlerine kıyasla daha yumuşak olduğu söylenebilir. Yumuşak üslubunun temelinde her şeyden önce kentli bir şair olması yatmaktadır (el-Bustânî, 2014, s. 75). Daha önce zikrettiğimiz gibi yetiştirdiği Tâif kenti ve Sakîf kabilesinin kültürel durumu ve Hicaz bölgesinin diğer sakinlerine göre daha uygar bir yaşam sürmeleri şairin genel olarak medeni ve yumuşak bir üsluba sahip olmasına etki etmiş olabilir. Öte yandan dindarlığa eğilimli kişiliği, edindiği kültürel birikimi ve bilgeliği üslubuna etki eden diğer faktörler olarak değerlendirilebilir. Bir kent şairi ve aydın bir kişi olarak Ümeyye'nin şiirlerinde kullandığı genel anlamda açık ve anlaşılır olduğu bazı şiirleri dışında genel olarak yumuşak üslubuyla ritmik bir tını oluşturabildiğini söylemek mümkündür.

Ümeyye'nin şiirlerinde öne çıkan diğer bir özellik ise güçlü ve özgün betimlemelerdir. Betimleme gerçekte Ümeyye'nin şiirlerinde doğrudan amaç edindiği bir tema değildir. Fakat

değişik gerekçelerle söylediği şiirlerinde betimlemeye sıklıkla başvurmuş ve bu bağlamda başarılı olmuştur (Yemût, s. 14). Örneğin Tufan olayını anlattığı şiirinde geçen aşağıdaki betimlemeler anlamsal açıdan çok güçlü görünmektedir:

عِشَّةٌ أُرْسِلَ الطُّوفَانُ تَجْرِي وَفَاضَ الْمَاءُ لَيْسَ لَهُ جِرَابُ

Bir akşam vakti gönderilmişti büyük sel, akıyordu

Sular taşkındı büsbütün, hiçbir sınır tanı mıyordu

عَلَى أَمْوَاجٍ أَخْضَرَ ذِي حَبِيبِكِ كَأَنَّ سَعَارَ زَاخِرُهُ الْهَضَابُ

Dalgalar üstünde bir yeşil noktaydı gemi azgın dalgaların

Tepeler gibiydi dalgalar ufkun altındaki siyahlığa varıyordu

عَلَى أَبْوَابِهَا طَبَقٌ كَثِيفٌ مَلْبَسَةٌ الْحَدِيدِ لَهَا ضِيَابُ

Kara bir örtü vardı kapıları üstünde geminin

Demirlerle kaplanmıştı sürgülerin olduğu

(el-Hadîsî, s. 155)

Ümeyye'nin kuraklığı anlattığı aşağıdaki şiirinde de oldukça kaliteli betimlemeler yaptığı anlaşılmaktadır:

سَنَةٌ أَرْمَتْ تَخِيلَ بِالنَّاسِ تَرَى لِلْعِضَاهِ فِيهَا صَرِيرًا

Rengini soldurur kuraklık yılı insanların

O yılda sadece takırdadığını görürsün çalıkların

لَا عَلَى كَوْكَبِ يَنْوَأُ وَلَا رِيحٍ جَنُوبٍ وَلَا تَرَى طَخْرُورًا

Ne uzaktan bir yıldız doğar

Ne güney rüzgârı olur ne de kara bulutlar

إِذْ يَفْسُونَ بِالْذَّقِيقِ وَكَانُوا قَبْلَ لَا يَأْكُلُونَ شَيْئًا فَطِيرًا

Un gibi incelir insanlar o yılda

Eskisi gibi bir şey yemediklerinden ekmek namına

يَسْقُونَ بِأَقْرَبِ السَّهْلِ لِلطُّودِ مَهَازِيلُ خَشِيَّةٌ أَنْ تَبُورًا

Dağlara sürerler düzlükteki inekleri

Ölmelerinden korkuyorlar sayılıyor kemikleri

عَاقِدِينَ النَّيْرَانَ فِي شُكْرِ الْأَذْنَابِ عَمَدًا كَيْمَا تَهْيِجُ الْبَحْرَا

Ateşler yakarlar kasten işledikleri günahların bilinciyle

Yükselir ağızlarından dualar şiirsellik içinde

فاستوت كلها فهاج عليهم ثم هاجت إلى صبير صبيراً

Ateşlerin alevi önce üzerlerine gelir

Sonra oradan dağlar yönünde yükselir

(el-Hadîsî, s. 206-207)

Ümeyye'nin yağmuru betimlediği şu beyti de söylem açısından oldukça güçlü ve anlam açısından özgündür:

له نفيان يحفّش الأكمّ وفُعه ترى الترب منه مانرا ينتلُّ

Bir yağmuru var oranın, yağışıyla vadileri doldurmakta

Sular fışkırıyor topraktan sağa sola akışmakta

(el-Hadîsî, s. 206-207)

Betimleme Ümeyye'nin şiirlerinde özel bir yönelim değildir fakat betimlemelerin neredeyse bütün şiirlerinde mevcut olduğu görülür. Şiirlerinde cansız ve canlı doğa, gemi, iz, yıldız, bitki, at, kuraklık ve yağmur gibi betimlemeler vardır. Bu betimlemelerinde usta bir ressam gibidir. Dikkatini konusuna verip gözü, kulağı, bütün duyu ve duygularıyla betimlemesine odaklandığı izlenimini verir ve sonuç olarak nabız yaşamla birlikte atan canlı bir betimleme ortaya çıkarır. Betimlemelerinde incelik, dikkat, hareketlilik, renklilik, yer açısından canlılık ve zaman açısından akışkanlık gibi unsurları görmek mümkündür. Ayrıca şair şiirlerinde insanın iç dünyasını ayrıntılı ve etkili bir biçimde betimlemede başarılı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda şiirlerinde özlem, sevgi, vefasızlık, kabalık, iyilik, cesaret, ihanet ve düşmanlık gibi içsel devinimleri başarıyla betimsel bir söylemle aktarabilmiştir (el-Mevsû'a). Oğluna yazdığı yergi şiiri Ümeyye'nin içsel devinimleri aktarmadaki başarısına örnek gösterilebilir (el-Hadîsî, s. 337-339).

Öte yandan Ümeyye'nin şiirlerinde yaptığı benzetmelerinde çok güçlü ve özgün olduğunu söylemek gerekir. Şiirlerinde yaptığı benzetmelerde benzeyen ve benzetilen arasında kurduğu anlamsal bağlar oldukça güçlü ve zengindir. Örneğin yıldızları anlatırken yaptığı aşağıdaki betimlemede benzeyen ve benzetilen arasındaki kurduğu ilişki çok orijinaldir:

أعلاط النجوم مُعلّقات كحبل الفرق ليس له انتصاب

Başiboş asılmış gibi yıldızlar gökte

Dizilmişler hep ketene benzer dikişsiz bir ipte

(el-Hadîsî, s. 159)

Bu beyitte Ümeyye'nin gökte başiboş biçimde asılı olarak gördüğü yıldızları ketene benzeyen ve dikişi olmayan bir ipe dizilen nesnelere benzeterek güçlü ve düşüncüye sevk edici bir

biçimde betimlemeyi başardığı görülmektedir. Ümeyye diğer şiirlerinde de güçlü benzetmeler yapmıştır. Güneşi yontulmuş ve çatlağı olmayan düz bir taşla benzettiği gökyüzünün doruğunda akıp giden bir cisim olarak anlatırken, Tufan içerikli şiirinde güvercinin halkasını paha biçilmez ve çıkarılamaz bir kolyeye benzetirken benzetme unsurları arasında çok güçlü anlamsal bağlar kurduğu söylenebilir. Ümeyye'nin şiirlerinde yaptığı bütün benzetmeler genel anlamda güçlüdür. Bunun nedeni yine şairin kültürlü ve bilge kişiliği, deneyim ve birikimleri olmalıdır.

2.4. Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinin İntikal Sorunu ve Gerçekliği Konusundaki Tartışmalar

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın yaşamı, inancı ve şiirlerinin sanatsal değeriyle ilgili kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Özellikle çağdaş araştırmacılar arasında divanında yer alan şiirlerin gerçekten ona ait olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Ümeyye ve şiirleri konusunda araştırma yapan isimlerin öncelikli kanısı Ümeyye'nin şiirlerinin çoğunun unutulup kaybolduğu yönündedir (el-Mevsû'a; Ferrûh, s. 217; Tüccar, s. 304). Bu görüş, Emevî valisi Haccac'ın Ümeyye'nin şiirlerini bilen kuşağın yok olmasıyla şiirlerinin unutulduğu (el-Hadîsî, s. 13) biçimindeki beyanı da desteklenmektedir.

Diğer yandan el-Hadîsî (2009) kitabında Ümeyye'ye ait 857 beyitten oluşan 199 şiir parçası yayımlamıştır. Bu şiirlerden yalnızca 68 adedi iki beyit ve üzerindedir. 131 şiir tek beyitlik parçalardan oluşmuştur. Bu beyitler Ümeyye'nin söylediği fakat bütüncül olarak aktarılmayan şiirlerin parçaları olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Ümeyye'ye ait en az 131 adet şiirin tek beyit biçiminde intikal etmiş olduğu gerisinin aktarılmadığı görülür. Önceki bölümlerde içerikleri incelenen 68 parça şiirinde en uzununu 52 beyitten oluşmaktadır. Diğerlerinin beyit sayısı 2 ile 37 arasında değişmektedir. Beyit sayılarında görünen bu dengesizlik de Ümeyye'ye ait şiirlerin büyük çoğunluğunun kaybolduğunu göstermektedir. Dolayısıyla pek çok şiiri kaybolduğu görülen bir şairin intikal eden şiirlerinin gerçekten ona ait olup olmadığı yönünde tartışmaların ortaya çıkması doğal bir durumdur. Ayrıca kaynaklarda geçip Ümeyye'ye ait olduğu iddia edilen şiirlerin hiçbirinde isnat olmadığı göze çarpmaktadır. Zaten ilk dönem İslam kaynaklarındaki şiir, tarih ve hadis rivayetlerini içeren bilgilerde isnat olmadığı bilinmektedir. Isnat ölçütleri sonraki dönem hadis bilginlerince geliştirilip rivayetlere uygulanmıştır (Makin, s. 184). Isnat olmadığı için Ümeyye'nin şiirlerini hadis sıhhat kriterlerinde göre bir değerlendirmeye tutmak olanaksızdır. Bu yüzden Ümeyye'nin şiirlerinin intikali ve gerçekliği konusunda görüş ileri süren araştırmacıların değerlendirmelerini şiirlerin içeriğine, dönemsal anlamda dilsel özelliklerine ve üslubundaki tutarlılığa göre yaptıkları görülmektedir.

Söz konusu araştırmacılarından Ferrûh (1981) şairin Bedir Savaşı sonrası söylediği ağıt dışındaki şiirlerinin ona ait olduğu konusunda kesinliğin olmadığını dile getirmiştir (s. 217). Ali (1993)'ye göre Ümeyye'nin şiirlerinin çoğu sonraki dönemlerde tefsirciler ve kıssacılar tarafından üretilip ona izafe edilmiştir. Ali bu görüşünün gerekçesini Ümeyye'nin şiirlerinde Kuran-ı Kerim'in ifadelerine yakın kullanımların yer almasına bağlamıştır (s. 757). Örneğin bir

şairinde geçen “Hamd sanadır, iyilikler sende ve bu saltanat senin” biçimindeki ifadeyi İslam dönemine ait bir söylem olarak değerlendirmiş ve bu sözlerin ancak İslam’a derin bir inanışla bağlanan bir şairden sadır olabileceğini söylemiştir (s. 760).

Von Tilman Seidensticker (2017) de Ümeyye’nin şiirlerine kuşkuyla yaklaşmış özellikle içerik ve dilsel açıdan Kur’an-ı Kerim ifadelerini çağrıştıran kullanımları sonradan üretilip Ümeyye’ye mal edilmiş olabileceğini belirtmiştir. Fakat dinsel içerik taşımayan şiirlerinin daha az kuşku barındırdığını bu yüzden gerçek olma ihtimallerinin daha yüksek olduğunu ifade etmiştir (s. 39). el-Bustânî (1952) soruna daha çok dil ve içerik açısından bir yaklaşımla Ümeyye’nin şiirlerinde Abbasî dönemi Arapçasının özellikleri olduğunu, çoğu şiirinde İslam ruhu ve söyleminin baskın olduğunu belirterek bu şiirlerin kuşku barındırmayacak bir güvenilirlik ve gerçeklikle günümüze ulaştığını söylemenin yanlış olacağı görüşündedir (s. 215).

Brockelmann (1983) da Ümeyye’nin çoğu şiirinin sonradan üretilip ona nispet edildiği kanısını taşıyan araştırmacılarıdır (s. 113). el-Hadîsî (2009) ise Ümeyye’nin şiirlerini “inançsal ruhun ağır bastığı şiirler” ve “geleneksel temaları kullandığı şiirler” olarak ikiye ayırmıştır. Övgü, övünme, yergi, ağıt gibi Cahiliye şiirinin popüler temalarını içeren şiirlerinin genel olarak doğru saymıştır. İnançsal ruhun ağır bastığı şiirleri de kendi içerisinde ikiye ayırarak Kur’an ifadelerini çağrıştıran şiirlerin başkaları tarafından üretilip Ümeyye’ye nispet edilme olasılığını yüksek görmüş, diğer inanç içerikli şiirlerinin sahit olabileceğini belirtmiştir (s. 125). Burada Ümeyye’nin şiirlerinin bütünüyle sahit olduğu konusunda pozitif bir görüş sahibi olan tek araştırmacının Fransız doğubilimci Clement Huart olduğunu söylemek gerekir. Huart (1903) *A History of Arabic Literature* adlı çalışmasında Ümeyye’nin şiirlerinin kaynağını Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden etkilenimleri olduğunu ileri sürerek özellikle Yahudi orijinli monoteizmin Arap yarımadasında onun şiirleri sayesinde yayılma olanağı bulunduğunu söylemiştir. Fakat Huart’ın Ümeyye’nin şiirlerini sahit sayma nedeni onları Kur’an-ı Kerim konusunda Hz. Muhammed’in esin kaynağı olarak kabul etmesidir (s. 25). Fakat başta Brockelmann (1983) olmak üzere Huart’ın bu görüşünü eleştirmiş ve değerlendirmesini yanlış bulmuştur.

Ümeyye’nin şiirleriyle ilgili olarak yukarıda özetlediğimiz kuşkulu yaklaşımları değerlendirdiğimizde öncelikle bu kuşkulu yaklaşımların yalnızca Ümeyye’nin şiirlerine özgü olmadığını, genel anlamda sözlü kültür ürünüyken bir zaman sonra yazıya geçen bütün bilgiler ve eserler için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Özel anlamda ise Cahiliye ve İslam’ın ilk dönemlerinde yazılı olmayan ve sonraki dönemlerde yazıya geçirilen bilgiler ve kültürel öğeler için geçerlidir. Bu bağlamda İslam öncesi dönemden aktarılan başta şiir ve tarihsel bilgiler olmak üzere pek çok kültürel öğenin doğruluğunun ve aktarım güvenilirliğinin Arapların yazılı kültüre tam olarak geçmeye başladıkları dönem olarak kabul edilen ilk Abbasî döneminden itibaren eleştiri ve tartışmalara neden olduğu bilinmektedir. Özellikle Cahiliye ve İslam’ın doğuş dönemi şiirinin “Eski Arap Şiirinin Mevsûkiyeti” adı altında pek çok müstakil

araştırmaya konu olduğu görülür (Öğmüş, 2013, s. 23). Söz konusu çalışmalardan burada tek tek söz edilmeyecek *mevsûkiyet* tartışmaları kapsamına giren kimi görüşler özetlenecektir.

Arapların yazılı kültüre tam olarak geçtiği kabul edilen 1. Abbasi döneminde (750-847) Basra ve Kûfe kentlerinde şiir rivayeti ve dil araştırmaları konusunda iki ekolün oluştuğu bilinmektedir. Söz konusu ekoller şiir derlemede birbirinden farklı ölçütler kullanmaktaydılar. Bu yüzden iki ekole mensup koleksiyoncular arasında derledikleri şiirin gerçekliğiyle ilgili büyük tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalarda kimi zaman aynı ekol içindeki koleksiyoncuların birbirlerini eleştirdiği görülmüştür. Örneğin Basralı bilginlerin Kûfe ekolü üyesi Hammâd er-Raviye'yi, Kûfeli bilginlerin ise Basra ekolü mensubu Halef el-Ahmer'i şiir uydurma, yanlış isnat ve şiir bilgisinde yetersizlik gibi suçlamalarla ağır biçimde eleştirdikleri meşhur bir bilgidir. Yine Kûfe ekolünün önde gelen bilginlerinden el-Mufaddal ed-Dabbî aynı ekole mensup Hammad er-Raviye'yi derlediği şiirleri düzeltilemeyecek düzeyde bozduğu yönünde eleştiriler getirmiştir (Demirayak, s. 103). İbn-i Sellâm el-Cumahî de Arap şair kuşaklarını tanıtmak için kaleme aldığı *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'* adlı eserinin kimi bölümünü şiir aktarımının güvenilirliği ve gerçekliği konusundaki eleştirilere ayırmıştır. Bilgin, şiir rivayet eden bazı kişileri aktarımlarını hiçbir rasyonel değerlendirmeye tabi tutmadan aktardığını, kimi şiirin üretilerek başkalarına mal edildiğini söylemiş ve siyer bilgini Âd ve Semûd halkına hatta cinlere nispet edilen şiirleri aktardığı için ağır bir biçimde eleştirmiştir (el-Cumahî, 1980, s. 7-8).

Yazılı kültürün ilk dönemlerinde başlayan ve sonraki süreçte sürdürülen eski Arap şiirinin gerçekliği ve aktarım güvenilirliği yönündeki tartışmaları bilen kimi araştırmacı özellikle Cahiliye şiirinin gerçekliğini ve sağlamlığını bütünüyle reddetme yoluna gitmiştir. Nitekim doğubilimci Margoliouth (1925) *The Origins of Arabic Poetry* adlı makalesinde Cahiliye şiirini Cahiliye yaşamını ve kültürünü yansıtmadığını söylemiş, Cahiliye şiiri olarak aktarılan ürünlerin o döneme ait olmadığını iddia etmiştir (s. 417). Bir başka araştırmacı Taha Hüseyin (1958) de sözlü olarak aktarıldığı ve sonradan yazıya geçtiği için Cahiliye şiirinin sağlamlığını bütünüyle reddetmiş, bu tezini Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın bütün şiirlerine uyarlayarak bu şiirlerin çoğunun monoteizmin köklerinin İslam'dan önce de Araplar arasında bulunduğunu kanıtlama kaygısıyla tefsirciler ve kıssacılar tarafından üretildiği görüşünü ileri sürmüştür (s. 70-71).

Bütün bunlardan başka eski ve ilk İslam dönemi Arap şiiri konusunda çalışma yapan pek çok doğulu ve batılı araştırmacının söz konusu şiirlerin üretilip ünlü şairlere nispet edilmesi olasılığından söz ederek kuşkularını dile getirdiği görülür (Demirayak, s. 108-111). Dolayısıyla eski Arap şiirinin intikali ve sağlamlığı konusunda güçlü çekincelerin olduğu bir gerçektir. Fakat bu sorun yalnızca Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleri için değil en ünlü şairlerin en ünlü şiirleri için de geçerlidir ve bu büyük sorunun çözülmesi kolay gözükmemektedir.

Bu bağlamda bir değerlendirme yapmak gerekirse öncelikle Fransız kimyacı Lavoisier'in doğayla ilgili olarak söylediği "*hiçbir şey yoktan var olmaz, varken de yok olmaz*" biçimindeki

ünlü sözünü anımsamak gerekir. Lavoisier'in doğa bilimleriyle ilgili çalışmalarında gözettiği bu ilkenin sosyolojik anlamda geçmişten geleceğe yapılan bütün kültürel aktarımlarda geçerli olması muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir toplumun kültür tarihi içerisinde varılmış sonuçların, üretilen bilgilerin ve sanatsal mirasın öncelikle yoktan var olmadığını toplumu oluşturan bireylerin zaman içerisindeki öğrenim, deneyim ve etkilenimleri sonucu ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Yani herhangi bir toplumun herhangi bir kültür dönemine ilişkin ulaşılan veriler o toplumun o dönemdeki kültürel etkileşim ve kaynaşmasının bir ürünü olarak görülse de tarihten getirdiği ve toplumsal belleğinde yaşattığı kültürel mirastan bağımsız değildir. Dolayısıyla bir toplumun tarihindeki bir kültürel durumu sözlü ya da yazılı olarak bir biçimde bir sonraki kültür dönemine aktardığı bilinen bir gerçektir. Bugün kültürümüzde anonim olarak söylenen ya da bir ozana nispet edilen pek çok şiirin, türkünün ve özlü sözün kökeninin tarihimizin eski dönemlerine uzandığını görebiliriz. Örneğin kültürümüzde Nasrettin Hoca nükteleri olarak bilinen pek çok anlatının sonradan üretilip nüktedan kişiliğiyle ünlü olan bu karaktere mal edildiği bilinen bir gerçektir. Yine Yunus Emre, Karacaoğlan, Pir Sultan Abdal gibi Anadolu kültürünün önemli isimlerine onlara ait olmadığı halde onlara nispet edilen şiirlerin bulunduğu, yaşam öykülerinin değişik kaynaklarda farklı biçimde yer aldığı ve bu durumların edebiyat araştırmalarında büyük tartışmalar yarattığı bilinmektedir. Yine söz konusu ozanların pek çok şiiri ve sözünün kısa süre içerisinde yazıya geçmediği için unutulup gittiği de bilinmektedir. Bu tür durumlar sözlü kültürden yazılı kültüre geçen bütün toplumların tarihinde gözlemlenebilen gelişmelerdir. Başka bir örnek vermek gerekirse tragedya Yunan şiirinin en eski formlarından biri olarak kabul edilmektedir. Tragedyaların Yunan kültüründe yazıyla birlikte ortaya çıktığını söylemek yanlıştır, zaten pek çok araştırmacı tragedyaaların kaynağını eski Grek sözlü kültür epiklerinin olduğunu söylemiştir. Tragedyalarda yer alan pek çok tema sözlü kültür ürünü Yunan mitolojisinden alınmıştır. Dolayısıyla tragedyaaları eski Yunan kültürünün bir zaman sonra yeni bir formda yeniden yazımı olarak düşünmek mümkündür. Bu yeniden yazım döneminde eski tragedyaaların otantik temaları ve söylemiyle birebir aynı biçimde kayıt altına alındığını söylemek yanlıştır. Eski tragedyaaların hiç unutulmadığını hepsinin aktarıldığını söylemek başka bir yanlış olacaktır. Dolayısıyla eski kültürden yeni kültüre aktarılan hiçbir söz ve sanat ürününün bütün otantikliği ve orijinalliyiyle aktarıldığını iddia etmek nisyan ile malul insan belleğine doğasının üzerinde bir işlev biçimdir. Yeni bir kültür döneminde kayıt altına alınan bilgiler eski dönem aklıyla üretilmiş olsa da elbette yeni kültür döneminin akli ve ölçütleriyle işlenecektir. Yine burada daha önce örnek olarak verdiğimiz İlyada destanını zikretmek faydalı olacaktır. Milattan önce 12 ya da 13. yüzyılda gerçekleştiği varsayılan Truva Savaşı'nın anlatıldığı bu epik eser Homeros tarafından milattan önce 7. yüzyılda kaleme alınmıştır. İlyada destanının yalnızca yazınsal bir ürün olarak kalmayıp antik Yunan tarihini de anlamada kaynaklık ettiği bilinmektedir. Dikkat edilmesi gereken konu Homeros'un bu destanı olayın gerçekleşmesinden en az 500 yıl sonra kaleme almasıdır. Homeros'un epiğinde sözlü kültür içerisinde yüzyıllarca toplumsal bellekte yaşayan bilgileri yazınsal bir forma dönüştürerek aktarmıştır. Bunu yaparken Yunanlı ozanın söz konusu bilgileri olduğu gibi aktardığı düşünülemez. Onun kullandığı tarihsel ve dilsel

verilerinde elbette otantikliği konusunda şüpheler vardır. Sonuç olarak, geçmişten günümüze aktarılan hiçbir kültürel unsurun tam anlamıyla otantik ve orijinal haliyle korunduğunu iddia etmek zordur.

Bütün bu değerlendirmeleri Arap Cahiliye şiiriyle ilgili aktarım güvenilirliği ve gerçeklik tartışmalarına yönlendirirsek öncelikle bu konuda görüş ileri süren araştırmacıların hepsinin kuşku ve eleştirilerinin yerinde gerekçelere dayandığını söylemek gerekir. Eski Arap şiirinin çözülemeyecek ölçüde sağlamlık, aktarım güvenilirliği ve gerçeklik sorunları bulunmaktadır. Şiir aktarımlarında sonradan hadis rivayetleri için geliştirilen isnat ölçütleri uygulanmadığından söz konusu sorunların çözülmesi zor gözükmektedir. Fakat bu sorunların Margoliouth (1925) ve Hüseyin (1958)'in yaptığı gibi eski Arap şiirini bütünüyle yok sayma düzeyinde olmadığını söylemek gerekir.

Bu noktada Lavoisier'in ünlü sözünü bir kültür içerisinde "hiçbir şeyin yoktan var olamayacağı" yönünde bir değişiklikle anımsayabiliriz. Çağdaş Arap düşünürlerinden el-Câbirî (2001/b) bir kültür döneminde var olan geleneklerin yeni bir aklın ve kültürün gelişiyile baskılanabileceği fakat asla yok olmayacağı ilerleyen dönemlerde yeni kültürün bir parçası görünümüyle yeniden ortaya çıkacağı kanısındadır. el-Câbirî de eski dönem kültürel öğelerin bir sonraki döneme birebir aktarılmadığını kabul etmektedir. Fakat bir kültürde hiçbir şeyin yoktan var olmadığı ve varken yok olmadığının bilinciyle eski kültür döneminin aktarım güvenilirliği konusundaki kaygılarını korumakla birlikte bütünüyle yok sayılmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Zaten ona göre kültür kognitif bilinç dışı olarak değerlendirdiği toplumsal bellekte yaşatılan ve aktarılanlardır ve kültür toplumsal bellekte her şey unutulduktan sonra geri kalan, unutulmayanlardır (s. 42).

Bu bağlamda el-Cabirî'nin düşüncesini geliştirerek bir halkın toplumsal belleğinde iz bırakan kültürel öğelerin bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde sonraki kuşaklara aktarıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Cahiliye dönemi ve kültürü gibi bu kültürün bilgi, şiir, nesir ve mesel gibi toplumsal bellekte iz bırakan öğelerinin sonraki kuşaklara aktarıldığı bir gerçektir. Bu aktarım sırasında özellikle sözlü kültürel öğelerin bir takım sözel ve düşünsel değişikliklere uğraması ve otantikliğinden uzaklaşması da doğaldır. Nitekim büyük şairlerin hem öğrencisi hem de rivayetçisi olan kişilerin zamanla değişen dilsel ve şiirsel ölçütlere göre ustalarından işitip ezberlediği şiirler üzerinde değişiklik ve düzeltmeler yaptığı bilgisi meşhurdur (Ali, 2018/a, s. 22). Ayrıca anlam ile rivayetin Arap ilim otoritelerince caiz görüldüğü düşünülürse Cahiliye döneminden aktarılan bilgi, söz ve şiirlerde aktaranlara göre sözel hatta düşünsel değişikliklerin olabilme ihtimali yüksektir. Ancak bu durumun sözlü kültür içerisinde garipsenme gerektirmeyecek kadar doğal olduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan sözlü kültür dönemine ait öğeler yazıya geçirilirken yazıya geçiren otoritelerin süzgecinden hatta sansüründen geçmesi de doğaldır. Çünkü sözlü aktarıma dayalı önceki kültür döneminden aktarılan bilgiler ve edebi ürünler her toplumda yazıya geçtiği dönemin normlarına göre yeniden yorumlanır, yeniden kurgulanır ve hatta gerekirse bilgi ve eserlerin

özünü oluşturan ana fikir çerçevesinde yeniden üretilebilir. Geçmişten aktarılan bilgi ve edebi ürünleri mutlaklaştırmamak koşuluyla, zaman içerisinde değişikliklere uğrayarak intikal etmiş olabileceği bilinciyle biçimsel anlamda otantiklik taşımasa da öz itibariyle geçmişe ait kabul etmenin bir sakıncası olamaz. Zaten geçmişten aktarılan bilgi ve kültürel ürünlerin gerçekte olmadığını birileri tarafından üretilip geçmişe mal edildiğini düşünmek kısacası kültürel geçmişini yok saymak yanıltıcı sonuçlar üretebilir. Bu bağlamda Arap sözlü kültür döneminden aktarılan eski şiirlerin birebir lafzen olmasa da öz ve anlam itibariyle var olduğunu düşünmek gerekir.

Hüseyin Nihal Atsız (1997) *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı kitabında Türk destanlarını incelemiş ve aktarımlarıyla ilgili bazı saptama ve düşüncelerini paylaşmıştır. Atsız (1997)'a göre bir toplumun kültür tarihinde yazı öncesi dönemin sözlü ürünleri olan epikler kuşaktan kuşağa aktarılırken aktaranların düş gücüne ve düşüncelerine göre bazı eklentiler kazanabilir ve değişikliklere uğrayabilir. Ancak bu yapıtlar öz olarak ortaya çıktığı dönemin karakterini taşır (s. 12). Atsız söz konusu çalışmasında Türk destanlarının İslam'dan önce söylenen biçimleriyle İslami dönemde yazıya geçen biçimlerini kıyaslamış ve bu destanların yazıldığı dönemin değerlerine uygun olarak İslamlaştırıldığını vurgulamış bu durumu da olağan bir süreç olarak değerlendirmiştir. Çünkü sözlü kültürün ürünleri çoğu toplumda yazıldığı dönemin değerlerine göre yazıya geçirilmiş olsa da öz itibariyle kendi zamanını yansıtmaktadır (Atsız, 1997, s. 12).

Atsız'ın bu saptamalarından yola çıkarak Cahiliye dönemi şiirlerinin de benzer bir süreçten geçtiği söylenebilir. Yazıya geçirilen şiirlerin İslam öncesi putperest inançları yansıtmaması, hatta bazı ifadelerin değiştirilmiş olması son derece doğaldır. Bu açıdan aktarım güvenilirliği ve gerçeklik olgusu eski Arap şiirinin bütün sıkıntılarına karşın öz olarak varlığını zedelediği düşünülebilir. Ayrıca Cahiliye şiiri olarak aktarılan ve yazıya geçen kaside ve parçaların tema, üslup, sözcük ve yalınlık açısından önemli ortak özellikler taşıdığı bilinmektedir. Bu kadar ortak özelliğin sonradan üretim olan ve yüzlerce şiir içeren divanlarda yer alması mümkün gözükmemektedir. Ancak şiir rivayetçilerinin ya da rivayetleri yazıya geçen derlemecilerin İslam döneminin etkisiyle putperest unsurları kayda geçmeyip inanç anlamında İslam'la örtüşen şiirleri ve şiir konularını aktardıkları ya da yazdıkları söylenebilir. Monoteist Haniflerin İslam inancına yakın şiirleri derlenip aktarılırken İmru'l-Kays, Antera bin Şeddad, Amr bin Kulsûm gibi büyük şairlerin şiirlerinde inançlarını yansıtan söylemlerin neredeyse hiç olmaması bu duruma örnek sayılabilir.

Bu genel değerlendirmelerin ışığında Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleri ve şiirlerinin otantikliğiyle ilgili tartışmalara dönecek olursak genel olarak eski Arap şiiriyle ilgili sorunların hepsinin onun şiirleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde ona nispet edilen şiirlerden unutulmayan az bir bölümü İslami dönemde yazıya geçtiği için düzeltilme, eklenme, değiştirilme gibi işlemlere elbette uğramış olabilir. Hatta bazı şiirlerinin sonradan üretilip ona nispet edilmiş olması mümkündür. el-Hadîsî (2009)'nin yayımladığı eserinde yer alan ve Hz.

Muhammed'i öven nitelikte bir kasidesinin varlığı (s. 252-255) bu durumu somut olarak göz önüne sermektedir:

Hamd sanadır, iyilik senin, insanların rabbisin

Sen mutlak egemen bir meliksin

İnsanı yarattın tek bir hücreden

Rahme yapışıp sonra karında büyüyen

Ey insanlar siz yaratamazsınız kesinlikle

Âdem'den daha güzel olanı, daha büyük güçte

Belki yapar biri Lokman'ın yaptıklarını

Her şeyi isteyen deve gibidir insan arzuları

Bir gün girersen onların tapınaklarına

Hristiyanlar görürsün orada yığınla

Bir de efendilerini görürsün onlardan başka

Vücutları düzgündür yaşlanmış olsalar da

Kralları vardır onlara hükmeden

Çocukları ceylana benzer Sülem ağaçları altında gölgelenen

Ölüm korkusu değiştirir bütün bu güzellikleri

Çünkü ebediyen hüküm sürmez insanların mülkleri

Sen rabbinin yolunu tut ecel gelinceye dek

Sapkınlıktan uzak dur tutkularından el çek

Muhammed doğru bir çağrıyla gönderilmiştir

Onurlu yaşayıp kötülük etmemiştir

Bilmektedir ki o en iyileridir

Aralarında onurlu ve cömert biridir

Çağrısını yapınca ayıpladılar söylediklerini

Onların bir sorununu gideriyordu halbuki

Allah sizi onunla çağırıyor doğru söze

Ayağınız kayıp gitmesin diye

Resule itaat edin Allah'a ibadet için

Bir acı günün şerrinden korunmak için

*Kurtulmak için azabın karanlığından
Kurtulmak için ateşten kötülere için hazırlanan
Bir davetçidir o mührü olan
Pişmanlığın esiri olur ona uymayan
Hak yolun peygamberi, doğrudur, iyidir
Merhamet doludur o akrabayı gözetir
Zayıfı ezmek, yetimin hakkını yemek
Haramdır hepsi, sınırları çiğnemek
Allah onunla noktalamıştır gönderdiklerini
Ondan sonra bir nebi kim olabilir ki
O da öncekiler gibi bir gün elbet ölecektir
İnsanları yaratan Allah'a döndürülecektir
Diğer nebilerle birlikte sonsuz cennette olacaktır
Oranın halkıdır onlar Allah'ın vaadi bozulmayacaktır
Allah bizi kutsamıştır ibadet sevgisiyle
O öğretti hepimize yazmayı kalemlerle
Okuyoruz Allah'tan bir kitap geldi bize
Günah olarak yeter biri ondan yüz çevirirse
Bu konuda kefilim ben size
Allah sözünü getirecektir yerine*

Söz konusu şiirin sadece italik yazıyla gösterilen ilk beyitleri içerik ve üslup açısından Ümeyye'nin diğer inanç temalı şiirlerine benzemektedir. Fakat 10. beytinden itibaren içerik ve üslup açısından şiirin farklılaştığı açıkça görülmektedir. Ayrıca Müslümanlığı kabul etmediği, Bedir Savaşı'ndan sonra Müslümanlara karşı duruş sergilediği ve bu hal üzerine öldüğü kesin olarak bilinen bir şair tarafından İslam peygamberinin övülmesi olanak dışı görünmektedir. Bu durum söz konusu beyitlerin başka bir şair tarafından söylenmiş ve Ümeyye'nin başlangıçtaki beyitlerine eklenmiş ya da şiirin rivayetçisi veya yazıya geçiren kişi tarafından tamamlanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu yüzden söz konusu şiir içerik çizelgemize alınmamıştır.

Ümeyye'nin diğer şiirleri incelendiğinde değişikliğe uğrama olasılığını da dikkate alarak genel anlamda Cahiliye şiirlerinin yalınlık, basitlik ve anlaşılabilirlik gibi özelliklerine uygun olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Ümeyye'nin inanç ve felsefe içerikli şiirlerinde kurgusal ve söylemsel anlamda bir güçsüzlük olduğu, bu türde söylediği güçlü şiirlerin az olduğu çoğu araştırmacı tarafından dile getirilen bir gerçektir. Bunun nedeni şairin bu şiirlerini sanat

yapmaktan ziyade düşüncelerini şiirsel bir söylemle ifade etme amacı gütmeye olabilir. Yani Ümeyye yeni öğrendiği inanç ve bilgiler açısından kendine bir nevi bir misyonerlik görevi biçmiş ve görevini şiirsellikle yerine getirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken şiirine Arapların bilmediği temaları işlemede, Cahiliye şiirine konu çeşitliliği ve düşünce derinliği getirmede başarılı olduğu söylenebilir ancak teknik açıdan bu tür şiirlerinde başarılı olduğu söylenemez. Nitekim kaynaklardaki bilgiler ve şiirlerinin içeriğinden de anlaşılacağı gibi Ümeyye bin Ebi's-Salt şiiri kendine amaç edinmiş bir şairden ziyade bir araştırmacı, bir düşünürdür. Şiirini yeni öğrendiği inançları ve felsefi bilgileri insanlara ulaştırmak için bir araç olarak kullanmıştır. İnanç ve felsefe şiirlerinin söylem ve söz sanatları açısından genel olarak zayıf olduğu bilinmektedir (Yemût, s. 8). Ümeyye'nin şiirlerini Türk edebiyatından bir örnekle karşılaştırmak gerekirse, söylem gücü açısından Ziya Gökalp'in şiirlerini anımsattığı ifade edilebilir:

Ben Türküm! diyorsun, sen Türk değilsin!

Ve İslam'ım! diyorsun, değilsin İslam!

Ben, ne ırkım için senden vesika,

Ne de dinim için istedim ilam!

Türklüğe çalıştım sırf zevkim için,

Ummadım bu işten asla mükâfat!

Bu yüzden bin türlü felaket çektim,

Hiçbir an esefle demedim: Heyhat!

Şiire dikkat edilirse söylem kalitesi açısından güçsüz olduğu göze çarpmaktadır. Fakat içeriğinde muhatapların alması gereken düşünsel ve ideolojik iletilerin işlendiği fark edilmektedir. Zira Ziya Gökalp de tıpkı Ümeyye gibi söylem gücü yüksek bir şair olmaktan daha çok bir fikir adamıdır.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın bütün şiirlerinin sonradan üretilip ona nispet edildiği yönündeki görüşlere özellikle Taha Hüseyin ve Cevad Ali'nin (Meşe, s. 222) değerlendirmelerine gelince iddialarını kimi haklı kuşkuyla yanlış bir genellemeye dönüştürme olarak değerlendirebiliriz. Bazı şiirleri ve beyitleri için böyle bir olasılık söz konusu olsa da bir şairin bütün şiirlerini sonradan üretim saymak çok iddialı bir yaklaşımdır ve somut kanıtlarla desteklenmesi gerekmektedir. Ayrıca şiirin geçim ve prestij aracı olduğu bir dönemde şiir yeteneği olan birinin anlamsal açıdan güçlü şiirler üretip en azından kendi saygınlığını arttırmak varken şiirlerini başka birine mal etmesi gibi bir fikir pek inandırıcı değildir. Özellikle Ümeyye'nin kullandığı yabancı sözcükler dikkate alındığında yabancı sözcüklere kadar şiirlerinin başkası tarafından üretilip ona nispet edilme olasılığı düşük gözükmemektedir.

Bu konuyu özetlemek gerekirse Cahiliye şiirinin ve Ümeyye'nin şiirlerinin aktarım güvenilirliğinde ve gerçekliğinde kuşku ve sorunların olması anlaşılır bir durumdur. Ancak bu

kuşku ve sorunlar Cahiliye ve Ümeyye şiirlerinin gerçekte olmayıp sonradan üretildiği yönünde bir genelleme yapmayı gerektirmemektedir. Sonuç olarak bu şiirler Arap kültürünün ürünleridir, sözlü gelenekten yazıya geçerken değişim, düzeltilme, sansüre, ekleme ve hatta zaman zaman yeniden üretim gibi işlemlere maruz kalmış olabilir. Ancak hepsi öz olarak eski kültürün içinde var olan ürünlerdir, yeni kültürün etkisiyle yeniden ve yeni bir formda ortaya çıkarılmıştır denilebilir.

2.5. Ümeyye'nin Şiirlerinin Kur'an-ı Kerim'le Benzeşmesi Konusundaki Tartışmalar

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın monoteist bir inanca sahip olması ve şiirlerinin çağdaşı şairler tarafından pek kullanılmayan inanç, felsefe, kadim tarih bilgisi ve peygamber öyküleri gibi temalar içermesi, şiirlerindeki bazı kullanım ve temaların Kur'an-ı Kerim'de yer alan temaları ve ifadeleri çağrıştırmaları araştırmacılar tarafından değişik yorum ve değerlendirmelerin yapılmasına neden olmuştur. Cahiliye şairi olarak kabul edildiği için Ümeyye'nin Kur'an-ı Kerim'le benzeşen tema ve ifadelerini Kur'an-ı Kerim'in esin kaynaklarından sayan görüşler ortaya atılmıştır. Öncelikle Ümeyye'nin şiirleri ve yaşamıyla ilgili anlatıların geçtiği klasik kaynaklarda bu tür yorum ve değerlendirmelere rastlanmadığını söylemek gerekir.

el-Hadîsî (2009) kitabında bu yönde yapılan tek yorumu hicri 297 yılında vefat eden bilgin Ebubekir Muhammed bin Davud'un *ez-Zehrâ* adlı eserinde bulduğunu belirtmiştir. Ancak bu eserin basılmış nüshası bulunmamaktadır ve el-Hadîsî eserin el yazması nüshasının Bağdat'ta Dr. Nuri el-Kaysî kütüphanesinde olduğunu belirtmiştir. el-Hadîsî adı geçen eserde Kur'an-ı Kerim'in Ümeyye'nin şiirlerinden esinlendiğini varsayan görüşlere reddiye niteliğinde değerlendirmelerin olduğunu belirtmiştir (s. 124). Klasik kaynaklarda pek yer almasa da söz konusu görüşlerin ve tartışmaların köken olarak eski dönemlerde olduğunu fakat geniş bir yer tutmadığını söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'in tema ve söylemlerinde eski Arap şiirinin, Hanif şairlerin ve özellikle monoteizmi bir misyon olarak benimseyen Ümeyye bin Ebi's-Salt şiirlerinin etkisi gibi konuların daha çok modern dönemlerde gündem olduğu söylenebilir. Günümüzdeki internet ortamında bu yönde birçok dayanaksız tartışmanın yapıldığı bir bilgi kirliliği ve yorum karmaşası bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Kur'an-ı Kerim tema ve ifadelerinin Ümeyye'nin şiirleriyle benzerliğini Hz. Muhammed'in Ümeyye bin Ebi's-Salt'tan esinlendiği yönünde bir iddiaya dönüştüren ilk ve tek araştırmacı 1926 yılında vefat eden Fransız doğubilimci Clement Huart olmuştur. Huart 1903 yılında yayımladığı *A History of Arabic Literature* adlı çalışmasında Ümeyye'nin şiirlerinin genelde dinsel temalar içerdiğinden söz etmiş, Yahudi ve Hristiyan inanç ve düşüncelerinden kaynak bulunduğunu söylemiş, bu yönüyle Hz. Muhammed'in getirdiği monoteist düşüncelerin bir öncüsü olabileceği biçiminde bir olasılıktan söz etmiştir (s. 25).

Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an-ı Kerim'le ilişkilendirilmesi yönündeki tartışmaların Huart'ın bu varsayımından sonra gündem olduğu görülür. Huart gerçekte Arap Edebiyatı konusunda araştırmalar yapıp eserler veren değerli bir bilim insanıdır. Arap edebiyatı tarihçisidir. Sözü

geçen olasılığı Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an-ı Kerim üzerinde müstakil bir çalışma sonucunda değil de Arap ve İslam Edebiyatı başlığıyla Türkçeye de çevrilen ve edebiyat tarihi alanına giren kitabında dile getirmiştir. Ümeyye'nin bazı şiirlerinde geçen bazı ifadeler ve temaların Kur'an'daki bazı kullanımlarla benzerlik taşıdığına dikkat çekmiştir. Ne Kur'an'ın ne de Ümeyye'nin şiirlerini bütüncül bir biçimde incelediğinden bahsetmemiş, vardığı sonucun yalnızca bir olasılık olduğunu belirtmiştir. Bu görüş Huart'ın da kesin kanısı değildir ve zaten düşüncesi batılı doğubilimciler arasında bile yaygın bir kabul görmemiştir. Ünlü doğubilimci Brockelmann (1983) başta olmak üzere pek çok bilgin ve araştırmacı tarafından reddedilmiştir (s. 113).

Kamenetzky (2013), Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleri ile Kur'an-ı Kerim arasındaki tema ve söylem benzerliklerine dikkat çekmiştir. Ancak bu benzerlikleri, Ümeyye'nin şiirlerinden alıntılama olarak değerlendirmemiş, aksine Ümeyye'nin düşünce, inanç dolayısıyla şiirlerindeki temaların kaynağını okuduğu Yahudi ve Hristiyan metinleri olarak değerlendirmiştir (s. 52). Ayrıca Ümeyye'nin şiirlerinde İncil benzeri bir söylemin olduğunu ve şiirlerinde İncil öykülerinin önemli bir yer tuttuğunu belirten Kamenetzky, Ümeyye'nin Hristiyanlıktan etkilendiği yönündeki meşhur bilgileri hatırlatarak bu durumun şaşırtıcı olmadığını dile getirmiştir (Kamenetzky, s. 5).

Makin (2010) da çalışmasında Kur'an ve Ümeyye'nin şiirleri konusunda bazı araştırmacıların görüşlerini sıralamıştır fakat bilimsel bir tavırla net bir kanı bildirmekten kaçınmıştır. Makin'e göre Ümeyye'nin kimi şiirleri Kur'an-ı Kerim'de geçen ifade ve temaları içermektedir, fakat kimin kimden esinlendiğinin ya da alıntı yaptığının belirlenmesi için daha kapsamlı analizlere gerek olduğunu söylemiştir. Ayrıca Ümeyye'nin şiirlerinin daha çok Yahudi apokrif metinlerinden *Haggada* ifadelerini çağrıştırdığı, tema olarak *Gilgamiş* ve Akadça *Atrahasis* epiklerine benzediği yönünde bir tespit bulunmuştur (s. 181).

Ümeyye'nin şiirleri konusunda ciddi araştırmalar yapan bilim insanlarından biri de Edmund Power olmuştur. Power, Ümeyye bin Ebi's-Salt üzerine yaptığı detaylı çalışmalarla tanınmakla birlikte kaynaklarda geçen kimi şiirini tespit ederek mevcut divanının oluşmasına katkı sunan isimlerdendir. Power (1906) yukarıda zikrettiğimiz isimlerden çok önce yaptığı çalışmasında Ümeyye'nin şiirlerinde geçen kullanımların şairin şahsına özgü olduğunu belirtmiş, kimi temalar dışında Kur'an'da da kullanıldığı iddia edilebilecek hiçbir ifade biçiminin olmadığını söylemiştir (s. 216). Ayrıca Ümeyye'nin kullandığı ve Kur'an'la örtüşen temaları değerlendirirken Ümeyye'nin bunları daha önce söylemiş olabileceğini söylemekle yetinmiş, esinlenme veya alıntı konusunda bir değerlendirme yapmamıştır (s. 208).

Batılı bilim insanlarının Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an-ı Kerim'in bağlantısı konusunda ileri sürdükleri kimi görüşleri, özellikle Hz. Muhammed'in Ümeyye'den esinlendiği ve alıntı yaptığını ilişkin Huart'ın ürettiği varsayım Müslüman araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve eleştirilmiştir. Bu görüşleri reddeden araştırmacıların başında Cevâd Ali ve Taha Hüseyin gelmektedir (Göçemen, s. 306). Ali ve Hüseyin'in ortak kanısını oluşturan etken

Ümeyye'nin şiirleriyle ilgili olarak gündeme gelen aktarım güvenilirliği ve gerçeklik sorunlarıdır. Her iki araştırmacının görüşü de Ümeyye'nin dinsel içerikli şiirlerinin İslam'dan sonraki dönemlerde Kur'an'ın etkisiyle kıssacılar, tefsirciler ve vaizlerce üretilip ona mal edilmiş olması düşüncesine dayanmaktadır (Tüccar, s. 304; Brockelman, s. 113).

el-Hadîsî (2009) ise Ümeyye'nin şiirlerinde Kur'an'ın etkisinin büyük olduğu yönünde bir görüş belirtmiştir. Ona göre Ümeyye'nin inanç içerikli şiirlerinin çoğu şiir biçiminde nazmedilmiş Kur'an ayetlerine benzemektedir. Ümeyye'nin hem Cahiliye hem de İlk İslam döneminde yaşayan bir şair olduğunu hatırlatarak Kur'an'dan etkilenmiş olabileceğini belirtmiştir (s. 123).

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinin Kur'an'la bağlantısı yönünde yapılan en yeni çalışma Arif Tekin'in yazdığı ve Ocak-2024'te Berfin yayınlarından çıkan *Ümeyye bin Ebi Salt'ın Şiirlerinden Kur'an'a* adlı kitaptır. Adından da anlaşılacağı üzere Tekin (2024) kitabında Hz. Muhammed'in genel anlamda Cahiliye kültürü ve şiiri, Tevrat ve İncil'den özel anlamda da Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinden esinlendiğini hatta Kur'an'ı oluşturduğu görüşünü işlemeye çalışmıştır. Tekin'in çalışmasında pek çok klasik ve modern kaynağa başvurarak kitabıyla ilgili pek çok bilgiyi bir araya getirmeyi başardığı söylenebilir. Ayrıca Ümeyye'nin şiirlerinde geçen ifadeleri Arapçalarını göstererek Kur'an'da geçen ifadelerle karşılaştırmış ve bu yöntemle kimi sonuçlara ulaşmıştır. Kaynak ve bilimsellik anlamında çalışmasının güçlü olduğunu söylemek gerekir. Kitapla ilgili görüşlerimizi ilerleyen aşamada vereceğimiz için bu noktada yalnızca bu çalışmanın varlığından söz etmekle yetineceğiz.

Genel olarak Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an'ın bağlantısı konusunda bir değerlendirme yapmak gerekirse öncelikle vurgulamamız gereken ilk konu Ümeyye'nin yaşamı ve şiirleriyle ilgili olarak yapılan kaynak taramalarında hiçbir araştırmacının net bir kronoloji üretmediğidir. Bu bağlamda Ümeyye'nin hangi tarihte nereye gittiği, hangi tarihler arasında nerede yaşadığına ilişkin kesin bilgiler içeren bir kaynak bulunmamaktadır. Hatta tezin birinci bölümünde yalnızca İbn-i Kesîr'in aktardığı "Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın İslam'dan önce Dımaşk'a gelip yerleşen Sakîfli bir Cahiliye şairi olduğu" yönündeki bir bilgiden (s. 304) söz etmiştik. Bu bilgi doğru kabul edilmesinin yoğun bir Yahudi ve Hristiyan nüfusu içerisinde yaşayan bir şair olarak Ümeyye'nin inançlarını, duygusal ve düşünsel etkilenimlerini dolayısıyla Kur'an'a daha uzak bir coğrafyada yaşamasına karşın şiirlerinde Kur'an'la ortak temalar kullanmasını açıklayan nitelikte olduğunu bir kez daha yinelemek gerekir. Fakat söz konusu bilgiyi destekleyecek başka veriler olmadığı için tezimiz hakkındaki yaygın kanıyı temel alarak Ümeyye'nin genel olarak Taîf kentinde yaşadığı varsayımı üzerine kurulmuştur. Eğer Ümeyye'nin Dımaşk'ta yaşadığı varsayımı daha güçlü olsaydı özellikle etkilenimleri ve şiirleri konusundaki değerlendirmeler hem tezimizde hem de diğer araştırmacıların görüşlerinde büyük değişiklikler oluşturabilirdi.

Bu son değerlendirmeyi yapmaktan amacımız Ümeyye'nin yaşamına ilişkin bilgilerin Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim'le ilişkilendirilecek, kıyaslanacak düzeyde net olmadığını

vurgulamaktır. Hangi tarihte nerede olduğuna ilişkin, hatta ölümüne ilişkin bilgilerin kesin olmadığı gibi hangi şiirini nerede ve ne zaman söylediğine ilişkin bir kronoloji de çıkmamaktadır. Hatta bazı şiirlerini yaşamının son dönemlerinde yazdığı yönündeki bir tahminden (Güleç, s. 252) başka bu konuda bir yorum dahi yapılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in Ümeyye'nin şiirlerinden esinlendiği yönündeki değerlendirmelerin herhangi bir tarihsel veriye ya da kesin bilgiye dayanmadığı gibi Huart'ın varsayımının güçsüz ve nesnellikten uzak olduğu söylenebilir.

Diğer yandan tez hazırlanırken el-Hadîsî (2009)'nin kitabında geçen Ümeyye'nin şiirlerinin tamamı incelenmiş ve tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir. Tezin kapsamı temelde Ümeyye'nin divanındaki şiirlerin içeriksel ve sanatsal incelemesi ya da Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an-ı Kerim'le karşılaştırılması gibi konular olmadığı için kapsam gereği bütün şiirlerinin içeriğine vakıf olmak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. İlerleyen dönemlerde Ümeyye'nin divan çevirisinin müstakil bir çalışma biçiminde yayımlanması düşünülmektedir.

Çeviri ve incelemeler sonucunda oluşan kanaat Ümeyye'nin şiirlerinden hiçbirinin Kur'an'ın sureleriyle edebi kalite ve ritim açısından ölçüştürülemeyeceği yönündedir. Kur'an surelerinde yer alan ve anlama eşlik eden şiirselliğin düzeyine Ümeyye'nin hiçbir şiirinde yaklaşmadığı birazcık edebiyat ve Arapça bilgisi olan bir araştırmacı için kolayca anlaşılabilir bir durumdur. Bu nedenle Hz. Muhammed'in Ümeyye'nin şiirlerinden esinlendiği hatta alıntı yaptığına ilişkin yapılan yorumların hepsinin ya Ümeyye'nin şiirlerinin tamamını okumamış, edebi bir çözümlenmeye tabi tutmamış, hatta edebi eleştiriden anlamayan ve Kur'an-ı Kerim'in tamamını okumamış kişilerce yapıldığı belirgindir.

Bu konuya basit bir örnek vermek gerekirse Ümeyye'nin tufan temalı şiiriyle Kur'an'da tufan olayının anlatıldığı Kamer Suresinin bölümlerini karşılaştırmak, anlamsal derinlik ve şiirsel ritim açısından aradaki farkı açıkça ortaya koyacaktır. Ümeyye'nin Tufan konulu şiirinin Arapçası aşağıdaki gibidir:

جَزَى اللهُ الأَجْلُ المَرءَ نوحاً	جَزَاءَ الخَيْرِ لَيْسَ لَهُ كِذَابُ
بِمَا حَمَلْتَ سَفِينَتُهُ وَأَنْجَبْتَ	غَدَاةً أَتَاهُمُ المَوْتُ القُلَابُ
وَفِيهَا مِنْ أرومَتِهِ عِيَالٌ	لَدِيهِ لا الظَّمَاءُ وَلا السِّغَابُ
وَإِذْ هُمْ لا لِبُوسٍ لَهُم تَقِيهِمُ	وَإِذْ صَمُّ السِّيلَامِ لَهُم رَطَابُ
عَشِيَّةً أَرْسَلَ الطُوفَانَ تَجْرِي	وَفَاضَ المَاءُ لَيْسَ لَهُ جِرَابُ
عَلَى أمواجٍ أَخْضَرَ ذِي حَبِيكٍ	كَأَنَّ سُعَارَ زَاخِرِهِ الهَضَابُ
وَأُرْسِلَتْ الحَمَامَةُ بَعْدَ سَبْعِ	تَذُلُّ عَلَى المَهَالِكِ لا تَهَابُ
تَلَمَّسُ هَلْ تَرَى فِي الأَرْضِ عَيْناً	وَغَايَتُهُ بِهَا المَاءُ العُبَابُ
فَجَاءَتْ بَعْدَمَا رَكَضَتْ بِقَطْفِ	عَلَيْهِ النَّاطُ وَالطَّيْنُ الكُتَابُ
فَلَمَّا فَرَّشُوا الأَيَاتِ صَاغُوا	لَهَا طَوْقاً كَمَا عُقِدَ السِّخَابُ

وَإِنْ تُقَاتِلْ فَلَيْسَ لَهَا إِسْتِلابٌ
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا
وَإِذَا مَاتَتْ ثَوْرُثُهُ بَنِيهَا

(el-Hadîsî, s. 154-157)

Nuh Tufanı Kamer Suresinde aşağıdaki şekilde geçmektedir:

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا
وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ
فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرَ
فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ
فَالنَّعَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قُدْرٍ
وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا
تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ
وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ
فَكَيفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ
وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

(Kamer Suresi, 54/ 9-17)

Şiirselliğin daha iyi anlaşılması için őiirmiş gibi düzenlediğimiz ayetlerle Ümeyye'nin şiiri karşılaştırıldığında öncelikle sözcük ve içerik açısından ana fikir olan Tufan dışında hiçbir ortak yönün bulunmadığı, hatta seçilen sözcükler ve ifadeler arasında bir benzeşmenin olmadığı göze çarpmaktadır. Edebi kalite ve kurgu açısından da dikkat edilirse Ümeyye'nin şiiri Kur'an ifadeleriyle kıyaslanamayacak düzeyde güçsüzdür. Ümeyye'nin incelenen şiirlerinin tamamı bu şekildedir. Kendi içinde bir anlamsal derinlik ve ifade gücü barındırsa da Kur'an ifadeleriyle ölçüştürerek Hz. Muhammed'in ondan esinlendiğini iddia etmek gerçekten edebiyat ve Arapça bilgisi açısından büyük bir eksikliği göstermektedir.

Ümeyye'nin Allah'ın egemenliğini betimlediği şiirleri ile peygamber öyküleri ve kadim tarih olaylarını içeren şiirleri, kurgu ve ritim bakımından daha güçlü bir yapıya sahiptir. Çünkü bu şiirlerinde güçlü benzetmelere başvurmuştur. Fakat yine de söylemsel güç ve anlamsal derinlik açısından Kur'an ifadelerine yaklaşamayacağı edebiyat ve Arapça bilgisi olan herkesin kolayca fark edebileceği bir gerçektir.

Bu noktada Tekin (2024)'in çalışmasını yeniden anımsayacak olursak getirilebilecek en temel eleştiri kitabında Ümeyye'nin Kur'an'la ortak temalar içerdiğini ileri sürdüğü şiirlerinin ya da şiirlerinde geçen ifadelerin Arapçasını sunarken benzeştiğini iddia ettiği Kur'an ayetlerinin Arapça metinlerini paylaşmamasıdır. Bunun yerine, yalnızca çevirilerini ya da anlamca örtüşen bölümleri vermekle yetinmiştir. Örneğin kitabının 12. bölümünde Ümeyye'nin Hz. İsa ve Hz. Meryem'den bahsettiği şiirinin Arapçasını vermiş fakat Kur'an-ı Kerim de geçen Hz. Meryem ve İsa ile ilgili bölümlerin Arapçasını göstermemiştir (s.125-132).

Biz burada söz konusu şiirin çevirisini ve Meryem Suresinde geçen ilgili bölümlerin Türkçesini vermekle yetineceğiz. Çünkü bu bile iki temanın birbirinden farkını göstermeye yetecektir. Ümeyye'nin Hz. Meryem konulu şiirinin çevirisi şöyledir:

*Bir mucize var dininizde Meryem'in ilahından
Oğlu kul İsa'yı peygamber kılan
Allah'a yönelip kendini ibadete vermişti
Kınayanların kınamasına karşı tertemizdi
Ne evlilik yapmıştı ne de
Bir beşere yaklaşmıştı şehvetle
Ailesinden başkasına kapamıştı mihrabın perdelerini
Sonra oradan ayrılıp ıssız çöle gitmişti
Sâri kumaşına bürünüp gece ibadet ederdi
Olmazdı gündüzleri yanına bir geleni
Biri inmişti yukarıdan uyuyunca ailesi
Karşı konulmayan ve konuşmayan bir elçi
Sonra elçi dedi ki hiç korkma ve yalanlama birden
Ben bir meleğim Âd ve Curhum'un rabbinden
Beri gel yap ne istenilirse senden
Bir elçiyim, bir oğul getirdim Rahman olan rabbinden
Ona bu nasıl olabilir ki dedi
İffetsizlik yapmadım, gebe olamam, değilim evli
Melek tespah getirerek onu ikna etti
Ona eşi olmayan bir çocuk verdi
Bağrına üfledi elbisesinin gediğinden
Kaçış olur mu Rahman'ın verdiği emirden
Günler geçti ve gelince doğumu
İnsanların kınamalarından dolayı pişmanlık duydu
Sen kötü bir işi yaptın dedi çevresindekiler
Kınanmaya ve taşlanmaya layıksın dediler
Rabbi ona yetiştirdi ve kuşattı rahmetiyle
Konuşturulan doğru sözlü bir nebiiyle*

*Dedi ki onlara ben Allah'tan bir işaretim
O en iyi öğretendir ve odur benim öğretenim
Ben gönderildim size sapkınlıkla gelmedim
Kötü biri değilim, günah ürünü değilim
(el-Hadîsî, s. 278-280)*

Hz. İsa'nın doğumunun anlatıldığı bu tema Kur'an'da şöyle geçmektedir:

Ey Muhammed! Kitap'ta Meryem'i de an.

*Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve onlarla arasında bir perde
germişti.*

Sonra ona meleğimizi gönderdik, ona tam bir insan şeklinde göründü.

Meryem ona "Senden, Rahman'a sığınırım eğer ondan korkan biriysen" dedi.

*Melek "Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim"
dedi.*

*Meryem "Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl
çocuğum olabilir?" dedi.*

*Melek "Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize,
katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten hükme bağlanmış bir iştir" dedi.*

Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.

*Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. "Keşke bundan önce ölseym de unutulup gitmiş
olsaydım!" dedi.*

*Bunun üzerine melek ağacın altından ona şöyle seslendi: "Üzülme, Rabbin senin alt tarafında bir
dere akıttı"*

"Hurma ağacını kendine doğru silkele ki sana taze hurma dökülsün."

*"Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin, "Şüphesiz ben Rahman'a susmayı
adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım" de.*

*Kucağında çocuğu ile halkının yanına geldi. Onlar şöyle dediler: "Ey Meryem! Çok çirkin bir şey
yaptın!"*

"Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi."

Bunun üzerine çocuğa işaret etti. "Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?" dediler.

*Bebek şöyle konuştu: "Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitap verdi ve beni bir peygamber
yaptı."*

"Nerede olursam olayım beni kutlu kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti."

"Beni anama saygılı kıldı. Beni azgın bir zorba kılmadı."

"Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm üzerimedir"

(Kur'an-ı Kerim, Meryem Suresi, 19/ 16-33)

Ümeyye'nin şiiriyle Meryem Suresi'nin ilgili bölümleri karşılaştırıldığında öncelikle iki içeriğin çok az ortak yön taşıdığı hemen anlaşılacaktır. Ayrıca Meryem Suresi Kur'an'ın şiirsel ritmi en yüksek olan surelerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında Ümeyye'nin şiirinin sureye göre oldukça güçsüz olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.

Tekin (2024)'in çalışmasında kullanılan yöntem ve kaynaklara ulaşım açısından sorun gözükmemekle birlikte kitabında yer verdiği rivayet ve anlatıların kritik edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Ulaştığı sonuçlar incelendiğinde değerlendirmelerinin nesnel bir temelden yoksun olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle Ümeyye'nin şiir temalarını Kur'an'a arz ederken Kur'an'ın söylemsel gücünü göstermeye yanaşmadığı görülmektedir. Ayrıca Ümeyye'nin şiirlerindeki temaları Kur'an'daki ifadelerle kıyaslarken ilgili temaların geçtiği bölümlerin tamamını dikkate almadığı yani geleneksel bir hata yaparak Kur'an'ı ayet ayet, cümle cümle okuduğu, bütüncül bir okuma yapmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden ulaştığı sonuçların genel anlamda hatalı olduğunu söylemek gerekir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinin Kur'an-ı Kerim ifadeleriyle söylem gücü, sözcüklerin yerinde kullanımı sanatsal kalite ve şiirsel ritim açısından ölçüştürülemeyecek düzeyde güçsüz olduğuna daha önce değinilmişti. Ancak bu tespit ve Hz. Muhammed'in Ümeyye'den esinlendiği iddialarına yönelik eleştiriler, bir savunma refleksiyle yapılmış değildir. Çalışmamızda şairin bütün şiirleri çevrilip incelenmiş ve ortaya çıkan sonuçlar bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını örneklerle ortaya koymuştur. Aynı biçimde Ümeyye'nin de Kur'an-ı Kerim'den etkilendiği yönündeki sav da tarihsel açıdan olanaksız görülmektedir. Çünkü şairin yaşamına ilişkin bilgiler bu yönde değildir.

Kaynaklarda yer alan anlatılara göre Ümeyye Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettiğini işitince iki kızını alıp Yemen'e gitmiş ve yaklaşık iki yıl orada yaşadktan sonra Tâife dönmüştür. Bu süreçte sekiz yıl Bahreyn'de yaşadığı, yine Şam bölgesinde iki yıl geçirdiği yönünde bilgiler vardır (el-Hadîsî, s. 123). Yani Ümeyye'nin İslam'ın doğuşundan sonraki ilk on iki yılı dışarıda geçirdiği, ara ara Hicaz bölgesine geldiği anlaşılmaktadır. O dönemde yazının yaygın olmadığı ve günümüzdeki gibi hızlı bir iletişimin bulunmadığı dikkate alındığında, Kur'an ayetlerinin olaylara ve koşullara göre parça parça nazil olduğu hatta kimi zaman vahyin kesintiye uğradığı yönündeki meşhur bilgiler hesaba katıldığında Ümeyye'nin Kur'an ayetlerinden genel anlamda haberdar olmasının güç olduğu anlaşılacaktır. Fakat Ümeyye'nin şiirleri İslami dönemde derlenip yazıya geçtiği için derleyenler ve kayda geçirenlerce sansüre, değiştirilme ve düzeltmelere, üslup bakımından "Kur'anîleştirmeye" ve "İslamlaştırılmaya" maruz bırakılmış olabilir. Bu durumun eski kültürün bir yeni anlayışla yazıya geçirilmesi sürecinin doğal bir parçası olarak değerlendirdiğimizi daha önce belirtmiştik.

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'le Ümeyye'nin şiirleri arasında sözcüksel, kullanımsal ve tematik benzerlikler bulunsa da bunların sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Kullanılan dil ise genel anlamda açıklık ve anlaşılabilirlik açısından benzerlikler göstermektedir. Bunun nedeni öncelikle

Ümeyye'nin kentli bir şair olduğu için kırsalın huşunetinden uzak daha yumuşak bir tavırla şiirlerini söylemiş olması, Kur'an-ı Kerim'in de Mekke ve Medine'nin kent ortamında oluşmuş bir metin olmasıdır. Yani yazılı olarak bugün elimizde olan iki metin de uygar bir ortamda oluşmuş, bu yüzden dilsel ve biçemsel benzerlikler göstermektedir. Özetle dilsel ve biçemsel benzerliklerin nedeni iki metnin de fasih olmasıdır. Ancak kurgusal bütünlük, edebi kalite ve özgünlük açısından Kur'an ile Ümeyye'nin şiirleri arasında bir benzerlik söz konusu değildir.

İçerik benzerliği açısından bakıldığında öncelikle Ümeyye'nin şiirlerinde yer alan Tufan, Âd ve Semûd halklarının yok oluşu, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Meryem gibi eski peygamberlerle ilgili öykülerin işlenmesi aynı öyküleri içeren Kur'an-ı Kerim'le ortak bir yön taşıdığı söylenebilir. Fakat yukarıda verilen örnekler gibi Kur'an'da ve Ümeyye'nin şiirlerinde geçen bu ortak öykülerin değiştiği noktalar arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Aynı başlık altında değerlendirilebilecek bu öyküler, iki metinde farklı konu ve ayrıntılar içermektedir. Özellikle yukarıda sunduğumuz iki Hz. Meryem öyküsü temasında bu durum oldukça belirgindir.

Ümeyye ile ilgili anlatılarda Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini okumuş olduğu bilgisi kaynakların ittifakıyla sabittir. Dolayısıyla bu ortak temaların kaynağı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı içine alan monoteist gelenek ve semitik kültürdür. Yani Kur'an yalnızca Ümeyye'nin şiirleriyle ortak temalara sahip değildir; Tevrat, İncil gibi kanonik metinlerle de benzerlikler taşıdığı bilinmektedir. Hatta Kur'an ve Ümeyye'nin şiirleri Haggada ve Midraş Rabbah gibi apokrif metinlerle de ortak temalar içerebilir. Ancak bu tür bağlantılar daha kapsamlı ve karşılaştırmalı araştırmalara ihtiyaç duymaktadır (Makin, s. 181; Von Tilman Seidensticker, s. 40).

Söylem benzerliği açısından baktığımızda aynı sözcüklerin, örneklerin hatta kalıpların Kur'an'da ve Ümeyye'nin şiirlerinde geçmesi olağan bir durumdur. Ancak bu benzerliklerde yola çıkarak Tekin (2024) ve Huart (1903) gibi araştırmacıların Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an'ın kaynaklarından olduğuna ilişkin hipotezler üretmeleri doğru değildir. Çünkü Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an hem çağdaştır hem de Hz. Muhammed'le Ümeyye neredeyse aynı zaman dilimlerinde yaşamıştır. Çağdaş olan iki söylemin benzerlikler taşıması son derece olağandır.

Bu noktada Ümeyye'nin Allah'ı takdis ve tespih etme, hamd gibi temalarında ve dua formuyla söylediklerinde Kur'an ifadeleriyle örtüşen kullanımlar sergilediğini söylememiz gerekir. Fakat Ümeyye'nin bu tür şiirlerinin kurgusu ve söylemsel gücü genel olarak inanç içerikli şiirlerinde görüleceği gibi zayıftır. İnanç içerikli şiirlerini, yeni öğrendiği inanç ya da düşünceleri zorlama bir üslupla söylediği izlenimi vermektedir. Yine de iki noktada Kur'an-ı Kerim'le benzer bir tema ya da atmosfer taşıdığı söylenebilir. Bu benzerliklerden biri 10 beyitten oluşan bir şiir parçasının ilk beytinde göze çarpmaktadır.

الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صببحنا ربي ومسانا

Hamdolsun bizim için sabahı ve akşamı getiren Allah'a

Rabbim sabahı ve akşamı etmemi sağla hayırla

(el-Hadîsî, s. 289)

Söz konusu beytin söylem gücü açısından olmasa da seçilen sözcükler ve anlam açısından aşağıdaki ayetleri çağrıştırdığı söylenebilir:

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ

وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ

Siz akşamı ederken de sabahı getirirken de Allah'ın şanı yücedir

Gece olurken ve siz öğleyi getirirken de hamt ona aittir

(Kur'an-ı Kerim, Rûm Suresi, 30/17-18)

Bu benzerliği ifade ederken belirtmemiz gereken konu Ümeyye'nin şiirinin devamındaki temalarla Rum Suresi'nin ayetlerden sonraki içeriğinin bütünüyle farklı olduğudur. Dolayısıyla benzer bir ifade içerdiği düşünülen şiirle Kur'an suresi arasında bağlamsal bir ortaklık da yoktur. Saptadığımız diğer bir benzerlik Ümeyye'nin Allah'ın ışığını betimlediği şu beyitleridir:

لك الحمدُ والنعماءُ والملُكُ ربنا فلا شيء أعلى منك مجداً وأمجداً

Hamd sanadır, iyilikler sende ve bu saltanat senin

Hiçbir şey üstüne çıkamaz ululuk ve görkeminin

مليكٌ على عرش السماء مُهيمٌ لِعزته تعنو الوجوه وتسجدُ

Bir egemen kraldır gök tahtının üstünde

Boyun eğer yüzler yüceliğine ve kapanır secdeye

وأنهارُ نورٍ حوله تتوقدُ عليه حجابُ النورِ والنورُ حوله

Çevresi ışıktır ve ışıktan bir perde vardır üzerinde

Işıktan ırmaklar parlamaktadır çevresinde

فلا بصر يسمو إليه بطرفه ودون حجاب النور خلق مؤيدُ

Yükseltemez hiç kimse bakışlarını ona

Güçlü varlıklar vardır ışık perdesinden altta

(el-Hadîsî, s. 171-172)

Bu dizeler Ümeyye'nin 52 beyitten oluşan uzunca bir şiirinin ilk dört beytidir. Söylem açısından inanç içerikli şiirlerinin en güçlüsü ve en ritmiği sayılabilir. Fakat şiir başlangıç itibariyle böyledir, ilerleyen beyitlerde ritim ve söylem gücünün düştüğü görülmektedir.

Ümeyye'nin dua ve tespih formunda söylediği şiirlerin söylem ve sözcük seçimi açısından genel olarak Kur'an ifadelerini çağrıştırdığı fakat söylem gücü açısından daha zayıf olduğu söylenebilir. Yukardaki şiirin üçüncü ve dördüncü beyitlerindeki ifadelerin atmosfer olarak Nur suresinde geçen aşağıdaki ayeti anımsattığı düşünülebilir:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِ نَارِ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

(Kur'an-ı Kerim, Nur Suresi, 24/35)

Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, her şeyi bilir.

Burada olabilecek benzerliğin yalnızca şiir ve ayetten yansıyan atmosfer olduğunu söylememiz gerekir. Genel olarak sözcüksel ve ifadesel benzerliğin olmadığı açıkça görülmektedir.

Bütün bu aktarılan bilgilerden sonra kısa bir değerlendirme yapacak olursak öncelikle Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an'a benzerliğinin büyük hipotezler üretilebilecek düzeyde olmadığını söyleyebiliriz. Özellikle Hz. Muhammed'in Kur'an'ı Ümeyye'nin ya da başka şiirlerden esinlenerek ve alıntı yaparak oluşturduğu yöndeki varsayımlar oldukça dayanaksız, temelsiz ve subjektif değerlendirmelerin ötesinde değildir.

Genel olarak Cahiliye şiiri özelde Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirleriyle Kur'an-ı Kerim'de ortak temaların, sözcüksel ve kullanımsal benzerliklerin olması doğal bir durumdur. Bunun temel nedeni söz konusu şiirlerin söylendiği dönemle Kur'an'ın nazil olduğu dönemin yaklaşık 120 yıllık bir süreci kapsayan aynı tarihsel ve kültürel bağlama denk gelmesidir. Şiirler aynı kültürün içinde söylenmiş, Kur'an metni aynı kültür ortamında oluşmuştur; eski kutsal metinler de aynı semitik gelenek içerisindedir.

Bu doğal durumu bir esinlenme ya da alıntılanma yönünde kesin bir yargıya dönüştürmek doğru değildir. Bu bakımdan aynı döneme ait aynı fasih kent dilinin kullanılmış olmasını bir yana bırakırsak Ümeyye'nin şiirleri ve Kur'an arasındaki benzerliğe ilişkin söylenebilecek en geçerli ortak özelliğin "atmosfer" olduğunu söyleyebiliriz. Bunun anlamı Ümeyye'nin şiirlerinin genel anlamda inançsal bir atmosfere sahip olması ve bu yönüyle Kur'an'ın özellikle Mekki surelerinin çağrıştırdığı anlamlar ve yarattığı atmosferle benzerlik taşımasıdır.

3. BÖLÜM

ÜMEYYE BİN EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE METAFİZİK

3.1. Metafizik Kavramına Genel Bir Bakış

Metafizik kavramının gerçekte felsefe literatürüne bir yayıncılık terimi olarak katıldığı bilinmektedir. Bu terimi tarihte ilk kez kullanan isim ünlü filozof Aristoteles'in yapıtlarını M.Ö. 60 yılında tasnif eden ve ilk editörlerinden biri olan Rodoslu Andronikos olmuştur (Çıvgın, 2018, s. 22). Meta terimi Yunancada "sonra" ya da "ötesinde" anlamına gelen bir sözcüktür. Aristoteles önce doğabilimlerini incelediği "Fizik" adlı eserini yazmış ardından kendisinin "İlk Felsefe" olarak adlandırdığı varlığı konu edinen eserini kaleme almıştır. Androkinos tasnif işlemi yaparken "İlk Felsefe" içerikli esere "Fizik" ten sonra yazılan eser anlamında "Metafizik" adını vermiştir (Taşdelen, 2011, s. 44). Oysa Aristoteles'in bu kitabında günümüzde yaygın olarak anlaşıldığı anlamda "doğa ötesi" ya da "fizikötesi"ni konu etmediği, teolojik varlıklara ve önermelere yer vermediği varlığı yalnızca var olması bakımından bir ontoloji olarak ele aldığı bilinmektedir (Kutluer, 2004, s. 399). Gerçekte filozofun "İlk Felsefe" olarak nitelediği bu çalışmasında doğa üzerinde yaptığı gözlem, inceleme ve düşünüş etkinlikleri sonucunda öncelikle varlığın başlangıcıyla ilgili varsayımlar geliştirmeye çalışmış evrenin yani maddenin ezeli olduğunu ileri sürmüştür. Fakat varlığın başlangıçta durağan olduğu kabulüyle teolojik anlamda tanrı kavramına karşılık gelen "ilk devindirici" adını verdiği bir gücün verdiği hareketle işlemeye başladığı varsayımını geliştirmiştir. Ona göre evrendeki her şey ilk devindirici ilkenin etkisiyle işlemektedir. (Aristoteles, 2012, s. 117).

Öte yandan Aristoteles kitabında tümevarımsal bir düşünme etkinliğiyle ürettiği "ilk devindirici" ilke varsayımı üzerinden değişime ve bozulmaya uğraması açısından varlıkları kategorize etmeye çalışmıştır. Aristoteles'in çalışmasının göze çarpan diğer bir özelliği önermelerinin teolojik olmaması ya da doğaüstü varlıklara dair inançların ön kabulleriyle şekillenmemiş olmasıdır. Bu bağlamda çalışmasında olabildiğince seküler bir dil kullandığı, önemlerinin profan olmasına özen gösterdiği söylenebilir.

Metafizik kavramının "doğaötesi" anlamı kazanması sonraki dönemlere rastlar. Terimi bu anlamıyla ilk kez kullanan miladi 205-207 yılları arasında yaşadığı bilinen düşünür Plotinos olmuştur. Filozofun geliştirdiği varlık kategorilerine göre fiziksel doğa varlığının en alt katmanını oluşturmaktadır. Çünkü doğaya ilişkin edindiğimiz bilgiler duylara dayandığı için yanıltıcı olma riski taşımaktadır. Duyuların yanıltıcı olabilme olasılığından yola çıkarak Plotinos duyların ve doğanın ötesinde doğada var olanlardan daha üstün varlıkların olabileceği sonucuna ulaşır (Ketenci, 2005, s. 93).

Plotinos'un geliştirdiği metafiziğe göre Tanrı artık Aristoteles'in varlık anlayışındaki gibi "devindirici" bir ilke değil bir "var edici" yani yaratıcı bir ilkedir. Filozof oluş ve bozuluş

sürecinde olan doğayı var eden gücün var ettiği varlığın özelliklerini taşımayacağını ileri sürerek Tanrıyı yarattıklarının bütün niteliklerinden tenzih etmiştir (Türker, 2020, s. 22). Plotinos'un ulaştığı bu sonuç bir ön kabul olarak bütün Orta Çağ boyunca pek çok Hristiyan, Yahudi ve İslam filozofuna esin kaynağı olacak ve varlık üzerindeki düşüncelerini üretmede katkı sağlayacaktır. Nitekim Kindî ve Farabî gibi önde gelen İslam filozoflarının düşüncelerinde Aristoteles'in ilkesinden hareket ettikleri görülse de varlıkların kategorizasyonunda Plotinos'un "doğanın ötesinde olan üstün varlıklar" teorisini esas aldıkları görülür. Bu bağlamda Müslüman filozofların eserlerinde metafizik konusu Aristotelesçi bir yaklaşımla *İlk Felsefe / el-felsefetu'l-ülâ* başlığı altında incelenmesinin yanında, *İlmu'l-İlâh* ya da *İlmu'l-İlâhiyyât* (Teoloji) ve *Mâ Ba'de't-tabîa* (Doğaötesi) gibi terimlerle karşılandığı bilinmektedir (Kutluer, s. 399).

Gerçekte varlığın kökenine ilişkin filozoflarca yürütülen düşünme etkinliklerinin kökleri Aristoteles'ten önceki düşünörlere dek uzanmaktadır. Aristoteles öncesinde Pisagor, Sokrates ve Platon gibi filozoflar da varlık konusunda değerdendirmelerde bulunmuş, duyuvarın ötesinde kalan bir evrenin varlığını kabul ederek bu evreni açıklamak için varsayımlar üretip görüşler ileri sürmüşlerdir (Balci, 2016, s. 18). Bu konuda göröngöler dünyası olarak değerdendirdiğı fiziksel evrenin ötesinde başka bir evrenin var olduğunu ciddi bir biçimde dile getiren filozof Platon olmuştur. Platon'un oluşturduğı varlık kategorisine göre evreni yaratan güç göröngöler dünyasının ötesinde form olarak başka bir gerçek evren yaratmıştır. Söz konusu evrene ideler dünyası adı veren Platon'a göre görünen evren ideler evreninin bir yansımasıdır. Platon bu düşüncesini ünlü mağara metaforuyla temellendirmiştir. Platon'a göre söz ettiği ideler evreninin gerçekliğine ulaşabilmek için ruhsal ve düşünsel bir arınma gerekmektedir.

Metafizik teriminin anlamını "görünmeyen varlıkların bilgisi" anlayışına çeviren Plotinos'un bu bağlamdaki düşüncelerini Aristoteles'in varlık kategorilerinden hareketle geliştirmiştir. Bununla birlikte, doğanın ötesindeki evrenin gerçekliğine ulaşmak için arınma yöntemini de yadsımadığı, bir yöntem olarak arınmanın insanı maddeye bağımlı olmaktan kurtardığı görüşünü benimsediğı görülür. Böylece Plotinos'un Aristoteles ve Platon metafiziğini uzlaştırma çabası içerisinde girdiğı görülür (Türker, s. 22).

Orta Çağ felsefesinde metafiziğın Plotinos'un düşüncelerinin etkisiyle tam anlamıyla tanrı merkezli bir anlayışa dönüştüğü görülür. Bu süreçte "doğanın ötesinde üstün varlıkların" olduğu kabulünden yola çıkan düşünörlerin düşünüş etkinliklerinde önceliğı Tanrı'nın varlığını ispat etme ve sıfatlarını açıklamaya verdiğı göze çarpmaktadır. Doğada yaşanan olayları da varlığını ispat ettikleri ve sıfatlarını betimledikleri Tanrı'nın etkisiyle açıklamaya çalışmışlardır. Bu anlayışta metafizik evren bir bakıma tanrısal alanı simgelerken Aristoteles'in bir ontoloji oluşturma adına kurduğı disiplin neredeyse teolojik bir sisteme dönüşür. Bu dizgede Tanrı'nın dışındaki her varlığın betimlenişi Tanrı'ya göre olmuş, varlık içindeki varlıkların durumu Tanrı'nın varlığına göre konumlandırılmıştır (Şulul, 2003, s. 62).

Yeni Çağ'a gelindiğinde Rönesans hareketlerinin etkisiyle bilimler tek tek kurumsallaşmaya başlar, bununla birlikte metafizik düşünceyle bilim disiplinleri arasında sert tartışmalar yaşandığı göze çarpar. Bu bağlamda metafiziğin filozoflarca Tanrı'nın varlığını ispat, sıfatlarını açıklama etkinliğinden yavaş yavaş uzaklaştırılıp fiziğin yanında varlığı inceleyen bir doğa bilimi kimliğine büründürülmeye çalışıldığı görülür. Bu anlayışı benimseyenlerin başında Francis Bacon gelmektedir. Bacon'a göre fizik maddeyi ve devinim nedenlerini araştırırken, metafizik maddenin formunu ve varlık amacını araştıran bir disiplindir (Düzgün, 2003, s. 67).

Gerçekte Bacon'un bu yaklaşımının temelinde metafiziği "var olanın ötesini" araştıran bir disiplin olmaktan çıkararak teolojiyle bağlantısını kesme isteği olduğu söylenebilir. Çünkü artık Yeni Çağ'da deneye, deneyime ve somut bilgiye dayalı bilim anlayışı gelişmeye başlamış görünmeyen varlıkların bilgisi kimliğindeki metafizik için doğayla özdeş bir temellendirme gereksinimi ortaya çıkmaya başlamıştır. Fakat aynı dönemde metafiziği Tanrı ve evren ilişkisini açıklama girişimi olarak değerlendiren filozoflar da bulunmaktaydı. Descartes bu eğilimi gösteren filozofların başında gelir. Yeni Çağ aydınlanmasındaki büyük tartışmaların arkasından yeni bir matematik bilimi oluşmuş ve buna bağlı olarak metafiziğin matematiksel bir doğa bilimi olarak yeniden inşa edilmeye çalışıldığı görülmüştür. Bu yeni metafizik anlayışına göre evrende bulunan yasalar hem gökyüzünde hem de yeryüzünde aynıdır. Bütün hareketler tamamen matematiksel terimlerle ve mekanik yasalara göre tanımlanabilir veya açıklanabilir. Ancak bu dönemde tanrısal açıklamaların ve teolojinin baskın olduğu eski metafizik yaklaşımlarının da varlığını sürdürdüğü görülür (Şulul, s. 63).

Modern döneme gelindiğinde doğa bilimlerinin gelişmesi ve buna bağlı olarak insanın doğa üzerindeki egemenliğinin artması nedeniyle metafizik düşünüş biçiminde büyük bir kırılmanın yaşandığı söylenebilir. Bu kırılma gerçekte olağan sayılabilecek bir gelişmedir. Çünkü fiziksel yani doğa içi bilgilerin artması ve bu anlamda eskiye oranla zengin bir epistemolojinin oluşması metafizik düşünüş biçiminin alanını doğal bir biçimde daraltmıştır. Doğanın işleyişine ve varlığın mahiyetine ilişkin gözlemlenebilir yasalar ve nedenler keşfedildikçe yani varlık konusunda bilinmeyenlerin sayısı düştükçe, bilinmezlikler konusunda rasyonel çıkarımlara dayalı düşünüş biçimi olarak da değerlendirilebilecek metafizik düşüncenin verilerinin azalması olağandır.

Bu bağlamda Modern Çağ filozoflarınca metafizik düşünceye ağır eleştiriler getirilmiştir. Örneğin Martin Heidegger (1889-1976) metafiziği insanlık tarihinde uzun süren verimsiz bir düşünüş biçimi olarak değerlendirmiş ve insanlığın bu düşünüş biçimini aşması gerektiğini söylemiştir. Ona göre metafiziğin aşılması aydınlanmanın ön koşulu niteliğindedir (Düzgün, s. 61). Öte yandan Immanuel Kant gibi metafiziğin etik bir içerikle gerekli olduğunu savunan filozoflar olsa da Auguste Comte gibi pozitivist düşünürlerce metafiziğin bütünüyle bilimle çeliştiği öne sürülmüş ve metafiziğin reddedilmesi eğilimleri de ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2020, s. 44).

Bu noktada bir yayıncılık icadı olarak ortaya çıkan Metafizik kavramı ve disiplininin tarihsel seyri özetlenecek olursa doğa olaylarının görünmeyen nedenleri ve varlığın bilinmeyen yönünü çıkarsama biçiminde başlayan bu düşünüş etkinliğinin Antikçağ Yunan filozoflarınca geliştirilmeye çalışıldığı, özellikle Aristoteles tarafından rasyonel bir zemine yerleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Fakat bu kavrama günümüzde yaygın olarak anlaşıldığı biçimiyle “görünmeyen evren tasarımı, görünmeyen varlıkların bilgisi ve kategorizasyonu” anlamı katan filozof Plotinos olmuştur. Plotinos’tan sonra metafizik bilgi ve metafizik evren uzun süre fiziksel evreni açıklama işlevi gördüyse de Yeni Çağda doğa bilimlerinin gelişmesiyle değer yitimine uğrayarak Modern Çağ’da reddedilme aşamasına geldiği görülmektedir. Yine de kavram olarak metafizik günümüzde sıklıkla kullanılmakta “görünmeyen evren ve varlıkların bilgisi” “görünen ve yaşanan olayların arka planı” “olay ve durumların görünmeyen nedeni” “sözlerin ve yapıtları üreten arka plandaki düşünce ve ilke” gibi anlamlar içermektedir. Yani kavramın yaygın olarak kullanılan anlamlarında Plotinos’un yüklediği içerik hala devam etmektedir. Nitekim dilimizde bile ontolojik bir etkinlikten ziyade metafizik kavramı doğaötesini yani aşkın olanı ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır (<https://sozluk.gov.tr>). Çalışmamızda metafizik kavramı Plotinos’un yüklediği “görünmeyen varlıkların bilgisi ve görünmeyen evren” anlamında değerlendirilecektir.

3.2. Görünmeyen Evren ve Görünmeyen Varlıkların Bilgisi Olarak Metafizik

Görünmeyen varlıkların ve görünmeyen evren anlamındaki metafizik düşünce etkinliğinin insanlık tarihiyle yaşıt olduğu pek çok düşünür tarafından kabul edilen ve vurgulanan bir gerçektir. Nitekim metafiziğin kurucusu olarak değerlendirilen Aristoteles varlık konusunda çözümler yapma, varlıkların kategorilerine ve niteliklerine ilişkin varsayımlar üretme ve ontolojik ilkeler saptama etkinliğine “İlk Felsefe” adını vermekle (Düzgün, s. 66) metafizik düşüncenin kökenine ilişkin önemli bir ipucu verdiği söylenebilir. Yani Aristoteles’in isimlendirmesinden yola çıkılarak doğada yaşayan insanın doğa, kendi varlığı ve bütüncül bir varlık olarak evren üzerindeki tefekkürü insanın ilk düşünüş etkinliklerinden biri olmuştur. İngiliz düşünür ve tarihçi Robin George Collingwood’un metafizik hakkında “belli bir dönemde yaşayan insanların temel inançlarını ve bu inanışların köklerini bulmak için girişilen bir araştırma hem de başka dönemlerde yaşayan insanların temel aldıkları mutlak ön kabullerin nasıl başka bir dizi varsayıma dönüştüğünü inceleyen bir etkinlik” (Uygun, 2021, s. 630) değerlendirmesini yapması görünmeyenlerin bilgisi anlamında metafiziğin insanın doğa ve evren üzerindeki ilk düşünüş etkinliklerinden biri olduğu varsayımını desteklemektedir. Bu, insanın doğa olayları ve evren konusunda deneyimleyebildiği durumları bilgisi ve birikimi kapsamına dahil ettiğini, deneyimlemediği alanlar konusunda varsayımlar ve inançlar üretmek varlığı anlamaya, varlık içerisinde kendini konumlandırmaya çalıştığını göstermektedir.

Metafiziği tarihsel bir düşünüş etkinliği olarak gören Collingwood’un yaklaşımından (Uygun, 2021, s. 630) hareketle insanların tarihin her döneminde doğayı, evreni ve varlığı anlama ve

anlamlandırma çabasıyla deneyim ve birikimleri çerçevesinde değişik inançlar ve varsayımlar ürettiği söylenebilir. Zaman içerisinde insanların bilgi ve deneyimleri arttıkça ürettikleri inanç ve varsayımlar da değişmiş, kimi inanışlar bütünüyle ortadan kalkmıştır. Öyle ki bir dönemde kabul gören inanışlar, daha sonraki dönemlerde masal ya da hurafe olarak değerlendirilmiştir. Örneğin dünya için yaşam kaynağı olan güneşe eski toplumlarda ilk düşünüş aşamalarında tanrı olarak tapındığı bilinmektedir. Fakat zaman içerisinde bu inanca sahip insanların doğa üzerindeki bilgi ve deneyimleri arttıkça öncelikle güneş başka bir tanrının gücünün göstergesi mahiyetinde kutsal bir varlık olarak değerlendirilmiş, yine insan bilgisinin artmasıyla belli yasalara göre varlığını sürdüren bir gök cismi olduğu anlaşıldıktan sonra kutsiyetini yitirmiştir. Bu bağlamda insanların metafizik bir düşünüşle ürettiği inanç ve varsayımların bilgi ve deneyimlerinin artmasıyla azaldığı söylenebilir. el-Câbirî, insanların daha az bilgi ve deneyime dayalı olarak yürüttükleri düşünüş ve inanış biçimini terkedilmiş düşünüş biçimi anlamında “Atıl Akıl” olarak kavramlaştırmıştır. (2001/b, s. 185).

Genel anlamda insanın yetileri, yetenekleri, bilişsel, ruhsal ve karakteristik özellikleri konusunda düşünen, araştırma yapan bilim insanı ve filozofların insanı akıl sahibi, düşünen ve konuşan bir canlı olarak tanımladıkları bilinen bir gerçektir. Olayların ve durumların arkasında neden arama, yaşadığı olayları ve karşılaştığı durumları mantıklı bir nedene bağlama düşüncesi insan aklının en temel çalışma ilkelerinden birisidir (Bal, 2017/a, s. 55). Deneyimlediği olay ve durumları nedene bağlamaya dönük zihinsel girişimleri insanların yaşadığı dönemin birikimlerine göre olduğu bilinmektedir. Yani insanlar her dönemde yaşadıkları doğayı ve evreni bilgi birikimlerinin çerçevesinde yorumlamış düşünce sınırlarına göre anlamlandırmıştır. Örneğin rüzgârın oluşum yasasına ilişkin bilgilerinin az olduğu ya da olmadığı dönemlerde insanlar bu hava akışının arkasında üfleyen bir gücün olduğu varsayımını üretmişlerdir. Söz konusu üfleyici güç insan yaşantısına kimi zaman zarar verdiği için bu gücü teskin etmek adına birtakım ritüeller de geliştirmişlerdir. Yunan Mitolojisindeki Aiolos, Kadim Mısır inanışlarındaki Amun, Sümer kültüründeki Enlil gibi rüzgâr tanrılarını yaratan ana fikrin bu olduğu söylenebilir. Günümüz insanının bilinç düzeyine göre rüzgârı anlamlandırmak için insanlarca oluşturulan bu varsayım ve inanç akıldışı ve saçma bulunabilir, fakat oluştuğu dönemdeki insanların rüzgâr gibi bir doğa olayının oluşmasını geçici olsa da açıklamış sayılır. Pek çok insanın uzun zaman rüzgâr tanrılarının varlığını kabul ettiği ve yaşantılarını bu kabule göre biçimlendirdiği bilindiğine göre söz konusu inancın başka bir bilinç düzeyine erişinceye dek insanları ikna ettiği söylenebilir. Bu bağlamda insanlık tarihinde üretilen hiçbir varsayım, geliştirilen hiçbir inanç günümüz ölçütlerince boş bile olsalar değersiz sayılmamalıdır. Çünkü bütün inançların oluşmasında oluştuğu dönemin bilinç düzeyi içerisinde mutlaka mantıklı bir gerekçesinin olduğu belirgindir. Eski inançlar somut bir gerçekliğe gönderme yapmasalar da dönemine ve üretildiği topluma göre sosyal ve işlevsel bir rol oynamışlardır.

İnsanın yaşadığı doğada verdiği yaşam mücadelesi, doğaya egemen olma isteği tarihin en eski çağlarından bu yana onu sürekli bir düşünüş etkinliği içerisine girdirmiştir. İlk çağlardan

itibaren insanlar, bilgi birikimlerinin yetersizliği nedeniyle doğada henüz nedenini ve yasasını kavrayamadıkları olayları açıklayabilmek amacıyla ulaşamadıkları gökyüzündeki hareket ve değişiklikleri anlamlandırabilmek için bu olguların arkasında göremedikleri ve denetleyemedikleri üstün güçlerin olduğuna inanmışlardır. Zira insanlık tarihi üzerine yapılan araştırmalarda tarih boyunca insanların değişik üstün güç ve güçlerin varlığına inandıkları inançlarını, düşüncelerini, tavır ve davranışlarını bu üstün güçlere göre belirledikleri görülmüştür (Gündüz, 1998, s. 15).

Freud (2014) *Totem ve Tabu* adlı çalışmasında eski insanların doğanın yarar ve zarar getiren yönlerinden hareketle iyilik ve kötülük yapabilen görünmeyen varlıklarla dolu olduğuna inandıklarını belirtmiştir (s. 106). Ancak Freud insanların bu tür inançları salt spekülasyon bilgi gereksiniminden dolayı ürettiği yönündeki düşünceleri kabul etmez. Ona göre bu tür varlıklara olan inanışlar üretildiği dönem ve toplumun bilinç düzeyine göre gerekçeli birer açıklama niteliğindedir ve insan yaşamı boyunca doğaya egemen olmak için yoğun bir emek harcadığı gibi doğaüstü olarak inandığı dünyaya da egemen olmak için değişik yöntemler geliştirmiştir. Amacı kontrol edemediği üstün güçlerin desteğini alarak bir nevi onlara egemen olmaktır (s. 108). Freud bu konuda yukarıda güneşin tanrısallığını yitirme sürecine ilişkin verilen örneğe benzer bir biçimde insanların eski dönemde yağmuru yağdıran üstün güçleri ikna etmek için öncelikle yağmura benzeyen hareketler içeren ritüeller yaptığını, zamanla yağmur yağdırmaları için azizlere sığınıp tapınaklara gittiğini, son aşamada ise yağmurun nasıl yağdığını anlamak için nedenleri araştırdığını söylemiştir (s. 112).

Freud'un ve Gündüz'ün saptamalarından yola çıkarak eski insanların bilgi düzeyinin günümüze oranla sınırlı olması nedeniyle doğa olaylarının arkasındaki nedenlere vakıf olamadıklarından, gökyüzü ve uzayı somut araştırmalarla inceleyemediklerinden doğayı görülmeyen üstün varlıklarla dolu olarak tasarladıkları anlaşılmaktadır. Diğer yandan yeryüzünde yaşayan eski insan için ulaşılmaz olan gökyüzünün de söz konusu görülmeyen varlıkların mekânı olduğu düşüncesi başta Ortadoğu kadim inanışları olmak üzere pek çok kültürde göze çarpan bir anlayıştır. Dolayısıyla eski insanlar katında gökyüzü doğanın bir uzantısı olmakla birlikte aynı zamanda aşkınlığı ve kutsallığı simgeleyen bir alan olarak değerlendirilmiştir (Tayfur, 2017, s. 35).

Eski insanların doğanın bilinmeyen güçlerini görünmeyen varlıklarla ilişkilendirerek ulaştıkları sonuçlara bağlı olarak geliştirdikleri inançlara bakılınca görünen ve görünmeyen niteliğinde düalist bir varlık tasarımı oluşturdukları anlaşılmaktadır. Bu varlık tasarımına göre insanlar kendi varlıklarını konumlandırmışlardır. Kendi varlıklarını konumlandırma düşüncesinin insanları hem kendi geldikleri kaynağa hem de doğayı ve evreni oluşturan kaynağa ilişkin bir arayışa sürüklediği görülür. Söz konusu arayışın sonuçlarının toplumdaki ilk kökensel açıklamalar sayılabilecek yaratılış ve türeyiş mitleri olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu mitler evrenin oluşumunu ve insanın varoluş serüvenini açıklayan kutsal öyküler niteliğindedir (Kramer, 2014, s. 66). Fakat bu noktada insanların ürettiği yaratılış ve

türeyiş mitlerinin salt öykü üretmek ya da doğanın ve insanın kökenine ilişkin varsayım geliştirmek amacıyla ortaya çıktığı düşünülmemelidir. Çünkü insan akıllı ve konuşan bir canlı olmasının yanında yaşamını topluluk ya da toplum formunda sürdürmüş sosyal bir canlıdır. Dolayısıyla toplumların mitolojisinde var olan yaratılış ve türeyiş mitlerinin öyküselliklerinden ziyade toplumsal bir işlev gördüğü söylenebilir. Ortak yaratılış ve türeyiş öyküleri tarihin bir döneminde bir araya gelmiş, toplum ya da topluluk oluşturmuş insanların bir arada en az sorunla yaşamalarını sağlamak için hepsinin kökenini ortak bir noktadan başlatmak gibi bir işlevinin olduğu belirgindir. Yani yaratılış ve türeyiş öyküleri insanların bir arada yaşama etkinliğini ortak bir kaynak ya da kökene bağlamak gibi önemli bir rolü vardır. Diğer yandan eski insanları bir arada tutacak ortak bir kökeni simgeleyen güçlü değerlerin toplumların yaşamında doğal bir biçimde ortaya çıktığı görülür. Bu değerler, modern dönemdeki ulus, devlet, bayrak, vatan ve tarih gibi seküler ve profan ortak paydaların aksine doğaötesine ve aşkın güçlere dayalı olmuştur. Bir toplumu oluşturan bireyler için eski dönemlerde ortak kökeni, ortak iyiyi ve ortak sonu simgeleyen en güçlü değer tüm zamanlarda yaratıcı ilah inancı olmuştur. Yaratıcı ilah inancına sadece kurumsallaşmış dinlerin öğretisinde değil, ilkel sayılabilecek inanç sistemlerinde de rastlanması tanrı inancının insan açısından psikolojik ve sosyolojik önemini göstermektedir. Tanrı ortak kökeni temsil etmektedir, çünkü evreni ve insanı o yaratmıştır. Ortak iyiyi temsil etmektedir çünkü insanlara rızık o vermektedir. Ortak sonu temsil eder çünkü insanlar öldükten sonra onun huzuruna çıkıp iyilik ve kötülüklerine göre ödül ya da cezaya müstahak olacaklardır. Evreni yaratan bir tanrının varlığı inancı insanların doğa ve evren üzerinde yaptıkları düşünüş etkinliği sonucunda ulaştıkları mantıklı bir çıkarım olduğunu söylemek gerekir (Bal, 2017/a, s. 55).

Evreni ve insanı var eden tanrı inancı toplumların kendilerinin tanımlamasında, insanların dünya yaşamını anlamlandırmasında önemli bir çıkış noktasıdır. Hatta eski dünyada bir toplumu oluşturan temel değer tanrı inancı olduğu dahi söylenebilir. Nitekim varlık üzerine düşünen birçok filozofun Tanrı'yı "zorunlu varlık" kategorisinde değerlendirmesi bu düşüncenin bir yansımasıdır. Kadim Süryanî düşüncesinde bile Tanrı "varlığı zorunlu olan daimî olup yok olmayan varlık" olarak tanımlanmıştır (Doru, 2016, s. 33). Aşkın bir değer olarak tanrı inancı, toplumlarda bireylerin birbirlerine kötülük yapmalarını engelleme konusunda büyük bir işlev görmüş ve görmeye devam etmektedir. Eski toplumlarda evren tasarımının daha çok yaratıcı ilah inancı üzerine kurulduğu görülür. Zira insanlar aşkın bir güç olarak tanrıya inanırken onun niteliklerini ve egemenliğinin boyutlarını da anlamak istemişlerdir. Doğaötesi görünmeyen bir varlık olarak düşünülse de bu üstün güçle bir olmak ya da onun gücünü yaşamlarında hissetmek için insanlar yaratıcı ilahlarının temsil ve heykellerini yapıp önünde saygıyla eğilmiştir (Eryiğit, 2022, s. 20).

İnsanlar yaratıcı ilahın egemenliğini anlayabilmek için doğayı ve duyuları aşan tanrısal boyut konusunda kendi doğal deneyimleri ve yaşam biçimleri çerçevesinde değişik varsayımlar ve inanışlar da geliştirmişlerdir. Aşkın olan tanrısal boyutu deneyimleme ve gözlemlene olanağı olmadığı için insanlar tanrısal alanı İslam düşüncesinde de ünlü olan "bilinmeyen bilene

kıyası” yöntemiyle açıklama girişimleri göstermişlerdir (Düzgün, s. 58). Bu yöntemle insanlar Tanrı'nın egemenliğini betimlemek için yeryüzündeki krallık modelini gökyüzü ve bütün varlığın yaratıcısı ve yöneticisi olarak düşündükleri göksel saltanata uyarladıkları görülür. Bu sistemde Tanrı bir kral konumundadır, tıpkı yeryüzündeki bir kralın vezirleri, yardımcıları ve askerleri olduğu gibi Tanrı'nın da elçileri ve askerleri vardır. Böyle bir inanç sisteminde insanlar varlığı açıklamak için göklerin egemeni yaratıcı Tanrı'dan başlayarak yeryüzüne ve insanlara doğru hiyerarşik varlıklar kategorisi geliştirmişlerdir. Nitekim eski Yunan, Sümer ve Mısır mitolojilerinde varlığın Zeus, Enlil ve Amun gibi evrenin yöneticisi olan bir kral konumundaki yaratıcı ilahlardan hareketle derecelendirildiği açıkça görülür. Bu varlık kategorizasyonunda, gökyüzünün aşkınlığın ve doğa ötesinin simgesi olarak görülmesinde eski insanlardaki yer merkezli evren düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir (Tayfur, s. 35). Öte yandan mitolojilerde yaratıcı ilaha ve onun yardımcıları olarak düşünülen diğer doğaötesi varlıklara insan davranışları ve nitelikleri verildiği de görülür. Örneğin Yunan kadim inancında baş tanrı Zeus'un insanların kaderiyle oyuncak gibi oynayan, dilediğine dilediği gücü veren, dilediğini tanrılık konumuna çıkararak, dilediğinden tanrısal güçleri geri alan ve evreni idare etmede adalet ilkesini hiç gözetmeyen bir kimlikte olduğunu görürüz. Hatta diğer tanrılarla etik olmayan anlaşmalar yapar, onları birbirleriyle savaştırır kimi zaman bir tanrıyı kimi zaman ötekini gücüyle destekler, kimi zaman diğer tanrılar ve insanlarla gayrimeşru ilişkiler kurar ve çocuklar edinir (Bal, 2017/b, s. 245). Bu yaklaşımın temel nedeni daha önce belirttiğimiz gibi insanların bilinmeyen durumları bilinene kıyas yöntemiyle doğaötesi olarak tasarladığı aşkın göksel krallığı yeryüzünde tanık olduğu krallıkların bilgisiyle anlamlandırma ve açıklama çabası olarak değerlendirilebilir.

Eski insanlar doğaötesi evrenden hareketle yaratıcı ilah inancı ekseninde oluşturdukları varlık tasarımına doğanın henüz anlamlandırmadıkları ve denetleyemedikleri güçlerinin arkasında olduğunu düşündükleri başka doğaötesi varlıkların bulunduğu inancını da eklemişlerdir. Bu şekilde oldukça karmaşık inanç sistemlerinin buna bağlı olarak çözümlemesi güç olan varlık tasarımlarının ortaya çıktığı görülür. Nitekim Freud (2014) eski insanların doğayı yarar ve zarar getiren görünmeyen varlıklarla dolu olduğuna inandıklarını, doğa olaylarının nedenlerini bu varlıklara bağladığını belirtmiş, bunu eski doğa felsefesi olarak değerlendirmiş ve garipsememiştir. Ona göre modern çağda bilimin gelişmesiyle doğaötesi bir varlık olarak değerlendirdiği ruh kavramının daralmasına karşın insanlar eski inançlarının etkisinden bütünüyle kurtulabilmiş değildir (s. 106).

Freud'un da değindiği gibi eski insanlar evreni görünmeyen güçlerin etkisi altında gördüklerinden zaman içerisinde yaratıcı ilah düşüncesinin yanına doğanın değişik türlerdeki deviniminden esinlenerek başka doğaötesi varlık inançlarını da eklemişler ve bu varlıkları yaratıcı ilahın göksel saltanatı içerisinde hiyerarşik bir biçimde konumlandırmışlardır. Böylece yaratıcı ilah inancının yanında alt tanrılar, yarı tanrılar, tanrıçalar, melekler, cinler, şeytanlar, periler gibi pek çok metafizik varlık inancının ortaya çıktığı görülür. Platon soyut bir düşünüş biçimiyle ideler dünyası kuramını oluştururken yaşadığı dönemdeki insanların metafizik evren

tasarımından hareket ettiği söylenebilir. Aristoteles'in metafizik evren tasarımı "İlk Felsefe" olarak değerlendirilmesi bu bağlamda oldukça önemlidir. Nitekim kitabında varlık tasarımı "İlk Felsefeyi" eleştirerek yapar. İlk Felsefenin eskiler tarafından söylene biçiminde sonrakilere nakledildiğini belirtir. Bu söylenceler içinde doğadaki devindirici güçlerin tanrıları ve doğayı tanrısal olanlar sarıp sarmaktaymış gibi algılandığını, eskilerin bu yöndeki kanılarının o döneme dek canlı kaldığını söyler (Aristoteles, s. 139). Aristoteles'in bu eleştirisinden sonra varlığı doğadaki oluş ve bozuluşu dikkate alarak, doğadan hareketle açıklamaya çalıştığı görülür. Düşünce etkinliğinin sonunda evrene ilk hareketi veren zorunlu bir "ilk devindiricinin" var olduğu sonucuna ulaşır (Aristoteles, s. 117). Yani doğadan hareketle Aristoteles varlığın ötesinde etkin bir gücün olduğunu çıkarır, bir bakıma monoteizmi açıkça dile getirmese de keşfeder. Aristoteles'in bu çabası düşünceyi ve inancı rasyonel bir zemine yerleştirme, söylencelerden arındırma girişimi olarak değerlendirilebilir.

Arap düşüncesinde doğaötesi varlık ve evren tasarımlarına denk gelen kavramın "gayb" sözcüğüyle ifade edildiği görülür (Balcı, 2016, s. 12). Arapça sözlüklerde "gizli olmak, görünmemek, gizlenmek, gözden kaybolmak, kaybolmak, uzaklaşmak" gibi anlamlara gelen "غاب" fiilinin mastarı olan (Lisânu'l-Arab, s. 3322) "gayb" sözcüğü terim olarak genel anlamda duyu alanına girmeyen, gözlerden gizli kalan her şeyi ve yaşanan olayların arka planındaki görünmeyen nedeni ifade etmektedir (Çelebi, 1996, s. 404). Gayb sözcüğü İslam düşüncesinde Allah'ın varlığını, metafizik âleme ilişkin anlatıları, melek, cin, şeytan gibi görünmeyen varlıkları ya da bir olayın bilinmeyen yönünü ifade etmek için kullanılırken İslam öncesi dönemde de benzer bir anlam taşıdığı görülür. Zira İslam öncesi Araplarda Allah'ı ve ölümden sonraki yaşamı kabul etmeyenler varsa da genel olarak putperestlerin evreni yaratan aşkın bir tanrıya inandıkları fakat onunla doğrudan iletişimi olanaksız buldukları için aracı formlara taptıkları bilinmektedir. Bu aracı formlar Allah'ın kızları olarak değerlendirdikleri meleklerden başlayarak cinler, kâhinler ve putlara kadar uzanır (Balcı, 2016, s. 19).

Kaynaklara yansıyan anlatılara göre İslam öncesi Araplarda yaşanan doğa olaylarının ya da kimi beşerî yeteneklerin açıklamasında gayb olarak isimlendirilen metafizik açıklamaların yoğun olduğu söylenebilir. Cahiliye Arapları evreni yaratan tek bir tanrıya inanmakla birlikte metafizik evren tasarımlarında Tanrı'nın yanında pek çok görünmeyen varlığın bulunduğu inanıyorlardı. Bu tür varlıkları ifade etmek üzere ruh, şeytan, cin, melek, gûl gibi isimler kullanmaktaydılar. Bu bağlamda gözle görülemeyen varlıkların dünyasına genel olarak "alemi ervah" yani ruhlar alemi denilmekte, bunlar da kötü ve iyi tabiatlı olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Kötü tabiatlı olanlara şeytan ve bazı cin türleri iyi tabiatlı olanlara da melek ve habis olmayan cinler dâhil edilmekteydi (Çelebi, s. 405). İslam öncesi dönemde metafizik alem inancının Araplarda çok güçlü olduğu söylenebilir zira metafizik evrenle temas kurduğuna inanılan, gaybten aldığı bilgilerle insanlara öğütler veren hastalıklarına şifa arayan pek çok kâhin, arraf ve büyücünün olduğu, bunların Araplar arasında büyük bir şöhret ve saygınlık kazandığı bilinmektedir. Hatta bir şairin etkili şiirler söyleyebilme becerisi bile Araplarca anormal karşılandığı şaire esin veren cin ya da şeytan gibi doğaüstü bir varlığın bulunduğu

inanılırdı (Ali, 2018/a, s. 72). Bu nedenledir ki inanmayanlar tarafından Hz. Peygamber'e Kur'an ayetlerini okuduğunda "mecnûn" denilmiştir.

Öte yandan Ortadoğu'nun tarih boyunca kâhinlik ve büyücülük etkinlikleri için verimli bir bölge olduğu bilinmektedir. Bu verimliliğin temelinde bölge insanlarınca doğaüstü varlıklara ve güçlere tarih boyunca güçlü bir biçimde inanılmasının yattığı belirgindir. Ezoterik anlatılar, gnostik bilgiler tarih boyunca bu bölgede insanlar arasında büyük ilgi görmüş, ezoterik anlatı ve gnostik bilgi sahipleri ve aktarıcıları taraftarlar toplamıştır. Bu durum Babilliler, Mısırlılar, Keldanlılar gibi kadim uygarlıklardan bu yana süregelmiştir. Bu bağlamda çevresi kadim kültürlerin mirasçısı olan toplumlarla çevrili olan Araplarda kâhinlik ve büyücülüğün yaygın olması oldukça doğaldır (el-Bustânî, 1952, s. 216). Bütün bunların yanında yarımada insanları üzerindeki Yahudilik ve Hristiyanlık etkisini unutmamak gerekir.

Cahiliye dönemi, inançsal, bilişsel, kültürel ve toplumsal bir değişim ve dönüşüm dönemi olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemin inancıyla ilgili olarak yapılan değerlendirmelerde bu dönemin çok inançlı bir süreç olarak kabul edilmesi araştırmacılar arasında başat bir görüş olmuştur (Yalar, s. 21; el-Bustânî, 2014, s. 24). Özellikle Yahudi ve Hristiyanlıktan olan etkilenimleriyle kadim putperest kültürlerinden getirdikleri inançları birleşince İslam öncesi Araplarda çok güçlü bir görünmeyen varlıklar inancı ve görünmeyen evren tasarımının olduğu söylenebilir. Bu sistemde Allah, melekler, ruhlar, cinler, şeytanlar ve öldükten sonraki yaşamla ilgili betimlemeler İslam öncesi dönemde Arap yarımadası insanının zihnini epeyce meşgul eden konular olduğu söylenebilir. Dinlerin metafizik unsurlardan hareketle insanlara bir varlık anlamlandırması sunduğu, bu varlık anlamlandırmasına göre oluşturduğu etik bir sisteme göre toplumları biçimlendirdiği pek çok araştırmacı tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu bağlamda dinin ne olduğuna ilişkin yaygın görüş insanın Tanrı, metafizik dünya ya da kutsala dönük duygu, düşünce ve davranışlarını ifade eden bir sistem olduğudur (Gündüz, s. 12). Bu bağlamda varlık ve evren tasarımını tek olan Allah inancından hareketle kuran İslam öğretisi ortaya çıktığı dönemde özellikle Allah'tan, meleklerden, cin ve şeytanlardan, ölümden sonraki yaşam betimlemelerinden söz ettiğinde muhatapları tarafından büyük bir garipsenmeyle karşılanmaması metafizik varlıklar ve evrenle ilgili inanışların İslam öncesi Araplarda yaygın ve güçlü olduğunun bir kanıtı olarak düşünülebilir. Özetle İslam öncesi dönemde Arapların kurumsallaşmış ve herkesi bağlayan sistematik bir dinleri olmasa da Allah, melekler, cinler, şeytanlar gibi görünmeyen varlıklara ve görünmeyen doğaötesi bir evrenin varlığına güçlü bir biçimde inandıklarını söylemek mümkündür.

3.3. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiileri ve Metafizik

Ümeyye bin Ebi's-Salt yaşadığı dönemin yaygın şiir konularını ve geleneksel şiir söyleme amaçlarını kullandığı şiirlerinin bulunduğunu fakat intikal eden şiirlerinde inanç ruhunun ağır bastığına çalışmanın önceki bölümlerinde değinilmişti. Şiirlerinin çoğunun unutulduğu konusundaki bilgileri de hesaba katarsak övme, övünme, ağıt ve yergi gibi dönemin geleneksel konularını işlediği pek çok şiiri zamanla kaybolmuş olabilir. Fakat bir o kadar inanç içerikli

şairinin de kaybolduğu düşünülebilir. Dindarlığı ve hikmetiyle ünlü bir şair olarak inanç içerikli şiirlerinin önemli bir bölümü aktarılmış da olabilir. Fakat ulaşan şiirlerinden ve kaynaklara yansıyan bilgilerden şairin yolculukları ve bilgi arayışı sonucunda büyük bir inançsal ve yaşantısal değişim geçirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Büyük olasılıkla Ümeyye'nin şairlik serüveni lirik ve pastoral betimlemelerin egemen olduğu, Cahiliye dönemi sadeliği ve düşünce sıklığının görüldüğu fakat söylem gücünün ve şiirsel ritmin yüksek olduğu şiirlerle başlamış, sonradan inanç ve felsefenin ağır bastığı düşünce açısından derinlikli fakat söylem ve kurgu açısından daha güçsüz şiirlerle bitmiştir.

Ümeyye'nin şiirleri üzerinde kapsamlı araştırmalardan birini yapan Power (1906) onu bir şair olmaktan ziyade bir monoteizm öğreticisi olarak değerlendirmiştir (s. 198). Bu durum şairin inanç içerikli şiirlerinde belirgindir. Bu bağlamda Ümeyye'nin yaşamının bir evresinden sonra şiir söyleme eylemini şairsel bir duygulanım sonucu ortaya çıkan edebi bir amaç olarak değil öğrendiği yeni bilgi ve inançları başka insanlara aktarmada bir araç olarak gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu nedenle Ümeyye'nin şiirleri bir şairin duygulanımından daha çok bir monoteizm misyonerinin mesajlarını yansıtmaktadır.

Ümeyye'nin gerek ticaret yolculukları gerekse diğer seyahatleri ve başka bölgelerdeki uzun ikametleri sırasında okuyarak ve duyarak çok fazla bilgi öğrendiği bunları şiir söylemi içerisinde bilmeyen insanlara aktardığı pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir (Kamenetzky, s. 52). İnanç ruhunun ağır bastığı şiirlerinde genel olarak insan, evren ve tanrı arasında inançsal ve etik bir bağ kurma amacı taşıdığı, insanları boş inançlardan vazgeçirmeyi ve monoteist inanç ilkelerini ruhlarına işlemeyi amaçladığı görülür (el-Mutayrî, s. 91). Power (1906)'a göre Ümeyye monoteizm temasını işlerken söylemini doğal fenomenlerin dindar bir bakış açısıyla yorumlanması üzerine bina etmiştir (s. 200). Bu doğrudur fakat intikal eden şiirlerinde Power'ın saptamasının tersinde de bir yol izlediği söylenebilir. Çünkü şairin şiirlerinde kurguladığı ve bir nevi propagandasını yaptığı metafizik bir evren söz konusudur. Bu metafizik evreni betimlerken yani inanç evrenini anlatırken doğal fenomenleri kullandığı benzetmelere başvurmuştur. Yani hem doğayı inancının kabulleriyle okumuş hem de inancını doğanın görünümünü örnekleyerek açıklamıştır.

Ümeyye ölümden sonraki yaşam temasını şiirlerinde sıklıkla kullanmış ve bu yönde ayrıntılı betimlemeler yapmıştır. Şiirlerindeki inanç içeriklerinin ve ölümden sonraki yaşam betimlerinin yoğunluğu nedeniyle Ümeyye'yi "Ahiret Şairi" olarak niteleyen araştırmacılar olmuştur (Cevherî, 2024, s. 1). İnanç içerikli şiirleri incelendiğinde temel teması olan monoteizmi işlemek için sıklıkla metafizik anlamlara başvurduğu görülür. Şiirlerinde inanç içeriğinin yoğun olması, bu inancı işlemek için metafizik evrenden ve varlıklardan sıklıkla söz etmesini doğal kılan başlıca nedendir. Ancak Power (1906) Ümeyye'nin şiirlerinde materyalist bir söylemin de başat olduğunu belirtir, özellikle Tanrı'nın egemenliğini ve meleklerin durumunu betimlediği şiirlerinde bu eğilimin belirgin olduğunu söylemektedir (s. 202).

Power'ın görüşünü destekler nitelikte bazı eski edebiyat ve teoloji uzmanları, Ümeyye'nin Tanrı'yı bir krala ve metafizik evreni fiziksel dünyaya benzeten anlayışıyla "Mücessime" ya da "Müşebbihe" ekollerinin Cahiliye dönemindeki ilk temsilcilerinden biri olabileceğini öne sürmüştür (el-Hadîsî, s. 57). Sonuç olarak Ümeyye'nin şiirlerinde metafizik varlıkları ve evreni betimlerken doğal olarak birtakım benzetmelere ve metaforlara başvurduğu yani "bilinmeyenin bilinene kıyası" olarak tanımlanan ünlü yöntemine başvurduğu anlaşılmaktadır. Zaten inançların soyut düşüncenin gelişmediği bir toplumda bir dizi soyut kavramlarla dile getirilmesi inançların anlaşılması için pragmatik sonuçlar doğurmayacağı kesindir. Bu bağlamda Ümeyye'nin inandığı metafizik varlıkları ve evreni materyalist ve cisimleştirici bir yöntemle anlatmaya çalışması anlaşılır bir durumdur.

3.4. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Metafizik Öğeler

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın divanında yer alan şiirlerin en çok göze çarpan özelliği dinsel anlam ve söylemlerin yoğunluğudur. Bu dinsel anlam ve söylemlerde doğüstü varlıklar, metafizik evren ve varlık tasarımı, teolojik ilkeler ve bu teolojik ilkelere bağlı olarak etik tavrın belirlenmesi, eski peygamber öyküleri ve mitolojik anlatılar büyük bir alanı kaplamaktadır (Cum'a, 2014, s. 267). Şiirlerinde yoğunlaştığı en önemli temalar monoteizm, Tanrı'nın ölümsüzlüğü, ölümün kaçınılmazlığı, yeniden diriliş ve hesap günü, evren üzerinde tefekkür gibi başlıklar altında toplanabilir (Göçemen, s. 306).

Ümeyye'nin şiirlerinde inanç atmosferinin başat olması kimi araştırmacı tarafından yadırganmamıştır. Cum'a (2014) şairin şiirlerindeki söz konusu atmosferin değişik inanç çevreleriyle kurduğu iletişim ve diyaloglara ilişkin anlatılarla uyumlu bulmuş bu yüzden Ümeyye'nin şiirlerinde işlediği konuları bir Cahiliye mucizesi olarak değerlendirmenin yanlış olacağını söylemiştir. Çünkü söz konusu temalar ona göre şairin başat temaları Yahudi ve Hristiyan düşünce ve inanışlarından etkileniminin doğal bir sonucudur (s. 267). Benzer şekilde el-Bustânî (1952) şairin eski dini geleneklerden etkilenimine dikkat çekerek onun bazı bilginlerce Hristiyan ya da Yahudi kabul edildiğini söylemiştir. Ancak kullandığı temaların genel olarak İslam inancıyla da örtüştüğünü dile getirerek onu Müslüman şairler arasına dâhil etmenin de şaşırtıcı olmayacağını belirtmiştir (s. 215).

Ümeyye'nin divanındaki şiirlerin çoğunda dinsel inanç tanıtımı ve propagandası açıkça göze çarpmaktadır. Bu inanç tanıtımı ve propagandasını yaparken etkilenimlerinin sonucu olarak metafizik varlıklarla dolu metafizik bir evren tasarımı yapmış, bu metafizik evren üzerinden inancını ve etik anlayışını ifade etmeye çalışmıştır. Tanrı, melekler, ölüm felsefesi, ölümden sonraki yaşam gibi konular onun şiirlerinde öne çıkan metafizik öğeler arasında yer alır. Tezin bu bölümünde Ümeyye'nin şiirlerine yansıyan metafizik anlam ve varlıkların yanında inancına bağlı olarak tasarladığı varlık anlayışının ayrıntıları ele alınacaktır.

3.4.1. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Varlık Anlayışı

Arap edebiyatı araştırmacıları İslam öncesi dönemin şiirlerindeki en belirgin özelliğin gerçekçilik ve basitlik olduğu konusunda hemfikirdirler. Çölün doğası, çöldeki doğal ve sade yaşantı fenomenlerinin genel olarak şairlerin de karakterini oluşturduğu, bu bağlamda şiirlerinde yüksek bir düş ve söylem gücüyle birlikte yüksek bir ritmin olmasına karşın ürettikleri anlamların sığ ve sade olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda düşünsel sıklık ve sadeliğin Cahiliye şiirine yansıyan belirgin yönlerinin yaşananları ve yaşanılan doğayı olduğu gibi dizelere yansıtması, abartıdan uzak sözcük ve söylemlerin seçilmesi bu yüzden benzetme ve betimlemeler üzerine odaklanması olarak değerlendirilebilir. Yani Cahiliye şairleri şiirlerinde Moran (2007, s. 19)'ın tanımladığı biçimde tam olarak “yansıtma” işlemi yapmış, görüngü dünyasını işlemiştir. Bu tür bir yansıtma işleminde birer sanatçı olarak Cahiliye şairlerinin şiirlerinde görünen dünyayı, nesnelere, insanları elinden geldiğince doğal hallerine sadık kalarak betimledikleri göze çarpar. Örneğin Cahiliye döneminin en ünlü şairi İmruülkays sevgilisinin yurdunu betimlerken o yurdun geniş alanlarında ve su birikintilerinde ceylanların karabiber tanelerine benzeyen dışkılarından (Dermirayak, s. 187) söz ederek bütünüyle “görüneni olduğu gibi yansıtma” geleneğine sadık kalmıştır. Dolayısıyla genel olarak Cahiliye şiirinde büyük bir düş gücünün çalıştırılmasıyla idealize edilen, tasarlanan bir dünya ve yaşam anlayışının olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Cahiliye dönemi şairlerinden el-A'sâ, İmruülkays, ve en-Nâbiğa gibi diğer toplum ve medeniyetlerle iletişim kurma fırsatı bulmuş isimlerin şiirlerinde düş gücünün diğerlerine oranla daha yüksek bir düzeyde olduğu da ifade edilmiştir (Demirayak, 2017, s. 123).

Yaşadığı dönemde araştırmacı ve bilge kişiliği, okuryazarlığıyla ön plana çıkmış, başka kültür ve inançlara mensup kişi ve toplumlarla yoğun temaslar kurduğu bilinen bir şair olan Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde yüksek bir düş gücünün ve düşünce derinliğinin olduğu açıkça görülür. Kendisini bir monoteizm misyoneri olarak gördüğü anlaşılan şairin şiirlerinde çağdaşı olan diğer şairlerden farklı olarak bir ideolojinin ve ideolojisine bağlı olarak kurguladığı ve idealize ettiği bir varlık ve evren tasarımı göze çarpar. Bu bağlamda Ümeyye'nin şiirlerini artık doğal dünyanın olduğu gibi yansımından başka kurgusal ve düşsel bir üretimi olduğunu söylemek mümkündür. Bir üretim olarak sanat icra eden sanatçıların temel amacının bir söylemi yoktan var etmek değil, var olan malzemeleri işleyerek amaçlarına hizmet ettirmek olduğu bilinmektedir. Söz konusu malzeme öğrenilen söylenceler, önceden yazılmış eserler ve değerler olabilir. Sanatçı bu malzemeleri kullanarak yeni bir yapıt üretir ve bu yapıtıyla ideolojisinin propagandasını yapar (Moran, s. 67). Konu ideoloji olunca söylenen şiir söz sanatları açısından zengin olmayabilir çünkü şiirin söylenme nedeni şairsel bir duygulanımdan daha çok düşünsel bir amacın şairsel bir dille aktarımıdır. Öte yandan ideolojik bir şiir incelendiğinde şiirde şiirsellikten ziyade düşünselliğin ön plana çıktığı, artık söz sanatları, söylem gücü ve ritim yerine kurgusal ve tasarımın baskın olduğu görülür. Ümeyye'nin şiirlerinin bu duruma uyan iyi örnekler olduğu söylenebilir. Zira Ümeyye'nin şiir söyleme amacı monoteizm inancını birlikte yaşadığı insanlara aktarmaktır.

Ümeyye diğer düşünce ve inançlardan etkilenimleri sonucunda bir ideoloji geliştirmiş, monoteizm temelli bu düşünce yapısına bağlı olarak bir varlık ve evren anlayışıyla tasarımı oluşturmuştur. Tasarımını şiirlerine başarıyla yansıttığı söylenebilir.

Ümeyye'nin varlık anlayışında ilk olarak doğaötesine olan güçlü inancı göze çarpar. Şiirlerinden anlaşıldığına göre inancına bağlı olarak görünen ve görünmeyen nitelikte iki boyutlu bir varlık anlayışına sahiptir ve bu varlık anlayışına göre bir evren tasarımı geliştirmiştir. Örneğin aşağıdaki beytinde dünyanın yüksek yerlerinde meleklerin yaşadığını söyleyerek bu metafizik tasarımı dile getirmiştir:

فِيهَا تَلَامِذَةٌ عَلَى قَدْفَاتِهَا حَبَسُوا قِيَامًا وَالْفَرَائِضُ تَرَعَدُ

Yaşamaktadır melekler yeryüzünün zirvelerinde

Korkudan titreseler de dururlar ayak üstünde

(el-Hadîsî, s. 183)

Aşağıdaki iki beyitte de dünyanın her yerinde meleklerin yaşadığı inancını dile getirmiştir:

تَحْتَ كَثِيفِ الْمَاءِ فِي بَاطِنِ النَّوَى مَلَائِكَةٌ تَنْحِطُ فِيهِ وَتَصَعَدُ

Suların derinliğinde ve yerin altında

Melekler var hep aşağıda yukarıda

وَبَيْنَ طَبَاقِ الْأَرْضِ تَحْتَ بَطُونِهَا مَلَائِكَةٌ بِالزُّمْرِ فِيهَا تَرَدُّدُ

Yerin katmanları arasında hatta daha da altında

Kitle kitle melekler inip çıkmakta

(el-Hadîsî, s. 174)

Yine bir beytinde Ümeyye gökyüzünde kurnaz şeytanların dolaştığını ve hilekârlıkları nedeniyle her yerden kovulduklarını söylemiştir:

وَتَرَى شَيْطَانِيًّا تَرَوُحُ مَضَافَةً وَرَاوَعَهَا شَتَى إِذَا مَا تُطْرَدُ

Başiboş görürsün kurnaz şeytanları sonra

Hile yapıyor fakat her yerden kovuluyor sonunda

(el-Hadîsî, s. 186)

Ümeyye'nin şiirlerinden cinlerin varlığına inandığı da anlaşılmaktadır fakat divanında yalnızca iki kez bu varlıklardan söz ettiği, mahiyetleri ve yaşadıkları boyutla ilgili herhangi bir ayrımı vermediği görülür (el-Hadîsî, s. 281, 351).

Şiirlerinden anlaşıldığı üzere Ümeyye'nin varlık anlayışı ve evren tasarımı görünen ve görünmeyen alem ya da doğal dünya ve doğaüstü dünya olmak üzere iki boyutlu bir görünümüdür. Bu iki boyutlu evrenin görünen yönünü yeryüzü, insanlar ve diğer canlılar oluşturmaktadır. Yeryüzü ise Ümeyye'ye göre insanların barınağı ve onları bağrına basan anneleri gibidir:

وَالْأَرْضُ مَعْقَلُنَا وَكَانَتْ أَمْنَا فِيهَا مَقَابِرُنَا وَفِيهَا نَوْلُ

Dünya bizim barınağımız, dünya bizim annemiz

Orada doğduk çünkü ve orada kabirlerimiz

(el-Hadîsî, s. 183)

Ümeyye'nin diğer şiirlerinde yeryüzünün doğal şekilleriyle görünümünü başarılı biçimde betimlediği ve insanlar için sağladığı yararları, verdiği nimetleri ayrıntılı bir biçimde anlattığı göze çarpar.

Ümeyye'nin metafizik evren tasarımında ve görünmeyen varlıklar kategorisinde Allah ve meleklerine olan inancı en önemli dinamiğidir. İnsanın düşmanı, insanları aldatan, Âdem'e secde etmeyi reddeden, hileci ve kovulmuş şeytan ve şeytanlardan söz eder. Ancak isim olarak bu varlıklardan yalnızca altı kez söz etmektedir. Cinlerden yalnızca iki kez söz ettiğini daha önce belirtmiştik. Buna karşılık Ümeyye şiirlerinde 81 yerde Allah, 5 yerde İlah, 36 yerde Rab, 4 yerde de Rahman ismini kullanmıştır. Ayrıca 17 yerde de meleklerden söz ettiği görülür. Bu veriler ışığında Ümeyye'nin metafizik evren tasarımını Allah ve meleklerine inancı çerçevesinde biçimlendirdiği söylenebilir. Bu varlık tasarımında Allah bir yaratıcı, egemen bir yönetici niteliğiyle varlığın en üstündedir. Melekler Allah'ın sadık kulları ve hizmetçileri, askerleri konumundadır ve göğün ve yerin her katmanında varlıklarını sürdürmektedir. Ümeyye'nin aşağıdaki şiiri onun hem varlık kategorizasyonunu hem de hiyerarşik düzenini ayrıntılı bir biçimde açıklamaktadır:

وَالْأَرْضُ نَوَّخَهَا إِلَاهُهُ طَرَوْقَةً لِلْمَاءِ حَتَّى كُنْتُ زَنْدٍ مُسْفَدٍ

Yeryüzü ki onu bir deve gibi çökertmiştir Tanrı

Sularının her katresine koymuştur bir çift canlı

وَالْأَرْضُ مَعْقَلُنَا وَكَانَتْ أَمْنَا فِيهَا مَقَابِرُنَا وَفِيهَا نَوْلُ

Dünya bizim barınağımız, dünya bizim annemiz

Orada doğduk çünkü ve orada kabirlerimiz

فِيهَا تَلَامِيذَةٌ عَلَى قُدْفَاتِهَا حُسْرًا قِيَامًا فَالْقَرَائِصُ تُرْعَدُ

Yaşamaktadır melekler âlemin her yerinde

Korkudan titreseler de dururlar ayak üstünde

فَبَنَى الْإِلَٰهَ عَلَيْهِمْ مَخْصُوفَةً خَلْقَاءَ لَا تَبْلَى وَلَا تَتَأَوَّدُ

Zaman geçer yükselip kıyamda kulak verirler

Güç sahibinin buyruğuna arkalarından sağlar ve ölüler

فَلَوْ أَنَّهُ يَحُدُّو الْبُرَامَ بِمَتْنِهَا لَنَبَا وَأَلْفَاهَا الَّتِي لَا تُفْرَدُ

Bir çatı yükseltir Tanrı sonra üzerlerinde

Eğilmeyen, bükülmeyen sağlam bir yapı

فَأَتَمَّ سِتْنَا فِاسْتَوَتْ أَطْبَاقُهَا وَأَتَى بِسَابِغَةٍ فَأَنَّى تَوْرَدُ

İlk önce yapıldı göğün altı katmanı

Ardından yedincisi kimsenin ulaşamadığı

فَكَأَنَّ بَرِيقَ وَالْمَلَائِكُ حَوْلَهَا سَدِيرٌ تَوَاكَلَهُ الْقَوَائِمُ أَجْرَدُ

Dünya seması ve melekler çevresinde

Bir denizi andırır renksiz direkler üstünde

حَضْرَاءُ ثَانِيَةٌ تُظِلُّ رُؤُوسَهُمْ فَوْقَ الدَّوَابِّ فِاسْتَوَتْ لَا تُحْصَدُ

Göğün ikici katını yeşillikler gölgeler

Hasadı olmayan ve bir boyda kesilmiş perçemler

كَزَّ جَاغَةَ الْعَسُولِ أَحْسَنَ صَنْعُهَا لَمَّا بَنَاهَا رَبُّنَا يَبْجَرَدُ

Gök sanki cam şişe içinde bir berrak su

Yalnız inşa etmiştir Tanrımız onu

لِمُصَفِّدِينَ عَلَيْهِمْ صَاقُورَةٌ صَمَاءُ ثَالِثَةٌ ثِمَاغٌ وَتُجْمَدُ

Perçem gibi yeşillikler üstündedir Sâkûra

Hem donuktur hem akışkan bu üçüncü kat sema

وَكَأَنَّ رَابِعَةً لَهَا حَاقُورَةٌ فِي جَنْبِ خَامِسَةٍ عَنَاصٍ تَمْرَدُ

Hâkûra'dır göğün dördüncü katının adı

Büyük bir devinimdedir beşincinin bu altı

فيها النجوم تُطِيعُ غَيْرَ مُرَاحَةٍ ما قَالَ صَدَّقَهَا الْأَمِينُ الْأَرشَدُ

Orada yıldızlar var bir sürü gibi itaatte

Güvenilir ve dürüst kralın söylediğine

رَسَخَ الْمَها فِيها فَأَصْبَحَ لَوْنُها في الْوارِساتِ كَأَنَّهِنَّ الْإِثْمَدُ

Oraya yıldızlar demir atmıştır, üstünde gibidirler bir salın

Benzeridir kül rengi toprak üstündeki safranın

شَدَّ الْفُطُوعَ عَلَى الْمَطَايا رَبُّنا كُلُّ بِنَعْماءِ الْإِلهِ مُقَيَّدُ

Nakışlı örtüyü çekmiş rabbimiz üzerlerindeki

Böylece yıldızlar Tanrı'nın bağlı binekleri gibi

فَأَصْحَنَ وَافْتَرَشَ الرَّحائِلَ شَرَجَعُ نُفُجُ عَلَى أَثْباجِهِنَّ مُؤَكَّدُ

Göge uzun bir örtü sermiş yolcular sanki

Yıldızlar konmuş üstüne yeni tomurcuklanan göğüsler gibi

بِفُصُوصِ ياقُوتٍ وَكَظِّ بَعْرِشِه هَوْلٌ وَنارٌ دُونَهُ تَتَوَقَّدُ

Yakut taşlar misali tahtının çevresinde

Parlamakta yıldızlar ateş ve korku içinde

فَعَلَّا طُوالِاتِ الْقَوائِمِ فِاسْتَوَى فَوْقَ الْخُلُودِ وَمَنْ أَرادَ مَخَلَّدُ

Kıyam eden develer gibi yükselir yıldızlar

Boşluğun ve sonsuzluğu isteyenlerin üstüne çıkarlar

وَتَرى شَياطيناً تُروغُ مُضاعَةً وَرواغُها شَتى إِذا ما تُطَرَّدُ

Başıboş görürsün kurnaz şeytanları sonra

Hile yapıyor fakat her yerden kovuluyor sonunda

تُلْقى عَلَيْها في السَّماءِ مَذَلَّةً وَكَواكِبُ تُرمى بِها فَتَنعَرَّدُ

Atılırken gökten üzerlerine engeller

Yıldızların düşmesiyle yenilmekteler

يَتَنَابُهُ الْمُتَنَصِّفُونَ بِسُحْرَةٍ فِي أَلْفِ أَلْفٍ مِنْ مَلَائِكٍ تُحْشَدُ

Nöbetini tutmakta sadık kulları gökte

Toplanmış melekler binlerce binlerce

رُسُلٌ يَجُوبُونَ السَّمَاءَ بِأَمْرِهِ لَا يَنْظُرُونَ ثَوَاءَ مَنْ يَتَّقَصَّدُ

Elçileri geziniyor emriyle göklerde

Kırılıp dökülenler için sormuyorlar nerede

فَهُمْ كَأَوْبِ الرِّيحِ بَيْنَا أَدْبَرَتْ رَجَعَتْ بَوَادِرُ وَجْهَهَا لَا تُكْرَدُ

Hızla esip giderler korkunç yeller gibi

Sonra birden dönerler kestirilemez yönleri

حَذُّ مَنَاكِبُهُمْ عَلَى أَكْتَافِهِمْ زَفْتُ يَرْفُ بِهِمْ إِذَا مَا اسْتُنْجِدُوا

Omuzları üstüne birtakım kişileri

Bir tüymüş gibi düşürürler küstahlık edenleri

وَإِذَا تَلَامِدَةُ الْإِلَهِ تَعَاوَنُوا غَلَبُوا وَنَشَطَهُمْ جَنَاحُ مُعْتَدُ

El ele verip Tanrı'nın melekleri

Güçlü kanatlarıyla yenerler her şeyi

(el-Hadîsî, s. 182-187)

Şair şiirinde öncelikle yeryüzünün insanlar açısından değerini anlatıp bakışlarını gökyüzüne çevirmiş ve göğün katmanlarını betimlemiştir. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla gökyüzü şair için aşkın olan tanrısal bir alanı simgelemektedir. Yıldızların devinimlerinin arkasında metafizik varlıkların ve olayların etkisi vardır. Bu metafizik evren tasarımı varlıkların oluşturucusu ve yöneticisi güvenilir bir kral olarak nitelediği Allah'tır ve yıldızlar gibi görünen gök cisimlerinin devinimlerinin arkasında Allah'ın buyrukları ve o buyruklarla hareket eden melekleri vardır. Şair gök cisimlerinin devinimlerinde gözlemlediği karmaşıklığı Allah'ın hizmetçileri ve askerleri olarak gördüğü meleklerin şeytanlar gibi habis metafizik varlıklarla savaşımı olarak değerlendirmiştir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın bu şiirinde, evrenin doğaüstü bir güç tarafından yönetildiği ve görünen doğa olaylarının ardında görünmeyen nedenlerin yattığı fikri ağır basmaktadır. Fakat bu tasarımın mitolojik olduğunu söylemek güçtür. Zira mitolojik anlatılarda fiziksel varlıklarla metafizik varlıkların iç içe bir ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. Özellikle Yunan

mitolojisinde tanrıların insanlarla doğrudan temas içerisinde olduğu ayrıca metafizik boyutla fiziksel boyutu uzlaştırma amacı güden yarı tanrı yarı insan gibi ara formların bulunduğu bilinmektedir. Ümeyye'nin şiirlerindeyse fiziksel varlıklarla metafizik varlıklar arasında doğrudan bir ilişki ya da iki boyutu uzlaştıracak tipte ara formlar yoktur. Allah mutlak egemen bir yaratıcı olarak fizikötesi bir boyuttur; melekler ve şeytanlar ise insan için gözle görülmeyen anlamında metafizik varlıklardır. Aşkın alanı oluşturan gökteki devinimler ise görünmeyen boyuttaki hareketliliğin görünen evrene yansımaları olarak algılanmaktadır.

Ümeyye'nin metafizik evren tasarımının fiziksel dünyadan hareketle görünmeyen boyut hakkında yaptığı bir analogi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu düşündüğü Allah'ı öncelikle egemen bir kral olarak betimlemiştir. Egemen bir kralın buyruğu altında binlerce hizmetçisi ve askeri olduğu gibi Allah'ın da her buyruğunu yerine getiren, onun için habis güçlerle savaşan, emriyle gök cisimlerini devindiren melekleri bulunmaktadır. Bu bağlamda Ümeyye'nin Allah ve metafizik evren inancını açıklamak için bir nevi yeryüzünde tanık olduğu ya da bilgi sahibi olduğu bir krallık düzenini aşkın alan olarak inandığı gökyüzüne uyarladığı, yeryüzü saltanatlarına kıyasla göksel ve tanrısal bir saltanat tasarladığı söylenebilir. Bu varlık tasarımı Power (1906)'ın ileri sürdüğü *Ümeyye'nin şiirlerinde doğal fenomenleri dindar bir bakış açısıyla yorumladığı* savını (s. 200) doğrular gibi gözükse de şairin aksine bir yöntemle metafizik boyuta olan inancını görünenler dünyasına ait olgularla açıklamaya, somutlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Şairin yıldızları bineklere benzetmesi ve göğün katmanlarına ilişkin betimlemeleri inançlarının etkisiyle biçimlendirdiği düş gücüne bağlanabilir.

3.4.2. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Tanrı İnancı ve Algısı

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde güçlü bir tanrı inancı ve tasavvuru bulunmaktadır. Ulaşan çoğu şiirin dinsel içerikte olması, şairin çoğu şiirini inancını anlatmak amacıyla söylediği anlaşılmaktadır. Hem kaynaklarda hakkında verilen bilgiler hem de şiirlerdeki ifadeler Ümeyye'nin inandığı tanrının tek olduğunu göstermektedir. Şair tanrısını isimlendirmek için çoğunlukla Allah, ilah, rab ve Rahman gibi o dönemde Araplarca bilinen, İslam'da da kullanılan isimlerin yanında egemen kral anlamına gelen ve Habeşçe ya da Süryanice kökenli bir sözcük olduğu düşünülen es-Siltî ismini de kullanmıştır (el-Hadîsî, s. 219). Ümeyye Allah'ın tek olduğunu şiirlerinde sıklıkla vurgulamıştır. Allah'ın tek olduğunu vurguladığı beyitlerden bazıları şunlardır:

فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْخَلْقُ قَدْرَهُ وَمَنْ هُوَ فَوْقَ الْعَرْشِ فَرْدٌ مَوْحَدٌ

Yaratılanların hakkıyla bilmediği Tanrı ne yücedir

Ulu tahtının üstünde tek ve eşsizdir

مَنْ لَمْ تُنَازِعْهُ الْخَلَائِقُ مَلَكَهُ وَإِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ فَمُفَرَّدٌ

Kim önünde eğilmez onun, mülküdür tüm varlıklar

O tektir onu tek saymasa da kullar

(el-Hadîsî, s. 174)

وإدراكك الدين الذي طلبته ولم تك عن توحيد ربك ساهيا

Buldun aramakta olduğun doğru dini sonunda

Yanılgıya düşmedin, rabbinin teklifi konusunda

(el-Hadîsî, s. 354)

أربا واحدا أم ألف ربّ أدين إذا تقسّمت الأمور

Binlerce ilahın mı tek tanrı yerine

Yolunu tutayım, işleri aralarında bölüştürüp de

(el-Hadîsî, s. 360)

Ümeyye'ye göre Allah tektir ve her şeyi o yaratmıştır. Her şeyi bir ölçüyle yaratmıştır ve yarattığı her şey onun kuludur:

إنّ الأنام رعايا الله كلّهم هو السلاطيط فوق الأرض مُقتدر

Bütün canlılar Allah'ın tebaasıdır

O yeryüzünün üstünde egemen bir kraldır

(el-Hadîsî, s. 219)

الحمد لله لم يتخذ ولدا وقدّر خلقه تقديرا

Övgüler Allah'ındır hiç çocuk edinmeyen

Yarattığı her şeyi bir ölçüyle var eden

(el-Hadîsî, s. 211)

Ümeyye'nin şiirlerinde Allah başlangıçsız ve sonsuzdur. O hiçbir yarattığına benzememektedir, hiçbir yaratılan onun gibi değildir. O bakidir ve onun dışındaki bütün varlıklar ölümlüdür:

عرفت أن لن يفوت الله ذو قديم وأنه من أمير السوء ينتقم

Anladım Allah sonsuzdur ve başlangıçsızdır

Kötü yöneticilerden öcünü alacaktır

(el-Hadîsî, s. 273)

وأنى يكون الخلق كالخالق الذي يدوم ويبقى والخليقة تنفد

O baki ve ölümsüzdür, yaratılanlar yaratan gibi olamaz asla

Bütün varlıklar yok olup gidecektir onun dışında

(el-Hadîsî, s. 273)

Ümeyye'ye göre rızık Allah'tandır ve yeryüzünü insanlar için bir anne olarak yaratmıştır:

لله نِعْمَتُنَا تَبَارَكَ رَبُّنَا رَبُّ الْأَنْعَامِ وَرَبُّ مَنْ يَتَأَبَّدُ

Rızığımız Allah'tandır ve yücedir şanı rabbimizin

Rabbidir hem ölümlülerin hem de ölümsüzlük isteyenlerin

(el-Hadîsî, s. 190)

منها خَقَّنَا وَكَانَتْ أَمَّنَا خُلِقْتُ وَنَحْنُ أَبْنَاؤُهَا لَوْ أَنَّنَا شُكِّرُ

Yeryüzü kundağımızdır bizim için yaratılan annemizdir

Biz onun çocuğuyuz şükretmemiz gerekir

(el-Hadîsî, s. 221)

وَالْأَرْضُ مَقْلَعُنَا وَكَانَتْ أَمَّنَا

فِيهَا مَقَابِرُنَا وَفِيهَا نَوْلِدُ

(el-Hadîsî, s. 183)

Dünya bizim barınağımız, dünya bizim annemiz

Orada doğduk çünkü ve orada kabirlerimiz

Ümeyye bin Ebîs's-Salt'ın şiirlerinde Allah merhametlidir, Allah'ın merhameti insana mutlaka ulaşır ve peygamberleri insanlara merhametinin bir göstergesi olarak göndermiştir:

يَوْمَ نَأْتِيهِ وَهُوَ رَبُّ رَحِيمٍ

إِنَّهُ كَانَ وَعْدَهُ مَأْتِيًا

(el-Hadîsî, s. 300)

Merhametli Tanrı ona vardığımız o günde

Getirecektir söz verdiği her şeyi yerine

وَقَدْ تَدْرِكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةً رَبِّهِ

وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ وَاذِيًا

(el-Hadîsî, s. 304)

Allah'ın merhameti ulaşmaktadır insana

Yerin altında yetmiş vadi yaratmış olsa da

وأنت الذي من فضل من ورحمة

بعثت إلى موسى رسولا مناديا

(el-Hadîsî, s. 351)

Sensin hikmet ve merhametiyle gönderen

Musa'ya bir elçi ona seslenen

Ümeyye'ye göre Allah insanların bütün yaptıklarını ve gizli yönlerini bilmektedir. Bir gün ayırım gözetmeksizin herkesi huzurunda toplayacak ve yargılayacaktır:

عند ذي العرش يعرضون عليه

يعلم الجهر والكلام الخفيا

(el-Hadîsî, s. 300)

Çıkarılacaktır her şey taht sahibinin huzuruna

O hem gizli konuşulanları bilir hem de söylenenleri açıkça

وحوسبوا بالذي لم يُحصِه أحدٌ منهم في مثل ذلك اليوم معتبرٌ

Bir hesaba çekilecek insanlar kimsenin sayamayacağı

Böyle bir günde sökmeyecek kimsenin itibarı

(el-Hadîsî, s. 217)

يوم تأتيه مثل ما قال فردا لم يدر فيه راشدا وغويا

Ona vardığımız gün çağrılacağız tek tek hepimiz

Ne iyimiz kalacak çağrılmayan ne de zalimimiz

(el-Hadîsî, s. 301)

Buraya kadar aktarılan örnek şiir parçalarında Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın Allah'ın varlığın kaynağı yani yaratıcı ve tek olduğunu, rızkın ve nimetin kaynağı olduğunu, merhametli olduğunu, açık ve gizli olan her şeyi bildiğini, bir gün ayırım gözetmeksizin herkesi yargılayacağını dile getirdiği görülmektedir. Ancak onun şiirlerinde en çok dikkat çeken tema,

Allah ve egemenliğinin betimlenmesidir. Bu bağlamda Ümeyye'nin şiirlerinin önemli bir bölümünün Allah ve egemenliği betimlemesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Söz konusu betimlemelerin en çarpıcı teması Ümeyye'nin Allah'ı gökte, göksel ve ulu bir tahtın üzerinde oturan egemen, güvenilir ve adil bir kral olarak tasavvur etmesidir. Ümeyye şiirlerinde Allah'ı öncelikle böyle tasavvur etmiş, ardından diğer niteliklerini zikretmiştir:

ملِيكٌ على عرش السماء مُهيمِنٌ
لِعِزَّتِهِ تَعْبُوهُ وَتَسْجُدُ

Bir egemen kraldır gök tahtının üstünde

Boyun eğer yüzler yüceliğine ve kapanır secdeye

عليه حجابُ النورِ والنورُ حوله
وأنهارُ نورٍ حوله تتوقَّدُ

Çevresi ışıktır ve ışıktan bir perde vardır üzerinde

Işıktan ırmaklar parlamaktadır çevresinde

لا بشرٌ يسمو إليه بطَرْفه
وَدون حجابِ النورِ خلقٌ مؤيَّدُ

Yükseltemez hiç kimse bakışlarını ona

Güçlü varlıklar vardır ışık perdesinden altta

(el-Hadîsî, s. 171-172)

فيها النجومُ تُطِيعُ غيرَ مَراحِه
ما قال صيدقها الأمينُ الأرشُدُ

Orada yıldızlar var bir sürü gibi itaatte

Güvenilir ve dürüst kralın söylediğine

(el-Hadîsî, s. 185)

ملِيكٌ السمواتِ الشِّدادِ وأرضِها
وليس بشيءٍ فوقنا يتوَأدُ

Ulu göklerin kralıdır o ve yeryüzünün

Üstümüzdeki hiçbir şey çıkamaz üstüne onun gücünün

(el-Hadîsî, s. 174)

Ümeyye'nin inanç içerikli şiirlerini genel olarak Allah'ı anlatma ve betimleme üzerine söylediği belirgindir. Şiirlerinden Ümeyye'nin Allah tasavvurunun tek olduğu, evrenin üzerinde tek egemen olduğu inancı üzerinde biçimlendiği anlaşılmaktadır. İnançlardaki Tanrı tasavvurunun yalnızca Tanrının nasıl algılandığıyla ilgili olmadığı aynı zamanda inanç sahiplerinin dünya, doğa, insan doğasını nasıl anladıkları ve bu bağlamda etik değerleri nasıl tanımladıkları

konusunda bilgi verdiği bilinmektedir (Silver, 2023, s. 9). Bu açıdan bakıldığında Ümeyye'nin şiirlerinde her şeyden önce arı bir monoteizmin olduğu söylenebilir. Çünkü Ümeyye Allah'ın tek ve ortaksız olduğuna inanmaktadır. Allah'ın tekliği yalnızca sayısal anlamda değil, evren ve doğa üzerindeki tek egemen güç olması anlamına gelmektedir. Ümeyye'ye göre gök cisimleri, evren ve doğa olayları üzerindeki tek egemen güç sonsuz saltanatın sahibi Allah'tır. Bütün yaratılanlar onun emrinde ve egemenliği altındadır. Görünen evrenin görünmeyen öznesi Allah'tır. Gök cisimlerinin deviniminde doğa olaylarının arka planında onun buyruğuyla iş yapan varlıklar bulunmaktadır. Allah dışında kalan görünen ve görünmeyen nitelikteki bütün varlıklar onun kuludur. Ümeyye'nin şiirlerindeki hikmet ve etik değerlerin bu inanç üzerine tanımlandığı söylenebilir. Bu yönüyle Ümeyye'nin şiirlerine yansıyan Allah tasavvurunun İslam inancıyla örtüştüğu görülür.

Ümeyye'nin şiirlerine yansıyan Allah tasavvurunda kendisine özgü sayılabilecek en önemli özellik Allah'ı evrenin üzerinde egemen bir kral olarak anlatmasıdır. Allah'ı ve egemenliğini tıpkı bir yeryüzü monarşisi kurgulayarak betimlediği görülür. Yukarıda verilen şiir örneklerinde de görüldüğu gibi Allah'ın bir tahtı vardır, ileride değinileceği gibi tahtını taşıyan meleklerden elçileri ve habis güçlerle savaşan askerleri vardır. Hatta kaybolmuş bir şiirin parçası olduğu anlaşılan bir beytinde Allah'ı yüksekteki tahtına bacaklarını uzatarak oturan ve tam anlamıyla insan sıfatları taşıyan bir kral olarak tanımladığı görülür (el-Hadîsî, s. 161). Ümeyye'nin Allah'ı ve egemenliğini bu şekilde betimlemesinin arkasında Yahudiliğin etkisiyle Allah'ın egemen bir kral olduğuna güçlü bir biçimde inanması olabilir. Zira Tevrat'ta Tanrı'nın göklerde oturan, herkesi gören ve sınayan bir kral olarak anlatıldığı bilinmektedir (Ünsal, s. 264). Bununla birlikte, Ümeyye ilahların somut heykel ve simgelerle temsil edildiği, bir inançsal dönüşüm dönemi olarak değerlendirdiğimiz İslam öncesinde soyut tanrı inancını somutlaştırarak anlatma eğilimi de göstermiş olabilir. Yaptığı betimlemeler Allah'ın egemenliğini ve kudretini anlatabilmek için başvurduğu somutlaştırmalar olarak düşünülebilir. Makin (2010) Ümeyye'nin şiirlerindeki bu yaklaşımını ve yer yer mitolojik anlatılara başvurmasını Yahudilik ve Hıristiyanlığın eski değerlerini yerel Arap pagan gelenekleri ile harmanlama girişimleri olarak değerlendirmiştir (s. 172).

3.4.3. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Melekler

Ümeyye'nin şiirlerinde çok güçlü bir melek inancının olduğu göze çarpar. Tasarladığı metafizik boyutta melekler Allah'ın buyruklarına koşulsuz itaat eden görünmeyen varlıklardır. Bu meleklerin içinde en büyük olanları Cebrail ve Mikail'dir.

أمیناه روح القدس جبریلُ منهما ومکیالُ ذو الروح القویُّ المُسدِّدُ

İki büyük elçisi var biri Kutsal Ruh Cebrail

Diğeri sarsılmaz gücün sahibi olan Mikail

(el-Hadîsî, s. 173)

Ümeyye'nin şiirlerinde isminden bahsettiği diğer melekler ayın altında bir yerde konumlandığı Serâfil melekleridir.

حُسِبَ السَّرَافِيلُ الصَّوَافِي تَحْتَهُ لَا وَاهِنٌ مِنْهُمْ وَلَا مُسْتَوْعِدٌ

Ay altına tutunmuştur temiz Serâfil melekleri

Hem zayıf değildirler hem de us sahibidir her biri

(el-Hadîsî, s. 180)

Kimi melekler Allah'a yalnızca ibadet etmekle yükümlüdür, kimilerinin görevi ise Allah'ın tahtını taşımaktır:

مَلَائِكَةٌ لَا يَفْتَرُونَ عِبَادَةً كَرُوبِيَّةٌ مِنْهُمْ رَكَوعٌ وَسُجَّدٌ

Melekler kesintisiz ibadet etmektedir

En uluları bile rükû ve secde halindedir

فَسَاجِدُهُمْ لَا يَرْفَعُ الدَّهْرَ رَأْسَهُ يَعِظُمُ رَبًّا فَوْقَهُ يَمَجِّدُ

Secdedekiler secdeden asla kaldırmaz başlarını

Ulular saygıyla üstlerindeki Tanrı'yı

وَرَاكِعُهُمْ يَخْنَوُ لَهُ الظَّهَرَ خَاشِعًا يُرَدُّ آلَاءَ الإِلهِ وَيَحْمِدُ

İtaatle bellerini bük müştür rükûdakiler

Sürekli hamt ile Tanrının ululuğunu yineler

(el-Hadîsî, s. 174)

فَمِنْ حَامِلِ إِحْدَى قَوَائِمِ عَرْشِهِ بَأَيْدٍ وَلَوْ لَا ذَاكَ كَلُّوا وَبَلَدُوا

Taht direklerinden her birini bir melek taşır

Onlar taşımazsa diğerleri yorulur, dermansız kalır

قِيَامٌ عَلَى الأَقْدَامِ عَنِينٍ تَحْتَهُ فَرَأْنَهُمْ مِنْ شِدَّةِ الخَوْفِ تَرَعَدُ

Diğerleri dinlenirken ayaktadır tahtı taşıyan

Kolları titriyordur şiddetli bir korkudan

(el-Hadîsî, s. 172)

Bunların dışında Allah'ın göklerin kapılarında bekçilik verdiği, nöbet tutan melekleriyle görevi askerlik olan melekleri de vardır:

وَحِرَاسُ أَبْوَابِ السَّمَاوَاتِ دُونَهُ قِيَامٌ لَدَيْهِ بِالْمَقَالِيدِ رُصْدٌ

Bekçiler vardır göklerin kapılarında

Ayakta, nöbet halinde ve ellerinde anahtarlarla

فَنِعْمَ الْعِبَادُ الْمُصْطَفُونَ لِأَمْرِهِ وَمِنْ دُونِهِمْ جُنْدٌ كَثِيفٌ مُجَنَّدٌ

Emriyle ne güzel tapınmaktadır melekler

Vardır bunların dışında yine melek olan askerler

(el-Hadîsî, s. 174)

Ümeyye'ye göre melekler sadece gökte değildir, yeryüzünde ve yerin katmanları arasında kitle kitle dolaşmaktadır:

وَتَحْتَ كَثِيفِ الْمَاءِ فِي بَاطِنِ الثَّرَى مَلَائِكَةٌ تَنْحِطُ فِيهِ وَتَصْعَدُ

Suların derinliğinde ve yerin altında

Melekler var hep aşağıda yukarıda

وَبَيْنَ طَبَاقِ الْأَرْضِ تَحْتَ بَطُونِهَا مَلَائِكَةٌ بِالزُّمْرِ فِيهَا تَرِدُّ

Yerin katmanları arasında hatta daha da altında

Kitle kitle melekler inip çıkmakta

(el-Hadîsî, s. 174)

Ümeyye'ye göre gök cisimlerinin devinimi metafizik boyutta Allah'ın buyruğuyla hareket eden meleklerin işidir, güneşin doğuşu ve batışı, yıldızların akmasında bu metafizik varlıkların eylemi vardır:

وَالشَّمْسُ تَطْلَعُ كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ حَمْرَاءُ يَصْبِحُ لَوْنُهَا يَتَوَرَدُ

Gün doğar her gecenin sonunda

Sabah olur çalar rengi kızıla

تَأْتِي وَلَا تَبْدُو لَنَا فِي رِسْلِهَا إِلَّا مُعَذِّبَةً وَإِلَّا تُجَدُّ

Görülmez hemen güneş, belki razı değildir doğmaya

Kim bilir belki kamçılanarak doğuyordur belki tatlılıkla

لَا تَسْتَطِيعُ بَأَنْ تَقْصِرَ عَادَةً وَبِذَاكَ تُأَدِّبُ يَوْمَهَا وَتُشَرِّدُ

Doğar elbet hiç gecikmeden tam vaktinde

Başlar güneşin günü yerinden oynatılarak böyle

(el-Hadîsî, s. 181)

تأمل صنغ ربك غير شكِّ بعينك كيف تختلفُ النجومُ

Düşün bir, kuşkusuz her şeyi rabbin yarattı

Gör gökte çeşit çeşit olan yıldızları

فما تجري سوابقُ مُلجَماتٍ كما تجري ولا طيرٌ تسومُ

Sürücüler koşmaz sürdükleri hayvanlar gibi

Yıldızları sürerler kuşların geçemeyeceği gibi

دوانبُ في النهار فما تراها وئُمسي مُسي ليلتها تعومُ

Gündüzleri göremezsin onları durağandırlar

Akşam ve gece gökte yüzmeye başlarlar

هو المجرى سوابقُها سُرعا كما حُبسَ الجبالُ فما تريهمُ

Gökyüzü bir yoldur ve vardır hızlı yıldızların sürücüleri

Kaymasınlar diye dağları tutanların olduğu gibi

(el-Hadîsî, s. 267-268)

Şair yukarıdaki şiirinde yıldızların devinimini sağlayan sürücü meleklerden ve dağları kaymasınlar diye tutan meleklerin varlığından söz etmektedir. Ayrıca gökte gördüğü yıldız kayması gibi bazı olayların arkasında meleklerin habis şeytanlara karşı savaşımı olarak değerlendirmiştir:

وترى شياطينا تروغُ مضافةً وراوغُها شتى إذا ما تُطرَدُ

Başıboş görürsün kurnaz şeytanları sonra

Hile yapıyor fakat her yerden kovuluyor sonunda

تُلقى عليها في السماء مذلةً وكواكبُ تُرمى بها فتُعَرَّدُ

Atılırken gökten üzerlerine engeller

Yıldızların düşmesiyle yenilmekteler

ينتأبه المُنصَفون بسُحرة في ألفٍ وألفٍ من ملانكُ نُحشدُ

Nöbetini tutmakta sadık kulları gökte

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde meleklerle ilgili ifadeleri önemli bir yer tutmaktadır. Şairin metafizik evren tasarımı melekler Allah'ın buyruklarını yerine getirmekle yükümlü ikincil sayılabilecek metafizik varlıklardır. Şair metafizik evren tasarımı gökyüzü ve yeryüzü Allah'ın verdiği değişik görevleri yerine getirmekte olan meleklerle doludur. Göksel ve yersel anlamda doğa olaylarının metafizik nedeni Allah'ın görevlendirdiği meleklerin eylemleridir. Bu metafizik evren tasarımı, yersel saltanatı göksel saltanata uyarlayarak Allah'ı bir kral olarak varlık zincirinin en üstünde gören ve evreni onun mutlak egemenliği altında olduğuna inanan şairin kurguladığı göksel saltanatın öğelerini kralın hizmetçileri, askerleri, elçileri, bekçileri ve kulları konumunu biçtiği meleklerle biçimlendirdiği anlaşılmaktadır. Melekler, inanç sistemlerinde genel olarak iyiliği temsil eden varlıklar olarak kabul edildiği bilinir. Bu yüzden evreni baştan sonra dürüst ve merhametli bir kralın elçileri olan meleklerle dolu olarak tasarlayan Ümeyye'nin yaşama ve doğanın devinimlerine karşı pozitif bir bakış içerisinde olduğu düşünülebilir.

3.4.4. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Ölüm Fenomeni ve Felsefesi

Ölüm, tarih boyunca insanlar tarafından garipsenen ve korkulan bir son olarak kabul edilmiş, bu nedenle ölüm ve sonrası hakkında farklı kültürlerde değişik inanç ve düşünceler gelişmiştir. Ölüm yaşanması yönünden doğal, neden açısından doğaüstü görünümde bir olay olduğundan çoğu inanç sisteminde insanın kaçınılmaz kaderi olarak görülmüş, fakat ölümün görünmeyen yönde nasıl gerçekleştiği konusunda farklı inançlar gelişmiştir. Örneğin İslam'da ölüm Allah'ın görevlendirdiği ölüm meleğinin insan ruhunu bedeninden ayırmasıyla gerçekleştiği inancı vardır ve bu inanç Kur'an-ı Kerim'de "De ki: Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz" biçiminde ifade edilmiştir (Secde Suresi, 32/10). Gerek İslam'da gerek diğer inanç sistemlerinde ölümün insan için bir son olmadığı aksine yeni bir yaşantının başlangıcı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Ölümün insanlar için bir son olmadığı, öldükten sonra başka bir yaşamın var olduğu inancı en kadim dinler ve mitolojik anlatılar dahil çoğu inanç sisteminde bulunduğunu söylemek gerekir. Ölümün görünmeyen nedeni, bu anlamda ölümün felsefesi, öldükten sonraki yaşam tasavvurları doğaüstü bir nitelik taşıdığı için bu konuların Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerine yansıyan izleri saptanmaya çalışılacaktır.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın her şeyden önce Allah'ın evren üzerinde mutlak egemen güç olduğuna ve doğanın görünümüleri arkasındaki görünmeyen özne olduğuna inandığını daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda Ümeyye'nin şiirlerine yansıdığı kadarıyla zaman, ölüm ve ölümden sonraki yaşam tasarımlarını söz konusu inancının etkisiyle oluşturduğu görülür. Bu yüzden Ümeyye'nin şiirlerinde öncelikle yeryüzündeki işlerin Allah'ın belirlediği bir yazgıya göre aktığına inandığı gözlenir:

تَجْرِي الْأُمُورُ عَلَى وَفْقِ الْقَضَاءِ وَفِي طَيِّ الْحَوَادِثِ مَحْبُوبٌ وَمَكْرُوهٌ

(el-Hadîsî, s. 300)

İşler akar gider uygun olarak yazgıya

Sevilen ve sevilmeyen olur olayların akışında

Ümeyye'nin şiirlerinde zaman kavramı üzerinde sonlu ya da sonsuz olduğuna ilişkin genel bir ilkeye rastlanmaz fakat zamanın sonsuz olduğuna, yaşamları zamanın yok ettiğine inandıkları bilinen Cahiliye Dehrîlerini bir beytinde eleştirir, bu yüzden zamanın sonsuzluğu ve özneliği düşüncesine karşı olduğu söylenebilir:

بِالْبَاعِثِ الْوَارِثِ الْأَمْوَاتِ قَدْ ضُمِنَتْ إِيَّاهُمْ الْأَرْضُ فِي دَهْرِ الدَّهَارِينَ

(el-Hadîsî, s. 324)

Ölüler kendilerini diriltecek olan sahiple garanti mi vermiş acaba

Dehrîlerin zamanına göre yeryüzünü onlara

Ümeyye'ye göre dünyadaki yaşam bitmeye yazgılıdır, fakat bitenlerin yerine yeni başlangıçların görülmesi anlamında devinimseldir:

بَيْنَمَا يُرَبِّينَا أَبَاؤُنَا هَلُكُوا وَبَيْنَمَا نَقْتَنِي الْأَوْلَادَ أَفْنَانَا

Bir yandan ölmekteyken bizi yetiştiren babalarımız

Bir yandan biz yok oluruz çoğalırken çocuklarımız

(el-Hadîsî, s. 290)

الْحَزْلُ يُحَدِّثُ فِي الْأَشْيَاءِ مُحَدَّثَهَا مِنْ ذَلِكَ الدَّهْرِ إِنْ رَيْثًا وَإِنْ عَجَلًا

Bolluk varlıklarda elbet yenilerini yaratır

Fakat feleğin işleyişi kâh hızlı kâh ağırdır

(el-Hadîsî, s. 239)

İki beytinden anlaşıldığı gibi Ümeyye dünyadaki yaşantının yenilenme anlamında devinimsel olduğunu fakat zaman içerisinde bazı olayların kimi zaman hızlı, kimi zaman yavaş geliştiğini düşünmektedir.

Yaşamın yenilediğine ve devinimsel olduğunu gözlemlemiş olmasına karşın Ümeyye'ye göre dünyada yaşayan her varlık için yaşamının mutlak bir sonu vardır, canlı ve cansız bütün varlıklar yok olmaya yazgılıdır:

وَمَا يَبْقَى عَلَى الْحَدَثَانِ عُفْرٌ بِسَاهِقَةٍ لَهُ أُمَّ رُؤُومٌ

Ne bir deve yavrusu kalacaktır dünyada

Ne de bir dağ kalacaktır şefkatli anne olsun ona

(el-Hadîsî, s. 268)

Dünyanın ve içinde yaşayanların bütünüyle ölümlü olduğuna inanan Ümeyye ölümü de yazgısı gereği her canlının yaşayacağı bir son olarak değerlendirmiştir:

فكل مُعَمَّرٍ لا بدُّ يوماً وذو دنيا يصيرُ إلى زوالٍ

Lakin bir eceli olur her yaşam sürenin

Yok olmaya yazgılıdır yaşamı dünya ehlinin

(el-Hadîsî, s. 366)

Ümeyye'nin şiirlerinde ölüm teması önemli bir yer tutar. Şairin sadece ölüm temasını işleyen şiiri yoktur, ecel ve ölüm gibi konuları inanç içerikli şiirlerini söylerken ara tema olarak kullanmıştır. Bu ecel ve ölüm temaları incelendiğinde şairin ölümü ilk olarak ayırım gözetmeksizin her insanı bulacak ve gecikmeksizin gelecek olan bir yazgı olarak değerlendirdiği göze çarpar:

وأن ليس عن رَوْدِ المنايا مؤخَّرُ لِعِزٍّ وَعَنْهَا لَذَلٌ مُعَجَّلُ

Yoktur ölüm pınarından gecikmeli içen biri

Ne zengini vaktinden önce alır ecel ne de fakiri

(el-Hadîsî, s. 338)

يوشكُ من فرَّ من منيَّته في بعض غراتها يوافقها

Kaçabileceğini sanar insan bazen ölümden

Üzerinde gaflet olduğu bir andayken

من لم يمُتَّ عِبْطَةً يَمُتُّ هَرْمًا للموت كَأْسٌ والمرءُ ذائقها

Ecel bir kazayla gelmezse yaşlılıkta onu bulacaktır

Ölümün bir kâsesi vardır, her insan onu tadacaktır

(el-Hadîsî, s. 232)

Şaire göre ölüm insanlar için korkunç bir olaydır, şiirlerinden anlaşıldığına göre Ümeyye ölüm korkusunu bütün benliğinde fazlaca hissetmektedir. Bu korkuyu tek dize olarak ulaşan bir şiir parçasında ölümün ruhlarda korkunç bir mayasının olduğunu söyleyerek dile getirir (el-Hadîsî, s. 314). Şairin ölümün korkunçluğuyla ilgili söylemleri ölümlü biri olarak ölüme karşı

duygu ve düşüncelerinin, gerekse yaşamı boyunca tanık olduğu ölümlerden etkileniminin yansımaları olarak değerlendirilebilir. Ölüm korkusunu işlediği beyitlerden bazıları şunlardır:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء
نَعَّضَ الموتَ ذا الغنى والفقير

Bir ölümü aşan başka bir ölüm görmedim asla

Ölüm uyku kaçırmaz hem varıl hem yoksulda

(el-Hadîsî, s. 321)

تخافُ الرّدى نفسى عليك وإننى
للأعلمُ أن الموتَ حتمٌ مؤجّلٌ

Ey ruhum korkuyorsun, sana yazgılıdır ölüm

Biliyorum ancak ertelenmiş bir sondur ölüm

(el-Hadîsî, s. 338)

ألا أيها الإنسان والرّدى
وإنك لا تُخفي من الله خافياً

Ey insan ölümden korkmalısın

Bil ki Allah'tan bir şey saklayamazsın

(el-Hadîsî, s. 351)

فغير ذلك ريب المنون
المرء ليس له مال يُحتكّم

Ölüm korkusu değiştirir bütün bu güzellikleri

Çünkü ebediyen hüküm sürmez insanın mülkleri

(el-Hadîsî, s. 253)

Ümeyye şiiirlerinde ölüm konusunu ve korkusunu işledikten sonra dünya yaşamının fazla güvenilecek ve bağlanılacak bir yönünün olmadığını söyleyerek ölüm felsefesini noktalar (el-Hadîsî, s. 176, 179). Şiiirlerinde ölüm temasını sıklıkla işleyen şair, bu fenomeni yazgısal anlamda Allah'a bağlar fakat ölümü gerçekleştiren görünmeyen bir nedenle ilişkilendirmez. Örneğin İslam inancında olduğu gibi ruhun görevlendirilmiş bir melek tarafından insan bedeninden alındığı düşüncesi Ümeyye'nin şiiirlerinde yoktur. Dolayısıyla Ümeyye'nin ölüme korkuyla bakmasına karşın doğal bir fenomen olarak gördüğü söylenebilir. Ölümlü olduğu için dünya yaşamı konusunda dikkatli olunması gerektiğine dönük öğütler verir ve bu eksende etik nasihatlerde bulunur. Bu bağlamda Ümeyye'nin etik düşüncelerini ifade etmek için ölüm temasını istihdam ettiği düşünülebilir.

3.4.5. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Ölümünden Sonraki Yaşam

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın ölümü doğal bir fenomen olarak gördüğüne, ölümü yazgısal anlamda Allah'la ilişkilendirdiğine bir önceki başlığımızda değinmiştik. Şiirlerine yansıyan söylemlerine göre Ümeyye'nin ölüm temasını sıklıkla vurgulamasının, yaşadığı ve dile getirdiği ölüm korkusunun diğer bir nedeninin ölümünden sonraki yaşama güçlü bir biçimde inanması olduğu görülür. Ölümünden sonraki yaşama ilişkin inancını şair ayrıntılı anlatımlarla ve güçlü betimlemelerle şiirlerine yansıtmıştır. Kendisinin "Ahiret şairi" olarak ünlenmesinin ve belleklerden silinmeden yaşamasının temel nedeni ölümünden sonrasına ilişkin şiirlerinde işlediği temalar olarak görülebilir.

Ümeyye bin Ebi's- Salt'ın şiirlerinde ölümünden sonraki yaşama ilişkin işlediği temalarla ilgili olarak söylenebilecek ilk şey şairin dünyanın büyük bir felaketle yok olacağı anlamında kıyamet kelimesini hiç kullanmadığı Kur'an-ı Kerim'de geçen kıyamet günü betimlemelerine benzer söylemlere yer vermediğidir. el-Hadîsî (2009) kitabında Ümeyye'nin kullandığı bir sözcüğün anlamını açıklarken kıyamet günü anlamına gelen يوم القيامة ifadesini kullanmıştır. Açıkladığı sözcük ise التنادي olup (s.196) ve "sesleniş" veya "çağrı" anlamındadır, büyük olasılıkla insanların hesap vermek için çağrılacakları İslam inancında da yer alan diriliş ve toplanma gününü ifade etmektedir. Nitekim diriliş günü Kur'an-ı Kerim'de "bir çağırıcının görülmemiş bir şeye çağırdığı gün" (Kamer Suresi, 54/6) ya da "seslenenin yakın bir yerden seslendiği çıkış günü" (Kâf Suresi, 50/41-42) olarak anlatılmıştır. Zaten kıyamet sözcüğü Arapçada ayağa kalkma anlamındadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de geçen يوم القيامة ifadelerinin de bağlamına dikkat edilirse diriliş günü anlamına geldiği, insanların öldükten sonra hesap vermek için toplanmaya çağırıldıkları zamanı ifade ettiği açıkça görülür. Anlaşıldığı kadarıyla bu ifade Türkçeye anlam değişmesine uğrayarak geçmiş ve bu anlamıyla terimleşmiştir. Bu açıklamalardan yola çıkarak Ümeyye'nin şiirlerinde dünyanın yok olması anlamında herhangi bir kıyamet ifadesi ya da kıyamet gününe ilişkin bir betimleme olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca Ümeyye'nin ölümünden sonraki yaşam temalarında kabir hayatıyla ilgili bir anlatım ya da değinme de görülmemektedir. Ümeyye'nin şiirlerinde ölümünden sonraki yaşam tıpkı Kur'an-ı Kerim'de yer alan anlatımlar gibi "çağıranın çağrısına uymakla" gerçekleşecek olan diriliş ve toplanmayla başlayacaktır. İnsanlar o gün rüzgârların savurduğu çekirge sürüleri gibi diriliş yerinde yayılacaklardır:

مستوسقين مع الداعي كأنهم رجلُ الجرادِ زفته الريخُ تنتشرُ

Çağıranın çağrısına itaatle uyarak

Rüzgârın savurduğu çekirgeler gibi yayılacak

(el-Hadîsî, s. 217)

Ümeyye bugünü şiirlerinde "diriliş günü", "hesap günü" ya da "buluşma" olarak isimlendirmiştir:

ولا تكُ فيمن غره اليومُ أو غدٍ فكنُ خائفًا للموت والبعث بعده

Olma bugün ve yarına aldanan kişilerden

Kork ölümden ve sonrasındaki dirilişten

(el-Hadîsî, s. 177)

ولا يومَ الحسابِ وكان يوماً عبوساً في الشدائدِ قمطيراً

Hesap günü kadar kederli bir gün yoktur

O gün zorluklar içinde yalnız ıstırap olur

(el-Hadîsî, s. 216)

يومَ موعدهم أن يُحشروا زمراً يومَ التغابنِ إذ لا ينفعُ الجذُرُ

Buluşma vakti herkes kitle kitle toplanacak

O gün fayda vermeyecek soyluluk, aldanışlar ortaya çıkacak

(el-Hadîsî, s. 217)

Diriliş gerçekleşikten sonra insanlar dünya yaşamında yaptıkları iyilik ve kötülüklerin hesabını vermek üzere düz bir alanda toplanacaklar sonra Allah'ın tahtı getirilecek, iyilik ve kötülüklerin tartılması için terazi kurulacaktır ve kayıtlar ortaya çıkarılacaktır:

وأبرزوا بصعيدٍ مستوٍ جرٌّ وأنزل العرشُ والميزانُ والرُّبُّ

Yüksek, otsuz ve dümdüz bir alana çıkarılacaklar

Önce taht getirilecek sonra terazi ve kayıtlar

(el-Hadîsî, s. 217)

Ardından insanlar büyük bir hesaba çekilecek, hesabı verirlerken zorlanacaklardır ve o gün dünyadaki itibarı insanlara fayda vermeyecektir. İnsanlar o gün ürperten anlar yaşayacaklardır. Çünkü hesap günü korkunç bir gündür:

وحوسبوا بالذي لم يحصيه أحدٌ منهم في مثل ذلك اليومِ مُعْتَبِرٌ

(el-Hadîsî, s. 217)

Bir hesaba çekilecek insanlar kimsenin sayamayacağı

Böyle bir günde sökmeyecek kimsenin itibarı

إنَّ يومَ الحسابِ يومٌ عظيمٌ شاب في الصغيرِ شيباً طويلاً

Hesap günü büyük bir gündür

Küçükleri yaşlandırır ak saçhya döndürür

(el-Hadîsî, s. 239)

Ümeyye'nin şiirlerinde hesap günü iyilik ve kötülüklerin ölçülmesiyle ilgili terazinin getirilmesi teması işlenmiştir fakat bu ölçümün mahiyeti hakkında yani iyiliklerin ya da kötülüklerin ağır basması anlamında ayrıntı zikredilmemiştir. Şiirlerinin önemli bölümü kaybolduğu ya da unutulduğu bilindiğinden söz konusu ayrıntılar kaybolan parçalarda olabilir. Mevcut şiirlerinde Ümeyye hesaptan sonra iyilerin cennete, suçlu bulunanlarınsa cehenneme gideceğini söyler. Cennet ve cehennem betimlemelerine uzun uzun yer verir. Ümeyye'nin şiirlerinde cennet iyiler için hazırlanan bir ödüdür:

أم أسكن الجنة التي وعدَّ الأبرارُ مصفوفةً نمارقُها

Girenler iyiler için söz verilen cennete

Kurulacaktır saf saf dizilmiş döşeklere

(el-Hadîsî, s. 231)

Ümeyye'nin şiirlerindeki betimlemelerinde cennet gölgelik bir yer olması, derdin ve sıkıntının olmadığı, güzel içeceklerin sunulduğu bir yer olması gibi özellikleriyle ön plana çıkar:

إن الحدائقَ في الجنانِ ظليلةٌ فيها الكواعبُ سدرُها مخضوؤٌ

Hep gölgelik olur bahçeler cennette

Ağaçları dikensizdir ve körpe kızlar vardır içinde

(el-Hadîsî, s. 192)

من الأفاتِ لستَ بها أهلٌ ولكن المسيءَ هو الملوؤٌ

Dert nedir bilmezsin oradaysan eğer

Kınamayı hak eder ancak kötüler

(el-Hadîsî, s. 267)

تصفقُ الراخُ والرحيقُ عليهم في دنانِ مصفوفةً وقلالُ

Onlara şaraplar ve hoş kokulu içecekler sunulacak cennette

Sıra sıra dizilmiş ve kadehler içinde

وأباريقُ تنفرَ الخمرَ فيها ورحيقُ من الفراتِ والزلالُ

Orada içinde süzölmüş şarap olan ibrikler var

Bir de içimi güzel hoş aromalı sular

(el-Hadîsî, s. 251)

Diriliş ve hesaptan sonra insanlardan kimi mutlu ve hoşnut olurken kimi suçlu bulunarak ateşe yani cehenneme atılacaktır:

فمنهم فرح راضٍ بمبعثه وأخرون عصوا مأواهم السقر

Kimi mutlu ve hoşnut olacaktır dirilişine

Kimi suçlu olduğundan atılacak ateşe

(el-Hadîsî, s. 218)

Ümeyye'ye göre günahkârların cehenneme atılması oldukça küçük düşürücü bir biçimde olacaktır:

وسيق المجرمون وهم عراة إلى ذات المقام والنكال

Suçlular süröklenecektir çıplak bir halde

Demir sopalar ve cezanın olduğu yere

(el-Hadîsî, s. 366)

Ümeyye'nin cehennem betimlemeleri şiirlerinde oldukça geniş bir yer tutar. Cennet betimlemelerinden daha uzun ve ayrıntılıdır. Ümeyye'ye göre cehennemın hiç soğumayan ve azalmayan bir ateşi vardır. Oraya girenler için ateşte yanmanın yanı sıra pranga ve kelepçelerle acı bir azap vardır:

جحيما تلظى لا تُفتّر ساعة ولا الحرُّ منها آخر الدهر يُبرد

Bir cehenneme ki asla soğumayan alevi

Ebediyen serinlemeyecektir cehennemın ateşi

(el-Hadîsî, s. 178)

قالوا امكثوا في عذاب الله ما لكم ألا السلاسل والأغلال والسعير

Allah'ın azabı içinde kalın diyecekler onlara

Prangadan, kelepçeden ve ateşten başka bir şey yok burada

(el-Hadîsî, s. 218)

Ümeyye'nin cehennem sahneleri temasını işlediği şiirlerinde en çarpıcı betimlemelerini içine atılan kişilerin durumunu anlatırken yaptığı görülür:

فليسوا ميّتين فيستريحوا وكلهم بحرّ النار صالٍ

Orada ne öleceklerdir ne de bulacaklardır bir rahatlama

Kavrulacaktır hepsi bir ateşin sıcaklığında

(el-Hadîsî, s. 367)

لا يسمعون حسيبها يا ربنا يوما تعيط شهقةً وزفيرا

Ey Rabbimiz nidaları işitilmeyecek bir gün bile

Sadece inlemeler ve hırıltıları uçusacak ateşin içinde

(el-Hadîsî, s. 213)

Ümeyye cennet ve cehennem konularını işlerken Allah'ın adil olacağını hiçbir masumu cehenneme atmayacağını ve hiçbir günahkârın cennete giremeyeceğini söylemeyi de unutmaz:

فلا تدنو جهنم من بريء ولا عدنّ يحلّ على الأثيم

Hiçbir masum cehenneme yaklaşmaz

Cennet suçlulara asla helal kılınmaz

(el-Hadîsî, s. 266)

Ümeyye'nin mevcut şiirlerinde yalnızca bir yerde mahiyeti İslam bilginlerince de tartışıldığı bilinen ve Kur'an-ı Kerim surelerinden birinin adı olan Ârâf sözcüğü de geçer. O da "Bir bölük kişinin Ârâf'ta kalıp narların ve yeşilliklerin kuşattığı cenneti isteyecek" biçimindedir (el-Hadîsî, s. 218).

Ümeyye'nin metafizik alana giren ölümden sonraki yaşamla ilgili anlatımları incelendiğinde ölümden sonraki hayatı diriliş, hesap, ödül ve ceza sıralamasıyla tasarladığı görülmektedir. Şairin iyilerin ödülü olarak değerlendirdiği cennet, kötülerin ceza çekme yeri olarak gördüğü cennet betimlemelerinde şiirlerinde metafizik temaları işlerken benimsediği somutlaştırıcı yöntemi takip ettiği görülür. Örneğin şiirlerinde cennet gölgelik bahçelerden oluşan ve hoş kokulu içeceklerin olduğu, hiçbir derdin ya da sıkıntının olmadığı ütopyik bir yurt olarak tasvir edilmiştir. Cehennem ise içinde sönmeyen yakıcı bir ateşin olduğu, pranga ve kelepçelerle dolu, içine atılanların çığlıklar atarak acı çektiği, ölmek isteyip de ölemedikleri bir ceza yeridir. Bu bağlamda Ümeyye'nin genel olarak ölümden sonraki yaşamla ilgili betimlemelerinin İslam inancıyla ve Kur'an-ı Kerim'in anlatımlarıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

3.4.6. Ümeyye Bin Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Diğer Metafizik Ögeler

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinde geçen diğer metafizik ögeler Cin ve Şeytan kavramlarıdır. İslam öncesi dönemde Araplar arasında özellikle cin inancının çok güçlü olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda kâhinlerin o dönemde cinlerden bilgi alarak kehanette bulunduğuna ilişkin pek çok anlatı yer almaktadır (Çetkin, 2018, s. 293). Ayrıca şairlere de cinlerin esin verdiğiine ilişkin pek çok anlatı bulunmaktadır (Demirayak, s. 74). Fakat Ümeyye'nin mevcut şiirlerinde cin temasına pek rastlanmaz; bu kavrama yalnızca iki kez değinilmiştir:

حنانيك إن الجنّ كانت رجاءهم وأنت إلهي ربنا ورجائنا

Merhametindir dilediği cinlerin

Benin dileğimde aynıdır sen benim rabbimsin

(el-Hadîsî, s. 251)

ولو قُتلوا بحرب ألف ألف من الجنان والإنس الكرام

Ne olur ki binlerce kişi Harb'le savaşsa

Cinler ve soylu insanlar olsa aralarında

(el-Hadîsî, s. 281)

Şairin cin sözcüklerini kullandığı bu iki beytinde cinlerin yaşamına, boyutuna, eylemlerine ya da mahiyetlerine ilişkin herhangi bir ayrıntı vermediği, tema olarak mevcut şiirlerinde pek yeğlemediği göze çarpmaktadır. Cin temasının şair tarafından kullanılma sıklığının kaybolan şiirlerinde de aynı oranda olduğu var sayılırsa çok güçlü bir cin inancına sahip olmadığı söylenebilir. Diğer yandan mevcut şiirlerine göre Ümeyye'nin metafizik evren tasarımında cinleri etkin unsurlar olarak görmediği de düşünülebilir. Bu bağlamda şairin cinlerle ilişkilendirilmesinin şiirlerinden çıkan bir sonuç olmadığı daha çok yaşamıyla ilgili rivayetlerde yer aldığını belirtmekte yarar vardır.

Ümeyye'nin şiirlerinde şeytan temasına sık rastlanmasa da bazı anlatımlarında yer aldığı görülür. Şair şiirlerinde “Şeytan” adını 6 kez, “İblis” adını ise iki yerde kullanmıştır. Şiirlerinde Şeytan kavramını Adem'e secde etmeyi reddeden, Allah'ın ve insanın düşmanı lanetlenmiş varlık ve yıldızları hareket ettiren melekların savaştığı habis ruhlar olmak kaydıyla iki anlamda kullanıldığı görülür:

بإذنه سجدوا لأدم كلهم ألا لعينا خاطئنا مدحورا

Hepsi secde etti Âdem'e onun izniyle

Lanetli suçlu ve kovulmuş biri haricinde

(el-Hadîsî, s. 215)

وترى شياطينا تروغُ مَضافةً وراو غُها شتى إذا ما تُطرَدُ

Başıboş görürsün kurnaz şeytanları sonra

Hile yapıyor fakat her yerden kovuluyor sonunda

تُلقى عليها في السماء مَذَلَّةٌ وكواكبُ تُرمى بها فتُعرَدُ

Atılırken gökten üzerlerine engeller

Yıldızların düşmesiyle yenilmekteler

ينتابه المُنصِفون بسُحرة في ألف وألف من ملائِكَ تُحشَدُ

Nöbetini tutmakta sadık kulları gökte

Toplanmış melekler binlerce binlerce

(el-Hadîsî, s. 186)

Ümeyye'nin şiirlerinde şeytan kavramı da sıklıkla vurgulanan bir tema olmamıştır. Bu yüzden şairin metafizik evren tasarımıda şeytan isimli varlığın cinlere oranla biraz daha fazla zikredildiği fakat yine de varlık zincirinin güçlü ve etkin bir halkası olarak görülmediği söylenebilir. Ümeyye şiirlerinde şeytanı lanetli ve kovulmuş bir varlık olarak betimlemiş fakat dünyadaki kötülük problemini hiçbir şekilde şeytanla ilişkilendirmemiştir.

SONUÇ/SONUÇ VE ÖNERİLER

Ümeyye bin Ebi's-Salt, İslam öncesi Arap toplumunda adı, ana hatlarıyla yaşantısı ve şiirlerinin bir kısmı unutulmamış, belleklerde ve kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü gelenekte yaşatılmış bir isim olarak karşımıza çıkmıştır. Yaşam öyküsünün olağanüstü anlatılarla süslenmiş olması, hakkındaki rivayetlerin ve şiirlerinin tartışmalar yaratması şairin önemli ve ünlü bir figür olduğunu göstermektedir. Zira sözlü kültürlerde toplum katında ünlü ve saygın olan kişilerin yaptıklarının ve ürettiği toplumsal değerlerin sonraki kuşaklara aktarılma istek ve gereksinimi gereği söz konusu kişiler hakkında abartılı, akıldışı ve olağanüstülük anlatılarının kurgulandığı görülür. Bu sözlü kültürün doğasında bulunan son derece anlaşılır bir durumdur. Bu bağlamda kimi tarihsel kişilik anlatılarda mitolojiyle tarih yani gerçekle düşsellik arasında bir karakter olarak karşımıza çıkar.

İslam öncesi dönemin olağanüstülüklerle ilişkilendirilen figürlerinden biri de Ümeyye bin Ebi's-Salt olmuştur. Hakkındaki olağan anlatılar değerlendirildiğinde araştırmacı, gezgin, okuryazar, kültürlü ve aydın kişiliğiyle dönemin insanları arasında fark yaratan bir isim olduğu görülür. Ayrıca kaynakların ittifak ettiği bir bilgi olarak Yahudi ve Hristiyanlıktan öğrendiği bilgi ve inançlardan esinlenerek putperestlikten yüz çevirip monoteizmi benimsemesi fakat bu iki dinden birine girmeye yanaşmaması, monoteist ve ahlaklı biri olmasına karşın İslam dönemine yetiştiği halde Müslüman olmaması nedeniyle aykırı bir kişiliktir. Bu aykırılığı, Arap kültüründe hakkında pek çok olağanüstü anlatının oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Göğsünün kuşlarca yarılması, cinlerle iletişim kurması, hayvanların dilinden anlaması ve onlarla konuşması gibi anlatıları bu yönde değerlendirmek gerekir.

Yaşamına ilişkin aktarılan olağanüstülüklerin diğer bir nedeni şairin münzevi, bilge, inançlı bir yaşam biçimini benimsemiş olmasıdır. Yaşadığı dönemde Araplar için yeni sayılabilecek metafizik kavramlar, inanç ve düşünce içerikli şiirler, hikmetli ve secili sözler söylemesi rivayetçilerce bir şairden ziyade bir kâhin olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu yüzden dönemim kâhinleri için üretilen olağandışı olayların kendisine izafe edildiği yönünde bir sonuca ulaşılmıştır.

Şairle ilgili kaynaklarda yer alan rivayetler incelendiğinde öncelikle yaşamına ilişkin net bir kronolojinin oluşturulmasının güç olduğu görülmüştür. Hangi tarihte doğduğu ve öldüğü net olmadığı gibi, hangi tarihlerde nerede yaşadığı konusunda da kesin bir bilgi yoktur. Fakat kaynaklara yansıyan aktarımlara göre şairin 570 yılı civarında Tâif kentinde doğduğu ve yetiştiği, bir tüccar olduğu için yaşamını genel olarak ticari yolculuklarla geçirdiği, bu süreçte Yemen, Suriye, Bahreyn ve Irak'ta uzun süre kaldığı, 630 yılı civarında ise Tâif'te öldüğü tahmin edilmektedir. Bu öngörü, şairin yaşamına dair bir çerçeve oluşturulmasına imkân sağlamaktadır.

Şairin Cahiliye çağında diğer Hicaz kentlerine göre daha medeni, ekonomik açıdan daha sorunsuz, sosyal açıdan daha istikrarlı bir yaşamın olduğu bilinen Tâif'te, kültürlü ve şiiri

önemseyen bir ailede yetiştiği saptanmıştır. Aktarılan rivayetlerden yetiştiği huzur ortamının şairin kişiliğine olumlu yönde yansıdığı görülmüştür çünkü kendisini konu eden anlatıların tamamında iyi huylu ve hikmet sahibi biri olduğu yönünde değerlendirmelere rastlanmış, hakkında negatif yönde bir yorum ya da anlatımın bulunmadığı saptanmıştır.

Şairle ilgili kaynaklarda yer alan yorumlarda, yaşamı ve şiirleriyle ilgili yapılan araştırmalarda göze çarpan önemli konulardan birinin dini inancı olduğu görülmüştür. Hangi dine inandığı yönünde klasik kaynaklarda pek tartışma yoktur çünkü şairin putperestliği terk edip monoteist bir inanca geçtiği, yaşamını bu inancın ilkelerine göre sürdürdüğüne ilişkin anlatılar hep aynı eksendedir. Bu tartışmanın daha çok şairi bir kurumsallaşmış bir inanç kategorisine dâhil etmek isteyen modern dönem araştırmacılarında söz konusu olduğu gözlenmiştir. Bu araştırmacılardan kimi şairin Hristiyan olduğunu, kimi Yahudi olduğunu öne sürmüştür. Oysa şairin ne şiirlerinde ne de rivayetlerde geçen diğer sözlerinde Hristiyan ya da Yahudi olduğuna ilişkin bir beyanı bulunmamaktadır. Bu konuda rivayetçilerin şairin bu yöndeki beyanını gizlediği düşünülebilir. Fakat İslam öncesi dönemden yapılan aktarımlarda rivayetçilerin oldukça absürt, etik dışı ve kimi zaman İslam düşüncesiyle ve ahlakıyla bağdaşmayan konuları, sözleri ve olayları dahi sansürsüzce aktardığı bilinmektedir. Büyük şair İmruulkays'ın emzikli bir kadınla ilişkiye girdiğini anlattığı beyti bile rivayetçiler sansürsüzce aktarabildiğine göre Ümeyye'nin hangi dinden olduğunu beyan eden biçimindeki bir sözünü de aktarabilirdi diye düşünülmektedir. Bu yüzden Hristiyan ya da Yahudi olduğuna ilişkin bir sözünün bulunmaması şairi bu iki dinden birine dâhil etmek eğilimindeki savların ve yaklaşımların temelsiz olduğunu göstermektedir.

Klasik kaynaklar şairin Hanif olduğuna ilişkin ittifak halindedir. Hatta şairin diriliş gününde Haniflik dışındaki bütün dinlerin boş olacağını söylediği bir beyti de bulunmaktadır (el-Hadîsî, s. 324). Bir başka beytinde şair Allah'tan "Haniflerin hazineleri tükenmeyen rabbi" biçiminde söz etmiştir (el-Hadîsî, s. 289). Bu iki beyit ve kaynaklardaki bilgilerin ittifak etmesi şairin inanç açısından kendini Hanif olarak değerlendirdiği konusunda kuşku bırakmamaktadır. Haniflerin kimler olduğu konusuna gelince bunların Yahudi ve Hristiyan inançlarından etkilenip putperestliği terk eden kişiler olduğu görülmüştür. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu kişilerin geneli söz konusu iki dine de girmeye yanaşmamış, Arap kültürü içinde monoteist bir inancı ve münzevi bir yaşamı tercih ederek yaşamlarını sürdürmüştür. Hanifler hakkındaki anlatılardan yola çıkılarak Hanifliğin Yahudi ve Hristiyan inançlarının etkisiyle Arapların içerisinde oluşan bir inanç akımı olarak değerlendirilmiştir. Arap yarımadasında sosyal, inançsal, dilsel bir dönüşüm ve değişim dönemi olarak temellendirdiğimiz Cahiliye çağının İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir evresinde Arap inancının politeizmden monoteizme kaymaya başlamasının açık bir göstergesi olduğu neticesine varılmıştır. Bu kişilerin genel olarak okuryazar ve aydın oldukları; trinite (üçleme) içermeyen arı bir monoteizm inancına sahip olmaları nedeniyle inanç yönünden Yahudiliğe yakın oldukları, sürdürdükleri sakin ve münzevi yaşam tarzıyla Hristiyan azizlerin yaşantısını andırdıkları görülmüştür. Haniflerin en ünlülerinden biri olan Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın da şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla inanç

açısından Yahudilikten etkilendiği, yaşamının da Hristiyan münzevi yaşam biçimiyle uyumlu olduğu görülmüştür.

Ümeyye'nin inancıyla ilgili kaynaklarda farklı yorumların olmasının en önemli nedeni monoteist bir inanca ve İslam etiğiyle uyumlu bir yaşantıya sahip olmasına karşın Müslüman olmadan ölmesi olmuştur. Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili anlatıları aktaran rivayetçilerin bu durumu epey garipsedikleri ve açıklamak için çaba sarf ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda kaynaklarda yer alan en meşhur bilgi Ümeyye'nin peygamberlik beklentisi içerisinde olduğu fakat Hz. Muhammed'e verilince kıskançlığa kapıldığı ve bu yüzden Müslüman olmadığı yönündeki anlatı olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak bu anlatıların Müslüman olmamasını açıklama kaygısıyla yapılan yorumlardan ibaret olduğu aşikârdır. Çünkü Ümeyye'nin hiçbir şiirinde peygamber olma beklentisi içinde olduğuna ilişkin bir ifade ya da ima yoktur. Yalnızca bir şiirinde içlerinden bir peygamberin çıkması yönündeki özlemini dile getirmiştir (el-Hadîsî, s. 289).

Ümeyye'nin mevcut şiirlerinde "resul" sözcüğü bir yerde, "nebi" altı yerde geçmektedir. Resul sözcüğüyle ifade ettiği kavram meleklere aittir. Nebi sözcüğüne ise Hz. İsa ve Hz. Musa öykülerini anlatırken, genel olarak peygamberlerden söz ederken başvurduğu görülür. Yani şiirlerinden yola çıkılarak Ümeyye'de bir peygamber inancının bulunduğu ve Araplardan bir peygamberin çıkmasını dilediği söylenebilir fakat peygamber olma arzusunun taşıdığı sonucuna ulaşamaz. Dolayısıyla Ümeyye'nin peygamberliği kendisine beklediği için Hz. Muhammed'i kıskanması nedeniyle Müslüman olmadığı yönündeki anlatı ve yorumların gerçeği yansıtmadığı kanısına varılmıştır.

Monoteist biri olmasına karşın Ümeyye'nin Müslüman olmamasını açıklayabilecek nitelikte kaynaklardaki bilgiler ışığında birkaç neden tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi şairinin kabilesi Sakîf'in, ortaya çıktığı dönemde İslam'a karşı genel anlamda mesafeli olan tutumudur. Zira Tâif kentinde ikamet eden Sakîf kabilesinin İslam'ı en geç kabul eden Arap topluluklarından olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda Ümeyye kabilesinin genel tutumunu benimsediği için Müslüman olmadığı ve bu hal üzerine öldüğü için Müslüman olmaya fırsat bulamadığı söylenebilir. Ayrıca Müslüman olursa Sakîf kadınlarının kendisini kınayacağından korktuğuna dair rivayetler (el-Askalânî, 1992, s. 313; İbn-i Kesîr, 2003 s. 223-224) bu çıkarımı desteklemektedir.

İkinci neden ailesinin Mekke'de Hz. Muhammed'e en son tabi olduğu bilinen Ümeyyeoğullarıyla yakın akrabalık ilişkisinin bulunmasıdır. Bu aileden olan akrabalarından kimisinin Bedir Savaşı'nda Müslümanlar tarafından öldürülmesi Ümeyye'nin Müslümanlardan duygusal açıdan uzaklaşmasına, onlara karşı öfke duymasına neden olmuş olabilir. Akrabaları için yazdığı ağıt, bu hüznü ve öfkeyi açıkça yansıtmaktadır. Bu bağlamda kaynaklardaki bilgilere göre Ümeyye'nin Cahiliye çağının yaygın anlayışı olan kabile tutuculuğu yani kan bağı'nın önemsenmesi nedeniyle Müslüman olmaya yanaşmadığı söylenebilir.

Öte yandan Ümeyye Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği Allah, diriliş günü, hesap, cennet ve cehennem gibi konuları önceden öğrenmiştir. Bu kavramları zaten bildiği için yeni bir şey duymadığını düşünerek Hz. Muhammed'in çağrısına yönelmemiş de olabilir. Fakat Yasin Suresi'nin Hz. Muhammed'den dinleyip etkilendiği yönündeki rivayet bu olasılığı zayıflatmaktadır. Bu açıdan Ümeyye'nin Müslüman olmama nedenini genel olarak kabile tutuculuğuna bağlamak daha doğru bir sonuç olacaktır.

Ümeyye'nin şiirlerine yansıyan edebi kişiliğinin genel anlamda kaynaklarda kişiliğiyle ilgili yer alan bilgilerle uyumlu olduğu görülmektedir. Kaynaklarda Ümeyye'nin onurlu, kültürlü ve aynı ölçüde alçak gönüllü bir kişiliğe sahip olduğu yönünde bir uzlaşma söz konusudur. Şairin bu kişiliğini şiirlerine de yansıttığı görülmüştür. Örneğin Allah'ı anlattığı ve dua formundaki şiirleri üslup açısından büyük bir tevazu içinde söylenmiştir. Fakat Cahiliyenin geleneksel temalarından olan övünme amacıyla söylediği şiirlerinde söz konusu tevazunun yerini büyük bir onur ve soyluluk duygusu alır. Şiirlerindeki yaratıcı benzetmelerinin yanı sıra işlediği metafizik temalarda ve öyküsel anlatımlarında ticaret yolculukları, diğer din mensuplarıyla kurduğu diyalogları ve okuduğu kitaplarının sonucunda elde ettiği kültürel birikimi düşünce derinliği olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Ümeyye'nin çok yönlü kişiliğinin şiirlerinde de çok yönlü bir edebi kişilik olarak ortaya çıktığı gözlenir.

Ümeyye'nin şiirleriyle ilgili olarak hem yaşadığı dönemin geleneklerine uyarak övgü, övünme, ağıt, yergi içerikli şiirler söylediği hem de döneminin geleneklerini aşarak inanç, felsefe ve tarih temalı şiirler ürettiği görülmüştür. Mevcut divanında lirik tarzda söylediği şiirlerinin sayıca az olduğu görülmekte buna karşılık inanç, felsefe ve kadim tarih konularını işlediği şiirlerin ağırlıkta olduğu dikkat çekmektedir. Övme, övünme, ağıt ve yergi gibi geleneksel temaları işlediği şiirlerinde güçlü bir söylem ve etkileyici bir ritim yakaladığı görülse de inanç ve felsefe içerikli şiirlerinde bu gücün ve ritmin zayıfladığı fark edilmiştir.

Bu ritimsel düşüklük ve söylemsel güçsüzlüğün nedeni şairin şiiri söyleme amacına bağlanmış, şairin bu tür şiirlerini duygusal bir etkilenim ya da şairsel bir duygulanımdan dolayı söylemediği, inancını ve düşüncelerini dile getirmek amacıyla bir nevi şiir sanatını zorlayarak ürettiği sonucuna bağlanmıştır. Zaten edebiyat eleştirmenlerince şiirselliğin güçsüzlüğü ideolojik ve felsefi içerikli şiirlerin genel özelliği olarak görüldüğü için şairin bu tür şiirlerindeki söylemsel güçsüzlük doğal bir durum olarak karşılanmıştır. Bu bağlamda Ümeyye'nin yaşamının bir evresinden sonra kendisini bir şairden çok bir monoteizm misyoneri olarak gördüğü, şiir sanatını ise inancının propagandasını yapmak için bir araç olarak kullandığı düşünülmüştür. Bununla birlikte Ümeyye'nin dua formunda söylediği, Allah'ı takdis ve tesbih etme amacıyla ürettiği şiirlerindeki ritmin yüksek olduğu saptanmıştır.

Araştırmanın bir diğer odak noktası ise Ümeyye'nin divanında geçen ve ona isnat edilen şiirlerin gerçekten ona ait olup olmadığı, sonradan üretilip ona isnat edilip edilmediğine ilişkin tartışmalar olmuştur. Bu konuda üç temel görüş bulunmaktadır: Bazı araştırmacılar Ümeyye'nin şiirlerinin tamamını sonradan üretilip ona isnat edildiğini ileri sürmüş, bazıları bir

kısımının otantik bir kısmının sonradan üretim olduğunu belirtmiş, bazılarıysa tüm şiirlerini otantik kabul etmiştir. Bu bağlamda üç yaklaşımın da haklılık paylarının olduğuna değinilmiş, söz konusu belirsizliklerin sözlü gelenek ve aktarımın doğasında bulunduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla çoğu şiiri unutulmuş olan şairin mevcut şiirlerinin birebir lafızlarıyla olmasa da anlam itibariyle Arap kültürü içerisinde var olabileceğine ilişkin bir sonuç çıkarılmıştır.

Bununla birlikte mevcut şiirlerden yalnızca birisinde Hz. Muhammed'i öven içerikteki beyitlerinin önceki beyitlere üslup açısından uymadığı ve şairin Müslüman olmadan öldüğü, Bedir'den sonra Müslümanların aleyhinde bir tutum sergilediği yöndeki tarihsel bilgilerle çeliştiği belirtilmiştir. Bu gerekçeyle söz konusu beyitlerin sonradan üretilip diğer beyitlere eklendiği yönünde bir varsayım geliştirilmiştir.

Çalışmada Ümeyye'nin şiirlerinde kullandığı temaların Kur'an-ı Kerim ifadelerine benzerliği konusundaki tartışmalar da değerlendirilmiştir. Ümeyye'nin kimi kullanımlarının, üslubunun ve sözcüklerinin Kur'an-ı Kerim ifade ve içerikleriyle örtüşmesi bazı araştırmacıların Ümeyye'nin Cahiliye şairi olarak kabul edilmesi nedeniyle Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'i oluştururken ondan esinlendiği yönündeki iddialarına yol açtığı tespit edilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde bu iddiaların temel nedeni araştırmacılarda oluşan bir Cahiliye şairi kabul edildiği için Ümeyye'nin Hz. Muhammed'den çok önce yaşamış olduğu düşüncesinin yattığı zannına bağlanmıştır. Oysa Ümeyye bin Ebi's-Salt neredeyse Hz. Muhammed'le aynı yıllarda yaşamıştır dolayısıyla Hz. Muhammed'in onun şiirlerden esinlenip, içselleştirip kullanacak düzeyde bir imkân bulduğu düşünülemez. Nitekim İslam peygamberinin yaşamının mücadelelerle geçtiği göz önüne alındığında bu yöndeki değerlendirmelerin onun yaşamıyla ilgili bilgilerle de çelişmekte olduğu görülür. Zaten kaynaklara yansıyan bilgilere göre Hz. Muhammed'in isim olarak Ümeyye'yi tanımakta ve şairliğini bilmektedir fakat şiirleri kendisine başkaları tarafından aktarılmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed Ümeyye'nin şiirlerini ayrıntılı olarak bilmediği açıktır.

Öte yandan Ümeyye'nin yaşam öyküsüyle ilgili net bir kronoloji çıkmadığından hangi şiiri nerede ve ne zaman söylediği de bilinmemektedir. Hz. Muhammed'in Ümeyye'den etkilendiği yönünde bir sav üretebilmek için böyle bir kronolojinin olması gerekmektedir; kronoloji olmadığına göre söz konusu iddiaların hem temelsiz hem de yanlı olduğu kanısına ulaşılmıştır. Aynı şekilde Ümeyye'nin Kur'an-ı Kerim'den etkilenmesi iddiaları da olanak dışı görülmüştür. Çünkü Ümeyye'nin yaşamıyla ilgili anlatılar şairin İslam'ın doğuşu döneminde en az 10 yıl Hicaz bölgesi dışında yaşadığını göstermektedir. İletişimin gelişmiş olmadığı bir dönemde Ümeyye'nin başka bölgelerde yaşarken Kur'an ifadelerinden haberdar olması ve şiirlerinde istihdam etmesi olası görülmemiştir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an ifadeleri arasındaki benzerlik üç ana çıkarım çerçevesinde değerlendirilmiştir. Birinci neden Ümeyye'nin şiirlerinin yazıya geçirildiği dönemde monoteist ününden ötürü İslam inancına ve Kur'an ifadelerine uyarlanarak kaydedilme olasılığıdır ve bu olasılık güçlüdür. Çünkü sözlü kültür

ürünlerinin yeni bir akıl yapısıyla yazıya aktarılırken bir takım değişiklik ve düzeltmelere uğraması tarih boyunca pek çok toplumda görülmüş bir olgudur. Bu bağlamda Ümeyye'nin şiirleri Müslümanlar tarafından yazıya geçirilirken içerik açısından İslam inancına, sözcük, içerik ve üslup açısından Kur'an ifadelerine yakınlaştırılmış olabilir. Cahiliyeden aktarılan şiirlerin putperest inanç öğelerini neredeyse hiç içermemesini de bu yönde değerlendirmek gerekir.

Ümeyye'nin şiirlerinin içerik açısından Kur'an-ı Kerim'le ortak temalar içermesinin ikinci nedeni şairin Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarını okumuş olduğu yönündeki üzerinde ittifakın söz konusu olduğu bilgidir. Şair okuduğu eski kutsal metinlerden edindiği bilgileri ve öğrendiği inançları şiirlerinde işlemiştir. Kur'an-ı Kerim'in Tevrat ve İncil'dekine benzeyen temalar içerdiği dikkate alındığında Ümeyye'nin şiirleriyle olan benzeşmesinin en doğal açıklamasının bu durum olduğu söylenebilir.

Bu benzeşme konusunda geliştirilen üçüncü çıkarıma Kur'an-ı Kerim'in ve Ümeyye'nin şiirlerinin dilsel ve biçimsel özelliğidir. Kur'an'ın dil açısından sade, anlaşılır olması Ümeyye'nin şiirleri için de geçerlidir. Bunun nedeni Kur'an ifadelerinin de Ümeyye'nin şiirlerinin de kent ortamında, iletişim değeri yüksek olan fasih bir dilde ve Hicaz lehçesiyle söylenmiş olmasıdır. Kısacası Kur'an ve Ümeyye'nin şiirleri arasındaki tema ve üslup benzerliğinin nedeni bir esinlenme değil ikisinin de verilerini kullandığı aynı kültür evrenidir.

Söz konusu benzerliğe karşın Ümeyye'nin şiirleri edebi kalite ve ritim açısından Kur'an ifadelerine yaklaşamayacak düzeyde güçsüz olduğu da tespit edilmiştir. Ayrıca görünüşte Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'an arasında örtüşme izlenimi veren temaların dikkatli bir şekilde incelendiğinde farklı ayrıntılardan bahsettiği görülmüştür. Söz konusu anlam ve temalar Kur'an'da ve Ümeyye'nin şiirlerinde yalnızca başlık olarak ortaktır, içerik açısından oldukça farklıdır. Bu nedenle Ümeyye'nin inanç içerikli şiirleriyle Kur'an-ı Kerim'in benzeştiği belirgin yönün ancak iki söylemden yansıyan "atmosfer" olabileceği yönünde bir kanaat ulaşılmıştır. Bu bağlamda esinlenme iddialarının hem Ümeyye'nin bütün şiirlerini hem de Kur'an-ı Kerim'in tamamını okumayanlarca ortaya atıldığı yönünde bir kanaate varılmıştır.

Ümeyye'nin şiirlerinde metafizik olgulara dair güçlü bir inancın olduğu göze çarpmaktadır. Şair inanç etkilenimleri gereği doğal fenomenlerin arkasında doğaüstü nedenlerin bulunduğuna güçlü bir şekilde inanmaktadır. İnancına paralel olarak şiirlerinde metafizik bir varlık tasarımı yaptığı görülmektedir. Ümeyye'nin metafizik evren tasarımıdaki varlık kategorilerinin en yukarısında evreni yaratan Allah vardır. Allah'tan sonra ikincil metafizik varlık olarak melekleri zikretmiştir. Ümeyye şiirlerinde Şeytan'dan bahsetmekle birlikte Şeytan'ın Âdem'e secde etmemesi yüzünden lanetlendiği biçimindeki meşhur anlatımı kullanmakla yetindiği görülür. Ümeyye şeytan kavramını çoğul formda gökte meleklerin mücadele ettiği habis varlıklar anlamında da kullanmıştır.

Döneminin yaygın inançlarından olan cin inancı Ümeyye'nin şiirlerinde sık kullanılan bir tema olmamıştır. Cin sözcüğünü kullandığı yerlerde de bu varlıkların mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermemiş, ayrıntılı bir betimleme yapmamıştır. Dolayısıyla Ümeyye'de cin inancının çok güçlü olmadığı söylenebilir.

Ümeyye'nin metafizik evren tasarımı genel anlamda Allah ve melek inancı üzerine kurduğu görülür. Ümeyye'nin inancına göre Allah yaratıcı, rızık verici, yargılayıcı, ödüllendirici ve cezalandırıcı bir ilahdır. Tektir, ortağı yoktur ve herkesin tanrısıdır. Bu bağlamda Ümeyye'nin inancı arı bir monoteizmdir. Ümeyye'nin şiirlerine göre Allah evren üzerindeki mutlak egemen güç, doğa olaylarının arka planındaki görünmeyen öznedir. Doğa ve evrendeki her şey onun izni ve buyruğuyla işlemektedir. Buyruğu altında onun emrini itirazsız yerine getiren ikincil metafizik varlıklar yani melekler bulunmaktadır. Cebrail ve Mikail bu meleklerin en büyüğüdür. Güneş ve ay gibi gök cisimlerinin devinimleriyle doğa olaylarının arkasında Allah'ın buyruğunu yerine getiren meleklerin etkisi vardır. Ümeyye'ye göre evrenin her yerinde melekler yaşamaktadır. Evreni iyiliği temsil eden meleklerle dolu olarak tasarlaması Ümeyye'de yaşama ilişkin pozitif bir bakış açısının var olduğunun bir göstergesi olarak düşünülmüştür. Şeytandan, cinlerden ve onların kötülüklerinden fazla söz etmemesi bu kanıyı desteklemektedir. Özellikle şeytan kavramını dünyadaki kötülük sorununun bir kaynağı olarak görmemesi Ümeyye'deki arı monoteizmin bir başka kanıtı olarak düşünülebilir. Çünkü kötülük sorununun tanrıya rakip başka bir varlıkla açıklayan inanışların düalist olduğu ve monoteizmden uzaklaştığı bilinmektedir.

Ümeyye'nin şiirlerinde varlığın metafizik yönünü anlatırken görünenden görünmeyeni çıkarsama ya da bilinen bilgileri bilinmeyene uyarılma biçiminde ifade edilebilecek bir yöntemle somutlaştırmalara gittiği görülür. Bu kapsamda Allah'ın kudret ve egemenliğini betimlemek için yeryüzünde gözlemediği bir saltanat olgusunu göksel bir saltanata uyarlayarak varlık anlayışını somutlaştırmıştır. Şiirlerine göre Allah göksel bir tahtta oturan, mutlak egemen aynı zamanda güvenilir ve merhametli olan bir kraldır ve onun dışında kalan her şey onun tebaasıdır. İkincil metafizik varlıklar olarak gördüğü melekler ise Allah'ın değişik buyruklarını yerine getirmekle yükümlü görünmeyen kulları, elçileri, hizmetçileri, bekçileri ve elçileridir. Evrendeki olayların arka planında bu görünmeyen varlıkların kralın buyruklarını yerine getirmesi vardır.

Ümeyye'nin metafizik düşüncesinde ölümden sonraki yaşama olan inancının büyük bir yer kapladığı görülmüştür. Ümeyye'nin düşüncesinde ölüm doğal bir fenomendir çünkü şiirlerinde ölümü İslam inancında olduğu gibi bir meleğin ruhu bedenden ayırmasıyla ilişkilendirmez. Ayrıca şiirlerinde dünyanın yok olacağı büyük bir felaketi anlatan kıyamet betimlemeleri de yer almaz. Ümeyye'nin şiirlerinde kıyamet inancı yoktur, bu bağlamda ölümden sonraki yaşamı bir seslenenin çağrısına uyarak insanların kabirlerinden çıkmasıyla yani dirilişle başlatır. Ümeyye'nin ölümden sonraki yaşam kurgusu diriliş, hesap, ödül ve ceza biçiminde bir sıralama izler. İyilerin ödülü olarak cenneti, kötülerin cezası olarak cehennemi anlatır. Bu anlatımında

yine somutlaştırma yöntemi izleyerek cenneti sıkıntının olmadığı ve girenler için türlü nimetlerin olduğu düşsel ve ütopyik bir yurt, cehennemi ise korkunç işkencelerin bulunduğu girenlerin çılgın ve inlemeleriyle dolu sonsuz bir ceza yeri olarak betimlediği görülür. Ümeyye'nin ölümden sonraki yaşama ilişkin kurgusu İslam inancıyla örtüşmektedir.

Ümeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerindeki metafizik öğelerin saptanması ve metafizik evren tasarımının anlaşılması amacıyla hazırlanan, alt problemler olarak yaşamı, inancı ve şiirleriyle ilgili tartışmalı konuların da değerlendirildiği bu tezin İslam bilimleri açısından kimi araştırma konularına kapı aralayacağı düşünülmektedir. Örneğin Ümeyye'nin şiirlerindeki Allah'ın sıfatları konusu Kur'an-ı Kerim'deki Allah tasavvuru ile karşılaştırmalı bir teolojik araştırma konusu olabilir. Yine İslam teolojisindeki ölümden sonraki hayat inancı, Ümeyye'nin şiirlerindeki ölümden sonraki hayat temasıyla karşılaştırılarak başka bir teolojik araştırma düşünülebilir. Öte yandan Ümeyye'nin Yahudi ve Hristiyan kültüründen etkilendiği bilindiğinden şiirlerinde kullandığı inanç temalarının kökleri Tevrat ve İncil gibi kanonik, Haggada, Midraş Rabbah gibi apokrif kutsal metinlerle karşılaştırmalı çalışmalara konu olabilir, metinlerarasılık çalışması yapılabilir. Bu bağlamda tezin başka çalışmalara katkı sağlaması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

- Abalı, İsmail. (2018). "Bozcigit Hikâyesinde Olağanüstülük Motifleri". *Uluslararası Folklor Akademik Dergisi*. 1 (1), 1-16.
- Abboud, Peter. (1971). *Modern Standard Arabic Part I*, Michigan: Center for Eastern and North African Studies.
- Abdurrahman, Aff. (1996). *Mu'cemu's-şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil.
- Adonis. (2014). *Arap Poetikası*. Çev. Emrullah İşler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ahmed, b. Ca'fer. (2019). "Masâdiru's-serveti'l-iktisâdiyye fi't-Tâif kable'l-İslâm". *Mustansariyye Üniversitesi Mecelletu Kulliyeti't-Terbiye*, s. 347-364.
- Akar, Ali. (2010). "Lehçe Oluşma Şartları ve Evreleri Bakımından Eski Türkiye Türkçesi". *TÜBAR* (28) 2010, s. 15-29.
- Abkâriyûs, İskender Ağa. (2023). *Ravdatü'l-edeb fî tabakâti şu'arâi'l-Arab*. <https://book.google.com>. Erişim Tarihi: 14.02.2023.
- Akyürek, Yunus. (2015). "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamberin Nübüvvetine İlişkin İntibaları". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (7), s. 55-72
- Ali, Cevad. (1968). *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 4. Cilt.
- Ali, Cevad. (1993). *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 9. Cilt.
- Ali, Cevad. (2018/a). *Cahiliye Şiiri el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Çev. Mehmet Akbaş. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Ali, Cevad.(2018/b). *İslam Öncesi Arap Tarihi*. 1. Cilt. Çev. D. Hazer, F. Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Âni, Sami Mekki. (1978). *el-İslâm ve's-şî'r*. Kuveyt: Alemu'l-Ma'rife.
- Aristoteles. (2012). *Lambda Metafizik Kitap 12*. İstanbul: Notos Kitap.
- Askalânî, İbn-i Hacer. (1992). *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. thk, Muhammed Ali el-Becâvî. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cebel.
- Asmâî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. (1980). *Kitâbu fuhûleti's-şu'arâ*. thk. Charles C. Torrey. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîd.
- Avd, İbrahim. *el-Kur'ân ve Umeyye bin Ebi's-Salt*. <https://www.diwanalarab.com> erişim tarihi:16.02.2023.
- Aycan, İrfan. (1995). "Sakif Kabilesi ve Taif Şehrine İslam Tarihi Açısından Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (1).
- Aynî, Bedruddîn Mahmud Ahmed. (2010). *el-Makâsıdu'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir vd. Kahire: Dâru'l-İslâm.
- Bâbetî, Azîze Fevvâl. (1998). *Mu'cemu's-şu'arâi'l-câhiliyyîn*. Lübnan: Corus Burs Yayınları.
- Bağdâdî, Abdulkadir bin Ömer. (1982). *Hızânetü'l-edeb*. thk. Adusselam Muhammed Hârûn. Kahire: el-Hamici Yayınları.
- Bal, Faruk. (2014). "Çölün Ekonomisi: İslam Öncesi Arap Yarımadasında Ticaret, Ortaklık, Para ve Kredi". *Akademik Orta Doğu Dergisi*. 9 (1), s. 95-118.
- Bal, Şahin. (2017/a). *Aykırı sesler*. İstanbul: Mana Yayınları.

- Bal, Şahin. (2017/b). "Türk kültüründe egemenliğin dinsel ve mitolojik kökleri". *Milel ve Nihal Dergisi*, 14 (1).
- Balcı, İsrail. (2014). *Peygamberlik öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Balcı, İsrail. (2016). *H. Peygamber ve gayb*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bebel, August. (1997). *H. Muhammed ve Arap Kültürü*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Belâzurî, Ahmed bin Yahyâ. (1996). *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekkar. Cilt 3. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Berrû, Tevfik. (1996). *Târîhu'l-Arabî'l-kadîm*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Bölükbaşı, Mehmet. (2020). "Cahiliye Devrinde Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat". *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 7 (13), s. 89-92.
- Brockelmann, Carl. (1983). *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Daru'l-Maarif. 1. Cilt.
- Bulut, Ali. (2005). "Cahiliye şiirinde bazı dini motifler". *Ondokuzmayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (18-19) s. 213-235.
- Bustânî, Butrus. (1952). "Min Şu'arâ'l-Kurâ: Umeyye bin Ebi's-Salt es-Sekâfî". *el-Meşrik Dergisi*. (2), s. 209-219
- Bustânî, Butrus. (2014). *Edebu'l-Arab fi'l-Cahiliyye ve sadri'l-İslâm*. Kahire: Hindavi Yayınları.
- Büyükcoşkun, Kudret. (2022). "Arabistan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/248-252. Ankara: TDV Yayınları.
- Ca'fer, Nezir. (2012). *ed-Dahîl ve'l-Esîl fi şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt*. Dımaşk: Suriye Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Câbirî, Muhammed A. (2001/a). *Arap İslam Siyasal Aklı*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câbirî, Muhammed A. (2001/b). *Arap-İslam aklının oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câhız, Ebû Osman Ömer bin Bahr. (1965). *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn Mısır. Şerike ve Mektebu Mustafa el-Babi.
- Cevherî, Muhammed Muhtâr. (2024). *el-Hikmetü fi şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt*. Cezayir: Kasdi Merbah Ouargla University, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Cubeylî, Secî Cemîl. (1998). *Dîvânu Umeyye bin Ebi's-Salt*. Beyrut: Daru Sadır.
- Cum'a, Muhammed Lütfî. (2014). *eş-Şihâbu'r-râsîd*. Kahire: Hindâvî Yayınları.
- Cumahî, İbn-i Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cumahî, Muhammed İbn-i Sellâm. (1980) *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî.
- Cumahî, Muhammed İbn-i Sellâm. (2001). *Tabakâtu's-şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Çağatan, Neşet. (1957). *İslam'dan önce Arap tarihi ve cahiliye çağı*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çelebi, İlyas. (1996). "Gayb maddesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C 13.
- Çetkin, Muhammed. (2018). "Cahiliye dönemi şiir ve nesrinde nübüvvet". *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10 (1), s. 290-306.
- Çıvgın, Ayşe Gül. (2018). *Metafizik: Kavram ve problemleriyle varlık felsefesi*. Ed. A. Kadir Çüçen. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Dayf, Şevki. (1960). *Târîhu'l-edebî'l-Arabî el-asru'l-câhilî*. Kahire: Daru'l-Maarif.

- Demir, Hilmi. (1998). "Tedvin dönemi ve anlamın kökeni". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 1 (2), s. 137-163.
- Demirayak, Kenan. (2014). *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık.
- Demirel, Özcan. (2024). *Yabancı Dil Öğretimi Dil Pasaportu Dil Dosyası Dil Biyografisi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dîmeşkî, İbn-i Kesîr. (1996). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah bin Kuteybe. (1997). *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ*. Cilt 1. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Erkam Yayınları.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah bin Kuteybe. (2008). *Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Munzir Muhammed Said. Cilt 2. Beyrut: Daru'l-Maarif.
- Doru, M. Nesim. (2016). *Süryani düşüncesinde metafizik*. Ankara: Divan Kitap.
- Düzgün, Ş. A. (2003). "Bir problem alanı olarak metafizik ve metafiziksel olmayan bir teolojinin imkânı". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 1 (2), s. 57-80
- Efendioğlu, Mehmet. (2011). "Tedvin". *TDK İslam Ansiklopedisi*. Cilt 40. İstanbul: TDK Yayınları.
- el-Mevsû'atü'l-Arabiyye, arab-ency.com.sy/ency/details/1269/3 Erişim tarihi. 16.02.2023
- Eryiğit, Süleyman. (2022). *İnsanın metafizik anlam ihtiyacı ve din*. Ankara: Net Kitap.
- Fayda, Mustafa. (1993). "Cahiliye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7.Cilt. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ferruh, Ömer. (1981). *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 1.cilt. Beyrut: Daru'l-İlm Yayınları.
- Fikrî, Velîd. (2020). *Umeyye bin Ebi's-Salt eş-şâ'iru'l-havârikî ellezî kâde en yukûne hâteme'l-murselîn*. <https://raseef22.net/article/1076793>
- Freud, Sigmund. (2014). *Totem ve tabu*. Çev. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınları.
- Goldziher, Ignace. (2016). *Klasik arap literatürü*. Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er. İstanbul. Vadi.
- Göçemen, Yakup. (2022). "Hanif Şair Umeyye b. Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dini Anlamlar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 8 (1), s. 297-324
- Gözütok, Şakir. (1998). "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslam'a Karşı Tutumları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2), s. 167-188
- Güleç, İsmail. 2018. "Hz. Peygamber'in Müslüman olmayan Şairlere Karşı Tutumu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 245-268.
- Günaltay, Şemseddin. (2013/1). *İslam öncesi Araplar ve dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Günaltay, Şemseddin. (2013/2). *İslam öncesi Arap tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gündüz, Şinasi. (1998). *Mitoloji ile inanç arasında: Ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Hadîsî, Behcet Abdulgafûr. (2009). *Umeyye bin Ebi's-Salt hayâtuhu ve eş'âruhu*. Abu Zabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye.
- Halef, Salah Hüseyin. (2023). "Umeyye bin Ebi's-Salt kable'l-İslam ve tama'uhu bi'n-Nübüvve". *Diyala Journal for Human Research*. 1 (96), s. 408-420.
- Hemedânî, el-Kâdî Abdulcebbâr. *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*. Cilt 2. Kahire: Dâru'l-Mustafâ, ts.
- Homeros (1971). *İlyada Destanı*. çev, Ahmed Cevad Emre. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Hourani, Albert. (2016). *Arap Halkları Tarihi*. çev, Yavuz Alogan: İstanbul. İletişim Yayınları.

<https://almerja.net/reading.php> Erişim tarihi:16.022023.

<https://sozluk.gov.tr>

Huart, Clement. (1903). *A History of Arabic Literature*. New York: D. Appleton and Company.

Huart, Clement. (1971). *Arab ve İslam Edebiyatı*. çev, Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Yayınevi.

İrakî, Râdî, en-Nübüvvetü'd-Dâi'â, <https://www.ahewar.org/depat/show.art.asp?aid=490775> Erişim Tarihi:16.02.2023.

Izutsu, Toshihiko. (2012). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. (1991). *el-İştikâk*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cemil.

İbn-i Kelbî. (1969). *Putlar Kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

İbn-i Kesir, el-Kureşî *ed-Dımaşkî Ebü'l-Fidâ Ömer İsmail*. (1997). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 2. Cilt. thk. Abdullah bin Abdirrahman. Cize: Hicr Yayınları.

İbn-i Kesir, el-Kureşî, *ed-Dımaşkî Ebü'l-Fidâ Ömer İsmail*. (2003). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 1. Cilt. Ürdün: Beytu'l-Efkâr ed-Düveliyye.

İbn-i Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif. ts.

İbn-i Musa, Ebû Abdillâh Muhammed Umrân. *Mu'cemu's-şu'arâ*. thk. Abdussettar Ahmed Ferac el-Marzubani. New York University Bobst Library Offsite, 2009

İbnü'l-Cevzî. (1992). *el-Muntazam fî târîhi'l-Mulûk ve'l-ümem*. C. 3. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbrahim, Emel Acil. (2017). "el-Eserü'd-dînî ve'l-fikrî li'l-yehûd fî şemâli ve cenûbi'l-cezîrati'l-Arabiyye kable'l-İslâm". *Mecelletu kulliyeti't-terbiyeti'l-esasiyye li'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniye*. (34), s. 243-262.

İbrahim, es-Seyyid A, H. (2023). "Mine'l-elfâzi'd-dîniyye fî şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt". *Havliyyâtu Kulliyeti'd-Dirâsâti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye*. (25), s. 1063-1128.

İncil.

İsâ, Menâr. (2022). "el-Hicâc fî kasîdeti Umeyye bin Ebi's-Salt Gazevtüke mevlûden". *Câmiatu'l-Bahs*. 44 (12), s. 93-116.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. (2008/a). *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. 3. Cilt, 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. (2008/b). *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. 4. Cilt, 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır.

İşrâka, Tâhâ Ahmed Abbûd.(2014). "en-Nez'atü'd-dîniyye fî şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt". *el-Mecelletü'l-İlmiyye li-câmi'ati'l-İmâm el-Mehdî*. (4), s. 259-304

Jeffery, Arthur. (1938). *The Foreign Vocabulary of Qur'ân*. Baroda: Gaekwad's Oriental Series.

Kayhalıoğlu, Yasin. (2021). *Ana hatlarıyla islam medeniyeti*. Ed, Adnan Demircan, Murat Akgündüz. İstanbul. Siyer.

Kamenetzky, İ. F. (2013). Studies upon the relationship of poems ascribed to Umayya b. Abi'l-Salt with the Quran. İngilizceye Çeviren, David Reid Ross. https://www.academia.edu/5216905/Studies_upon_the_Relationship_of_the_Poems_ascribed_to_Umayya_b_Ab%C3%AE_l_%E1%B9%A2alt_with_the_Qur_%C3%A2n Erişim Tarihi, 04.10.2023.

Katib, Seyfuddin ve el-Katib, Ahmed İsam. (1980). *Şerhu dîvâni Umeyye bin Ebi's-Salt*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat.

- Kelpetin, Mahmud. (2018). "İslamdan önce Taif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*. (54), s. 79-103.
- Ketenci, Taşkner. (2005). "Kant felsefesinde metafizik ve insan doğası. Kaygı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (4), s. 92-103.
- Kılıç, Selami Kürşat. (2019). *Emeviler Döneminde Sakif Kabilesi*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Kılıçlı, Mustafa. (1986). *Arap Edebiyatında Şuubiye*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kramer, S. Noah. (2014). *Sümer mitolojisi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim.
- Kureşî, Ebû Zeyd. (1982). *Cemheratü eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. 1. Cilt. 3. baskı. Beyrut: Daru'l-Halen Yayınları.
- Kureşî, Ebu Zeyd. *Cemheratü eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Mısır: Tuhfetu Mısır. ts.
- Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheratü eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Mısır: Nahda Yayınları. ts.
- Kurt, Abdurrahman. (2001). "Sosyo-ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2 s.97-122.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed. (1957). *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Cilt, 7. Kahire. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- Kutluer, İlhan. (2004). "Metafizik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/399-402. Ankara: TDV Yay.
- Kutval, Yunus. (2017). "İslam İktisadi Düşünce, Ticaret ve Finansman Yöntemlerinin Tarihsel Gelişimi". *Medeniyet ve Toplum Dergisi*. 1 (2). s. 149-162.
- Kuzgun, Şaban. (1997). Hanif. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/33-39. Ankara: TDV Yay.
- Küçükaşçı, Mustafa S. (1998). Hicaz. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV Yay.
- Küçükaşçı, Mustafa S. (2010). "Tâif". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/443-447. İstanbul: TDV Yay.
- Makin, Al. (2009). "Re-Thinking other claimants to prophethood: The case of Umayya İbn Abi Salt". *The International Consortium for Research in the Humanities*. Bochum: Ruhr University.
- Makin, Al. (2010). "Re-Thinking Other Claimants To Prophethood: The Case Of Umayya İbn Abi Salt". *Al-Jami ah Journal of Islamic Studies* · February.
- Meşe, Ramazan. (2021). "Cahiliye Döneminde Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım". *Amasya İlahiyat Dergisi*. (16). s. 197-227
- Moran, Berna. (2007). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. İstanbul: İletişim Yay.
- Muhammed bin Muhammed, Ebû Şeybe. (1992). *es-Sîretü'n-Nebeviyye alâ Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Mutayrî, Hayfa G. (2017). "eş-Şi'rü'l-muvâfık li'l-edebi'l-İslâmî Umeyye bin Ebi's-Salt Nemûzecen". *Rabitatu'l-edebi'l-İslami*. 24 (94), s. 88-91.
- Nûr, Muhammed Yakutah. (2004). "eş-Şi'rü'd-dînî fi ma'raketi's-sırâ' beyne'l-hakîka ve'l-vehm". *Havhilyatut-Turas*. (2). s. 93-107
- Öğmüş, Harun. (2013). *Cahiliye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztürk, Mustafa. (2015). *Cahiliye'den İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Power, Edmund. (1906). *Umayya Ibn Abi-s Salt*. Beyrut: Imprimerie Catholique.

- Râbi'î, Ahmed Ş, ve el-Aysevî, Ahmed H. (2013). "Nuh ve't-Tufan fi şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt". *Mecelletu'l-Ustaaz*. 1 (202), s. 41-50.
- Saqar, Nâdiye H. (1971). *et-Tâif fi'l-asri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*. Cidde: Dâru's-Şurûk.
- Sarıcık, Murat. (2012). "Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (31). s. 109-140.
- Se'âlibî, Ebû Mansur Abdulmelik bin Muhammed bin İsmail. (2009). *Simârü'l-kulûb fi'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kahire: Daru'l-Maarif.
- Selman, Hitam. (2006). "Merca'iyetü'l-kıyasi'd-dînîyye fi şî'ri Umeyye bin Ebi's-Salt es-Sekaff". *Bethleheem University Journal*. (25), s. 110-150.
- Senâ, Ahmed Selim Abdullah. (2004). *Tavzîfu'l-Mevrûs ed-Dîn'i fi şî'ri Adıyy bin Zeyd el-Ibâdî ve Ümeyye bin Ebi's-Salt*, Nablus-Filistin: en-Necâh Üniversitesi.
- Serbaz, Hasen. (2010). *el-Câmi'atü'l-İslamiyyetü'l-âlemiyye mecma'u'l-buhûsi'l-İslamiyye*. 45 (3) s. 239-249.
- Sever, Sedat. (1998). "Dil ve İletişim Etkin Yazılı ve Sözlü Anlatım. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi". 31 (1) s.51-66
- Shahid, İrfan. (2017). "İslam ve Doğu Hristiyanları Mekke Miladi 610-622". çev., Zekiye Sönmez. *Dini Araştırmalar Dergisi*. Cilt:20, Sayı:51, s.187-210.
- Sıcak, Ahmet, S. (2020). "Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 24 (3). s. 1285-1306
- Sıtlî, Abdulhafız. (1984). *Dîvânu Umeyye bin Ebi's-Salt*. Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi Yayınları.
- Silver, Henry. (2023). *Monoteizm ve Politeizm Tanrı Anlayışlarının Çeşitliliği*. Ed. Gökhan İnce. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Şerabi, Nihal Halil Yunus ve Fadıl, Ezher Hadi. (2008). "et-Te'sîrû'd-dînî li'l-hunefâ fi Mekke kable zuhûri'l-İslâm". *Surra Man Ra'a University of Samarra*. 4 (9), s. 104-121
- Şeyhû, Louis. (1991). *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*. C. 2. Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Şulul, Cevher. (2003). "Metafizigin Tarihsel Evrimi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (5), s.57-69
- Taberî, Ebû Ca'fer bin Cerîr. (1988). *Câmi'u'l-beyân alâ te'vîli âyil-Kur'ân*. 27 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr.
- Taşdelen, Vefa. (2011). *Bizim Külliye Dergisi*, (50), s. 43-54.
- Tayfur, Hamdi. (2017). *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu.
- Tekin, Arif. (2024). *Ümeyye bin Ebi Salt'ın Şiirlerinden Kur'an'a*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Tevrat.
- Tomar, Cengiz. (2013). "Yemen". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/401-406
- Tüccar, Zülfiakar. (2012). "Ümeyye Bin Ebi's-Salt". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/303-305
- Türker, Ömer. (2020). *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Farabî*. İstanbul: Klasik Yayıncılık.
- Umurbek, Hatice. (2008). *Cahiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Taif*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Ünsal, Hadiye. (2015). *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Von Tilman Seidensticker, Jena. (2017) *Die Authentizität der Umaiya Ibn Abî ş-Şalt*.

www.el-eman.com, Ahbaru Umeyye bin Ebi's-Salt. Erişim tarihi:16.02.2023.

Yalar, M. (2006). "Din faktörü işığında cahiliye şiirine bir bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*. 15 (2), s.16-43.

Yaşar, Naif. (2017). *Oryantalistlere göre Kuran'ın kaynağı ve metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Yâyuş, Ca'fer. (2004). "el-Edebü'd-dînî et-te'sîs ve'l-mevdû' ve'l-minhec". *Havhilyâtü't-Türâs*. (2), s. 109-116.

Yazıcı, Hüseyin. (2024). "Arap Dili Eğitiminde Dünden Bugüne İnovatif Gelişmeler". *International Social Sciences Studies Journal*. 10 (2), p. 264-276.

Yemût, Beşîr. (1934). *Dîvânu Umeyye bin Ebi's-Salt*. Beyrut. El-Matbatu'l-Vataniyye

Yıldız, Musa. (2010). "Tabakâtü'ř-şu'arâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul

Yılmaz, Nusret. (2020). "Cahit Koytak'ın şiirlerinde metafizik". *International Journal of Filologia*, 3 (4), s.42-55

Yüksel, Mücahit. (2022). Umeyye bin Ebi'-s-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu şiirleri Üzerine Bir İnceleme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 26 (2), s.539-559

Zeydan, Corcî. (2013). *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Hindawi Yayınları.

Zeytûni, Abdulgani. (1990). el-Hanefiyye ve şu'arâuha fi'l-asri'l-câhilî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve't-Terceme ve'n-Neşr. 25/1, s. 59-65.

