

CÂHİLİYE ŞİİRİNDE ALLÂH LAFZI: KUR'ÂN ÖNCESİ TANRI TASAVVURUNA KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM

THE TERM "ALLÂH" IN PRE-ISLAMIC POETRY: A CONCEPTUAL APPROACH TO GOD
PERCEPTION BEFORE THE QUR'AN

RIFAT AKBAŞ

DOÇ. DR., VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR, VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.
VAN/TÜRKİYE

rifatakbash@yyu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

SUHEYB MUHAMMEDOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
DR. VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC.
VAN /TÜRKİYE

suheybmuhammedoglu@yyu.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0000-8033-5502>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1749904>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
24 Temmuz / July 2025

Kabul Tarihi / Accepted
23 Aralık / December 2025

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as: Akbaş, Rifat – Muhammedoğlu, Suheyb, "Câhiliye Şiirinde Allâh Lafzı: Kur'ân Öncesi Tanrı Tasavvuruna Kavramsal Bir Yaklaşım [the Term "Allâh" in Pre-Islamic Poetry: a Conceptual Approach to God Perception Before the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 12/2 (Aralık/December 2025): 977-1005.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Lisans / License: Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası [CC BY-NC 4.0] /Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International [CC BY-NC 4.0].

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



CÂHİLİYE ŞİİRİNDE ALLÂH LAFZI: KURÂN ÖNCESİ TANRI TASAVVURUNA KAVRAMSAL BİR YAKLAŞIM

Öz

Câhiliye dönemi Arap şiiri, estetik bir ifade alanı olmanın yanı sıra erken dönem Arap toplumunun Tanrı, kader, kudret ve kutsal kavramlarına dair zihinsel dünyasını yansıtan çok katmanlı kültürel bir bellektir. Bu şiir mirası, Arapların varlık anlayışını, insan ve evren arasındaki ilişkiyi, hayatın anlamına dair sorgulamalarını ve ilahî kudret karşısındaki konumlarını açığa çıkaran bir düşünsel zemin sunmaktadır. Dolayısıyla bu şiirler İslam öncesi Arap toplumunun inanç yapısını ve teolojik eğilimlerini anlamak bakımından en sahih ve birinci elden kaynaklar arasında yer alır. Nitekim mezkûr dönem şiirlerinde yer alan **“Allâh” lafzı**, İslam’dan önceki Arap toplumunda Tanrı kavramının mahiyetine, Tanrısal kudretin sınırlarına ve insan ile ilah arasındaki ilişkinin doğasına dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Allâh lafzının Câhiliye şiirindeki kullanımlarının incelenmesi, tevhid inancının doğuşuna giden tarihsel ve zihinsel zeminin anlaşılması açısından da temel bir katkı sunmakta ve dinî düşüncenin evrimini aydınlatmaktadır. Bu itibarla Câhiliye şiirinde **“Allâh” lafzının** araştırılması, Arapların İslam öncesi dönemde sahip oldukları Tanrı anlayışını, kutsal ile insan arasındaki ilişkinin mahiyetini ve tevhid düşüncesine giden zihinsel sürecin izlerini ortaya koyma bakımından büyük önem taşımaktadır. Çalışma, Câhiliye dönemi edebiyatçılarına ait tüm beyitleri kapsayan bir taramadan ziyade **dua, beddua, yemin, kudret ve takdir** gibi söylem alanlarında yoğunlaşan örnekler üzerinde odaklanmıştır. Böylelikle **“Allâh” lafzının** farklı temalar içinde kazandığı anlamlar karşılaştırmalı biçimde ortaya konulmuştur. Öte yandan çalışmada yalnızca Câhiliye döneminde yaşadığı klasik kaynaklarda açıkça belirtilen şairlere ait beyitler değerlendirilmiş; İslamî tesir ihtimali bulunan **muhadram** şairlerin şiirleri kapsam dışı bırakılmıştır. Bu tercih, çalışmanın **İslam öncesi dinî ve dilsel zemini** olabildiğince saf biçimde yansıtmaya amacına yöneliktir. Metodolojik açıdan çalışma, **bağlamsal** ve **semantik** çözümleme yöntemleriyle yürütülmüştür. Beyitlerde **“Allâh” lafzının** geçtiği bağlamlar, şairin söylemindeki işlevsel rolü dikkate alınarak analiz edilmiştir. Bununla birlikte, beyitlerdeki kullanımların biçimleri Kur’ândaki benzer söylemlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu karşılaştırma, kelime düzeyinde bir paralelliğin ötesinde dönemin metafizik algısında süreklilik gösteren kavram-

sal yaklaşımları da açığa çıkarmıştır. Böylece anlam evrenindeki tarihsel sürekliliği belirginleştirmiştir. Nitekim elde edilen veriler, Kur'ân'ın tevhid merkezli hitabının, tamamen kopuk bir zeminde değil aksine "Allâh" ismini bilen, ona belirli sıfatlar atfeden bir dil ve düşünce evreni üzerinde yükseldiğini göstermektedir. Çalışmada ulaşılan bulgular, Câhiliye şairlerinin "Allâh" lafzını dilsel bir kalıp veya geleneksel bir söylem unsuru olarak değil **duygusal, toplumsal ve metafizik anlamlar taşıyan bir ifade aracı** olarak kullandıklarını ortaya koymuştur. Özellikle **yemin, dua ve beddua** gibi kalıplarda bu lafzın yer alması, şairin bireysel duygularını Tanrısal kudret aracılığıyla ifade etme eğilimini yansıtmaktadır. "لحي الله", "قاتلك الله" ve "لا يُبعد الله" gibi ifadelerde Tanrı hem cezalandıran hem de adalet sağlayan bir güç olarak konumlanmakta; insanın öfkesini, beklentisini ya da yakarışını meşrulaştıran bir otoriteyi temsil etmektedir. Bu yönüyle "Allâh" lafzı, şiirde hem bir teolojik gönderme hem de **insan ile kader arasındaki ilişkinin** dilsel ifadesi hâline gelmiştir. Bazı beyitlerde ise **kader, ölüm ve zaman** temalarının "Allâh"a atfedilen mutlak irade ve kudret anlayışıyla ilişkilendirilmesi, Câhiliye dönemi insanının hayatın nihai düzenleyicisini Tanrı'da gördüğünü göstermektedir. Şairlerin farklı kabilelerden olmalarına rağmen ortak biçimde "Allâh" lafzına yer vermeleri, bu lafzın **kabile üstü ve evrensel** bir kudreti temsil ettiğini göstermektedir. "Allâh" böylece "ilahlar arasında ilah" veya "Rabbu'l-erbâb" olarak konumlandırılmıştır. Bu kullanım, İslam öncesi Arap toplumunda **tektanrıca eğilimlerin sezgisel biçimlerini** yansıtan güçlü bir göstergedir. Bu çalışma, "Allâh" lafzının Câhiliye dönemi şiirinde taşıdığı anlamları, şiirsel bağlam içerisindeki kullanımlarını ve bu kullanımların yemin, dua, beddua, takdir gibi temalarla nasıl ilişkilendirildiğini, ayrıca Kur'ân'daki kimi âyetlerle de ne denli benzerlik arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle dönemin Tanrı algısının şiir dilinde nasıl temsil edildiğine dair kapsamlı bir bakış sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Câhiliye Edebiyatı, Câhiliye Şiiri, Allâh Lafzı, İlâhî Algı.

THE TERM "ALLÂH" IN PRE-ISLAMIC POETRY: A CONCEPTUAL APPROACH TO GOD PERCEPTION BEFORE THE QUR'ÂN

Abstract

Pre-Islamic Arabic poetry, beyond being an aesthetic means of expression, represents a multilayered cultural memory reflecting the intellectual world of early Arab society regarding the concepts of God, fate, power, and the sacred. This po-

etic heritage reveals the Arabs' understanding of existence, the relationship between man and the universe, their inquiries into the meaning of life, and their perception of their position before divine power. Therefore, these poems are among the most authentic sources for understanding the belief structure and theological tendencies of pre-Islamic Arab society. The occurrence of the term Allāh in the poetry of the said period contains significant clues about the nature of the concept of God in pre-Islamic Arabia, the limits of divine power, and the relationship between the human and the divine. Examining the usages of Allāh in Jāhiliyyah poetry contributes fundamentally to understanding the historical and intellectual background that paved the way for monotheistic belief and sheds light on the evolution of religious thought. Accordingly, studying Allāh in pre-Islamic poetry is crucial for revealing the Arabs' conception of God before Islam, the nature of the sacred-human relationship, and the traces of the intellectual process leading toward divine unity. This study does not include all verses attributed to Jāhiliyyah poets but focuses on selected examples in discursive contexts such as supplication, imprecation, oath, divine power, and destiny. Thus, the meanings Allāh acquired within different themes are comparatively presented. Only verses belonging to poets explicitly identified in classical sources as pre-Islamic figures have been included, while those of muhadram poets—possibly influenced by Islam—were excluded. This preference aims to reflect the pre-Islamic religious and linguistic background as purely as possible. Methodologically, the study employs contextual and semantic analysis. The contexts in which Allāh appears were examined considering its functional role in poetic discourse. Additionally, usage patterns were compared with similar expressions in the Qur'an. This revealed not only lexical parallels but also conceptual continuities within the metaphysical perceptions of the time, clarifying the historical continuity of the semantic universe. Findings indicate that the Qur'an's tawhīd-centered address did not arise in isolation but upon a linguistic and intellectual milieu that already recognized Allāh and attributed certain divine qualities. The poets of the Jāhiliyyah did not use Allāh merely as a linguistic convention or traditional expression but as a means of conveying emotional, social, and metaphysical meanings. In oaths, prayers, and curses, the term reflects the poet's inclination to articulate personal emotions through divine power. Expressions such as qātalaki Allāh, laḥā Allāh, and lā yub'id Allāh portray God as an authority who both punishes and upholds justice, legitimizing human anger, expectation, or supplication. Thus, Allāh functions in poetry as both a theological reference and a linguistic expression of the relationship between man and destiny. In some verses, the association of fate, death, and time with divine will and omnipotence shows that the Jāhiliyyah individual perceived the ultimate regulator of life in God. The frequent appearance of Allāh among poets of different tribes indicates that it represented a supra-tribal and universal power. Thus, Allāh was positioned as "a deity among deities" and, more explicitly, as the "the lord of lords" (Rabb al-arbāb), reflecting intuitive monotheistic tendencies in pre-Islamic Arab thought. In conclusion, this study reveals the meanings carried by Allāh in pre-Islamic poetry, its functional uses within poetic contexts, and how these uses relate to themes such as oath, supplication, imprecation, and destiny, as well as its resemblance to certain Qur'anic expressions. It offers a comprehensive perspective on how the concept of God was represented in the poetic language of the period.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jāhiliyya Literature, Pre-Islamic Poetry, the term "Allāh", Conceptions of Divine

GİRİŞ

Arap dili ve edebiyatı, özellikle İslam öncesi dönemde ortaya konan şiirlerde, Arap toplumunun inanç dünyasını, toplumsal yapısını ve bireysel psikolojisini yansıtan zengin bir kültürel hafızayı barındırır. Bu şiirler, sözlü bir gelenek olmanın ötesinde, dönemin zihin dünyasını ve dilsel imkânlarını belgeleyen tarihî metinler olarak da ayrı bir değer taşımaktadır. Öte yandan bu dönemde şiir, her kabilenin kimliğini temsil eden ve şairlerin kabileler arası rekabetin dili hâline geldiği en önemli ifade alanı olarak öne çıkar.¹ Hemen her kabilenin bir veya birkaç şairinin bulunduğu; kabilelerin bu şairler aracılığıyla hem kendi kimlik ve üstünlük iddialarını görünür kıldığı hem de edebî rekabete dâhil olduğu görülür. Böyle bir bağlamda şairlik, övgüye değer bir meziyet, şiir ise kabile onurunu, kolektif hafızayı ve bu hafızanın sonraki kuşaklara aktarımını teminat altına alan başlıca ifade ve temsil araçlarından biri olarak değerlendirilir.

Câhiliye döneminde şairlik öyle yaygın bir gelenek hâline gelmişti ki, bazı kaynaklarda şiirleri günümüze ulaşan şairlerin oldukça kalabalık bir topluluk oluşturduğu belirtilmektedir. Corcî Zeydân'ın (1861-1914) aktardığı üzere bu şair kitlesi, sadece bireysel yeteneklerin bir araya gelişinden ibaret olmayıp Arap kabilelerinin hemen tamamına dağılmış bir kültürel yapılanmanın ürünüdür. Kimi kabilelerde şairlik adeta bir kimlik göstergesi hâline gelirken, kimi kabilelerde daha sınırlı ölçüde temsil edildiği görülür. Hatta Arap olmayan unsurların bile bu şiir geleneğine dâhil olduğuna dair örnekler mevcuttur.² Bu tablo, dönemin kültürel üretkenliğini ve şiirin toplumsal meşruiyetini açık biçimde ortaya koymakta; şiirin bireysel duygunun ötesine geçerek kolektif bir bilinç ve değerler sistemini taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla bu şiirsel zenginlik, tarihî, sosyolojik ve dinî açılarından da dikkatle incelenmesi gereken bir miras olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle Kur'ân'ın indiği sosyo-kültürel ortamı, dilsel kodları anlamada Câhiliye şiirleri oldukça önemli bir başvuru kaynağıdır.³

Erken dönem müfessirlerin Câhiliye şiirlerine başvurarak Kur'ân'daki bazı kelime ve deyimlerin anlam alanlarını tayin etmeye çalışmaları, söz konusu şiirlerin dilbilimsel ve tefsir alanındaki önemini de göstermektedir. Sahâbî müfessirlerden Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) uygulamaları, bu yak-

¹ Ali el-Cündî, *fî Târihi'l-edebi'l-Câhili* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1991), 277.

² Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Müessesetu Dâri'l-Hilâl, ts.), 1/64 - 67.

³ Abdurrahman b. Ma'âde eş-Şehri, *eş-Şâhidü's-si'ri fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim, ehemmiyetuhu ve eşeruhu ve menâhici'l-müfessirine fi'l-istişhâdi bih* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1431/2010), 633.

laşımın en dikkat çekici örneklerindendir. Nitekim o, Câhiliye dönemi şiirlerini Kur’ândaki müphem ifadeleri açıklamada referans olarak kullanmıştır. Örneğin Nâfi‘ b. el-Ezrak’ın, (ö. 65/685) Meâric Sûresi 37. ayette geçen “«عزین»” kelimesinin anlamını sorması üzerine İbn Abbâs, bu kelimenin “hal-ka halka, bölük bölük” anlamına geldiğini belirtmiş ve açıklamasını Câhiliye şairlerinden Abîd b. el-Ebras’a (ö. 555) ait şu beyitle desteklemiştir:

فَجَاؤُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى
يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ عَزِينَ

*Ona doğru hızla koştular, nihayet minberinin etrafında halka halka dizildiler.*⁴

Bu örnek, Kur’ân’da geçen bazı kelimelerin Câhiliye şiiri bağlamında taşıdığı anlam zenginliğini ve bağlam duyarlılığını gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda bu durum, Kur’ân’ın nazil olduğu ortamın dilsel gerçekliğini çözümlemede Câhiliye şiirinin ne denli vazgeçilmez bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Abdullah b. Abbâs’a atfedilen şu söz de yukarıdaki yaklaşımı teyit etmesi bakımından dikkat çekicidir: إِذَا تَعَاَجَمَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَانْظُرُوا فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ عَرَبِيٌّ: “Kur’ân’daki bir ifade size kapalı gelirse, şiire bakın; çünkü şiir Arapçadır.”⁵ Bu söz, Câhiliye şiirinin, Kur’ân’ın dilini anlamada ilkel veya ham bir lügat ve kavramsal referans işlevi görebileceğine işaret etmektedir.

Bu çalışmada yalnızca Câhiliye döneminde yaşadığı ve vefat ettiği hususunda görüş birliği bulunan şairlerin şiirlerinden örnekler kullanılması en önemli gerekçesi, erken dönem Arap dilciliği ve tefsir geleneğinde Câhiliye şiirine atfedilen otoriteyle ilgilidir. Nitekim Basra dil mektebinin öncü simalarından olan el-Asma‘î (ö. 216/831), uzun yıllar Yedi Kıraat imamlarından Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ’nın (ö. 154/770) yanında bulunmuş ve onun hiçbir zaman İslâm dönemine ait şiirleri dilsel delil olarak kullanmadığını, daima Câhiliye şiirine müracaat ettiğini özellikle vurgulamıştır.⁶ Bu rivayet, kıraat ve tefsir ekollerinin de Câhiliye şiirini bir dil ve anlam kaynağı olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

⁴ Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Ḳur‘ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Hey‘etü'l-Misriyyetu'l-‘Amme li'l-Kitâb, 1394/1974), 2/68. Aynı bağlamdaki diğer örnekler için bk. İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu‘cemu ‘ulûmi'l-Ḳur‘ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001), 268.

⁵ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân ‘an te‘vili âyi'l-Ḳur‘ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tür kî (Kahire: Dâru Hecer li'n-Neşr ve'l-Tevzî ve'l-İ‘lân, 1422/2001), 16/642.

⁶ Ali el-Cündî, *fî Târihi'l-edebi'l-Câhili*, 134; Ali Bulut, “İslam Öncesi Arap Edebiyatının Mevsukiyeti Tartışmaları”, *İslam Öncesi Araplarda dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrırcı, (İstanbul: Kur‘an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 22.

İslâm öncesi Arapların teolojik tasavvurunu konu edinen çeşitli akademik çalışmalar mevcuttur. Bunlar arasında özellikle *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia* başlıklı yüksek lisans tezi, Câhiliye dönemi şiirlerinden hareketle Arap toplumunun Allâh tasavvurunu bütüncül bir çerçevede tespit etmeyi amaçlamaktadır.⁷ Çalışma, hanîf eğilimlerine işaret eden ifadelerden putperestliğe yönelik eleştirilere kadar oldukça geniş bir malzemeyi delil olarak kullanmakta, dolayısıyla Allâh lafzının dilsel yapısı veya semantik alanından ziyade, İslâm öncesi Arapların Allâh inancının genel mahiyetini ortaya koymaya odaklanmaktadır.

Literatürde dikkat çeken bir diğer çalışma olan *en-Naşrâniyye ve Âdâbühâ beyne 'Arabiyyi'l-Câhiliyye* ise İslâm öncesi Arap Hristiyanlığını tarihî ve teolojik bir perspektifle incelemektedir. Eserde, dönemin Hristiyan şairlerinin şiirlerinde dinî temaların nasıl işlendiği, özellikle de Allâh inancına yönelik göndermelerin hangi bağlamlarda ortaya çıktığı analiz edilmektedir.⁸ Bu çerçevede kimi beyitlerde Allâh lafzı ve ilahî sıfatlara temas edilmekle birlikte, çalışmanın temel yaklaşımı kavramsal bir çözümlemeye ziyade, Hristiyan şairlerin genel dinî söylemini ortaya koymaya yöneliktir. Bu nedenle eser, Allâh lafzının semantik tahliline ilişkin sistematik bir değerlendirme sunmamaktadır. Bunun yanı sıra *Câhiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* başlıklı derleme eser, Arapların taptıkları putları, bu putların toplumsal ve kabilevi işlevlerini ayrıntılı biçimde ele alarak politeist inanç yapısına odaklanan geniş kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.⁹ *Câhiliye Dönemi Hanîf Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım - Tevhid Anlayışı* başlıklı makale, hanîf eğilimli şairlerin tevhid merkezli söylemlerini tematik açıdan incelemekte;¹⁰ *İslâm Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslâm'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu* başlıklı çalışma ise Câhiliye dönemi tanrı tasavvuru ile İslâm'daki ulûhiyet anlayışı arasındaki muhtemel etkileşimleri tartışan mukayeseli bir yaklaşım ortaya koymaktadır.¹¹

Mezkûr literatürün genel olarak dikkat çektiği husus, çalışmaların büyük bir kısmının ya dönemin inanç tarihine ya da teolojik söylemine yönelmesi; buna karşılık Allâh lafzının Câhiliye şiirindeki semantik değerini, bağlam-

⁷ Bk. Najmah Sayuti, *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia*, (Kanada: The Institute Of Islamic Studes, 1999).

⁸ Bk. Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesih b. Ya'kûb Luvis Şeyho, *en-Naşrâniyye ve Âdâbühâ beyne 'Arabiyyi'l-Câhiliyye* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, ts.).

⁹ Bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, (ed.), *Câhiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

¹⁰ Ramazan Meşe, "Câhiliye Dönemi Hanîf Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım: Tevhid Anlayışı", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 16 (Haziran 2021), 197-227.

¹¹ Resul Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslâm'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/4 (Ağustos 2007), 133-158.

sal kullanım çeşitlerini ve kavramsal boyutunu sistematik biçimde inceleyen müstakil bir araştırmanın bulunmamasıdır. Bu çalışma ise dikkat çekilen boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışma kapsamında, klasik şiir antolojileri ile edisyon kritiği yapılmış birçok şiir divanı taranmış; özellikle yaşadığı ve vefat ettiği döneme dair tarihî mutabakat bulunan Câhiliye şairlerine ait beyitlerde yer alan “Allâh” lafzı tespit edilmiştir. Bu beyitler bağlam-anlam ilişkisi gözetilerek Türkçeye çevrilmiş; ardından lafzın şiir içerisindeki semantik konumu, işlevi ve çağrışım alanı analiz edilmiştir. Ayrıca yer yer söz konusu kullanımlar, Kur’ân’daki benzer ifadelerle karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve bu karşılaştırma üzerinden Câhiliye dönemine ait Tanrı tasavvurunun Kur’ân’ın tevhidi diliyle olan tematik ilişkisi sorgulanmıştır.

1. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE TEOLOJİK ALGI

Kur’ân-ı Kerim’in ilgili âyetlerinden hareketle, Câhiliye Araplarının bir kısmının âlemi yaratıp düzenleyen yüce bir varlığın mevcudiyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹² Bir başka kesimin ise, tek bir ilâhın varlığını benimseyerek belirli ölçülerde tevhidi bir inanç tasavvuruna yöneldiği görülmektedir.¹³ Nitekim bu dönemde halkı tefekküre, yaratılışın sırlarını düşünmeye ve ahlâkî sorumluluğa çağıran, yer ve gök, gece ve gündüz gibi kozmik unsurlar üzerinden ilâhî kudretin tecellilerine işaret eden kimselerin varlığından söz edilmektedir.¹⁴ Bu kişilerin söylemlerinde ahde vefa, ölümden sonraki hayatın sorgulanması, hesap ve ceza inancı gibi kavramlara sıkça yer verildiği gibi, yaklaşmakta olan bir peygamberin gönderileceğine dair beklenti ve işaretlerin de dile getirildiği görülmektedir.¹⁵ Bazıları da Allâh’ın varlığını kabul ettikleri halde O’na doğrudan ulaşmanın mümkün olmadığını, bu sebeple de aracılardan, özellikle de put-

¹² Örneğin *وَكُنْ سَآئَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* Onlara, “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye soracak olsan, mutlaka “Allâh” diyeceklerdir.” âyeti buna işaret eder. *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2025), Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9.

¹³ Örneğin *وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ* “Ve dediler ki: Yahudi veya Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız. De ki: ‘Hayır, biz hanîf olarak İbrahim’in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi.’” *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2025), el-Bakara, 2/135. “Mezkur âyet, Hz. İbrahim’in hanîf dini üzerinden bir tevhid çağrısı niteliği taşımakta ve O’nun müşriklerden olmadığına özellikle vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, hem Yahudi-Hristiyan ayrışmasını hem de Arap müşrikliğini dışlayarak bir monoteizme işaret eder. Ayetin yapısı ve hitap ettiği zemin dikkate alındığında, İslam öncesi Araplar arasında da kendini bu çizgiye nispet eden bazı bireylerin bulunmuş olabileceği ihtimali doğmaktadır. Bu durum, Kur’ân’ın ‘hanîf’ kavramına yüklediği anlamın hem tarihsel bir zeminle hem de inançsal bir tutumla ilişkilendirilmesini mümkün kılar.

¹⁴ Ebû’l-Meâli Cemâlüddin Mahmûd Şukrî b. Abdillâh el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti ahvâli’l-‘Arab*, haz. Muhammed Behçet el-Eserî (Kahire: Dâru’l-Kitabî’l-Mısri, 2009), 2/281, 282; Semih Dugaym, *Edyân ve mu’tekidâtü’l-Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 1995), 50.

¹⁵ Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti ahvâli’l-‘Arab*, 2/281, 282; Dugaym, *Edyân ve mu’tekidâtü’l-Arab kable’l-İslâm*, 50.

ların, Allâh'a yakınlaşmak için vesile olarak kullanılmasının gerekli olduğuna inanıyorlardı ki bu inanç, onları putlara tapmaya yöneltmiştir.¹⁶

Câhiliye toplumunun tanrısal güçlere dair inancı, büyük ölçüde maddî semboller üzerinden görünürlük kazanmakta ve bu semboller toplumsal hayatın merkezinde konumlanmaktadır. Mekke'de hemen her evde bir putun bulunduğu ve ev halkının ibadet pratiğini bu putlar etrafında şekillendirdiği belirtilmektedir. Yolculuğa çıkan bir kimsenin evden ayrılmadan önce puta dokunarak uğur aradığı, dönüşte ise eve adımını atar atmaz aynı temas ritüelini tekrarladığı aktarılmaktadır.¹⁷ Bu pratik, putların yalnızca kolektif ibadet alanlarıyla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda bireysel hayatın vazgeçilmez birer parçası olduğunu gösterir. Câhiliye döneminde putlar farklı şekillerde temsil edilir ve kutsal tanrısal varlıkların sembolleri olarak görüldü. Lât, Menât, Uzzâ ve Hubel gibi meşhur putlar, doğrudan ilah olarak kabul edilmemekle birlikte, ilahî kudretin yeryüzündeki somut temsilcileri olarak algılanırdı. Bu nedenle Araplar onları yüceltmış, onlara kurbanlar adanmış ve etraflarında özel ritüeller gerçekleştirmişlerdir.¹⁸ Bu durum, Arapların Tanrı'ya doğrudan ulaşmak yerine, O'na ancak birtakım araçlar vasıtasıyla yönelme eğiliminde olduklarını; Tanrı inancını, putperestlik kalıplarıyla harmanlayarak yaşadıklarını açıkça göstermektedir.¹⁹ Öte yandan Câhiliye şiirinde yer alan kimi beyitlerde hem put isimlerinin hem de "Allâh" lafzının birlikte anılması, dönemin dinî tasavvuruna dair son derece çarpıcı ipuçları sunmaktadır. Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî'nin (ö. 620)

وَبِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُمْ أَكْبَرُ وَاللَّاتُ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا

Lâta, Uzzâ'ya ve onların dinini benimseyenlere yemin ederim

*Ve Allâh'a da yemin ederim ki kuşkusuz Allâh onlardan daha büyüktür.*²⁰

¹⁶ Nitekim Yûnus sûresinde, müşriklerin "Allâh'ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda sağlayabilen şeylere tapmaları" ve bu tutumlarını "وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَيُضِرُّهُمْ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ" (Bunlar Allâh katında bizim şefahtilerimizdir) diyerek meşrulaştırmaları eleştirilmiştir. Bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2025), Yûnus, 10/18. Benzer şekilde, Zümer sûresi bu anlayışı daha genel bir düzlemde değerlendirir ve tevhide aykırı bu yaklaşımı "halis dinin yalnızca Allâh'a ait olduğu" hakikatiyle karşılaştırır. Müşrikler kendilerini şöyle savunmaktadır: "أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى" (Biz onlara sadece bizi Allâh'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." *Kur'ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2025), ez-Zümer, 39/3. Bununla bağlantılı olarak En'âm sûresi de müşriklerin Allâh'a ait olan yaratma fiilini inkâr etmeksizin, cinleri O'na ortak koştıklarını ve bilgisizce O'na oğullar ve kızlar isnat ettiklerini ifade eder: "وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ" *Kur'ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2025), el-En'âm, 6/100. Tüm bu ayetler, putperest Arapların Allâh inahına sahip olduklarını; ancak bu inancı tevhid ekseninde değil aracı varlıklar aracılığıyla işleyen eksik ve bozulmuş bir sistem içinde yaşadıklarını ortaya koymaktadır.

¹⁷ Semîh Dugaym, *Edyân ve mu'tekidâtü'l-Arab kable'l-İslâm*, 98.

¹⁸ Semîh Dugaym, *Edyân ve mu'tekidâtü'l-Arab kable'l-İslâm*, 100.

¹⁹ Emre Köksal, *Kur'an'da Allah'ın İsimleri, Câhiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 5-7.

²⁰ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbü'l-Eşnâm*, thk. Ahmed

şeklindeki beyti, bu bağlamda dikkatle değerlendirilmelidir. Şairin hem müşrik sembolleri hem de “Allâh” lafzını aynı beyitte yan yana zikretmesi, İslam öncesi Arapların dinî zihin dünyasında Allâh’a yönelik genel bir inanç kabulünün mevcut olduğunu, ancak bu inancın, putları Allâh’a ulaştırın aracı figürler olarak görme biçiminde şekillendiğini göstermektedir. Bu tür kullanımlar, Câhiliye insanının Tanrı anlayışının tamamen inkâr edici değil bilakis yönü ve mahiyeti muğlak bir şekilde tevhide meyyal, ancak şirkte kuşatılmış bir yapıda olduğunu ortaya koyar. Nitekim bu durum, Kur’ân’da sıkça vurgulanan (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) “Onların çoğu ortak koşmaktan Allâh’a iman etmezler.”²¹ meâlindeki ayetin tarihsel ve zihinsel zeminini anlamak açısından da önem arz etmektedir.

Bu konudaki en dikkat çekici değerlendirmelerden biri Iraklı tarihçi Cevâd Ali’ye (1907-1987) aittir. Ona göre: “Allâh İslam’da âlemlerin Rabbi, tüm insanların ilahıdır; ne ortağı ne de yardımcısı vardır. Câhiliye Araplarının tasavvurundaki Allâh düşüncesi ise O’nun tanrıların tanrısı olduğu yönündedir ve diğer kabile tanrılarının üzerinde bir yüceliğe sahiptir. Bu yüzden bir kabileye değil tüm kabilelerin şiirlerinde yer alır.”²² Bu değerlendirme, Kur’ân’ın birçok âyetinde üzerinde önemle durulan²³ ve Câhiliye Araplarının inanç yapısını karakterize eden temel unsurlardan biri olan ‘Allâh’ı âlemin yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak kabul etmekle birlikte ibadet ve yönelişi çeşitli putlar üzerinden gerçekleştirme’ olgusu ile doğrudan örtüşmektedir. Yani Câhiliye dönemi Arapları arasında, rubûbiyyet düzeyinde Allâh’ın varlığını ve yüceliğini kabul eden bir anlayışın mevcut olduğu görülmektedir. Ancak bu kabul onları ibadet ve niyazda sadece Allâh’a yönelmeyi gerektiren bir ulûhiyyet tevhidinde götürmemiştir.

2. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE TANRI TASAVVURUNUN ŞİİRE YANSIMASI

Câhiliye dönemi Arap şiiri, görünürde aşk, kahramanlık, kabile bağlılığı ve doğa tasvirleri gibi temalar etrafında şekillense de bu şiirlerin derin yapısında Tanrı tasavvuruna dair önemli kavramsal izler mevcuttur. Bu şiir-

Zekî Paşa (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 2000), 17.

²¹ Yûsuf 12/106.

²² Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1422/2001), 11/118, 119.

²³ Bk. el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/3; Yûnus 10/18; ez-Zuhuruf 43/87.

lerde geçen Allâh, er-Rahmân²⁴, el-İlâh²⁵ gibi lafızlar, İslam öncesi Araplar arasında ilahî bir varlığa yönelik en azından lügat düzeyinde bir farkındalık bulunduğuna işaret eder.

2.1. ALLÂH LAFZININ KULLANIMI

Câhiliye şiirinde en sık rastlanan ilahî adlandırma “Allâh” lafzıdır. Bu lafzın şiirlerde hangi tematik bağlamlarda yer aldığı ve ne tür işlevler üstlendiği üzerine yapılacak çözümleme, dönemin Tanrı tasavvurunun hem dilsel hem de zihinsel izdüşümlerini anlamak bakımından son derece önemlidir. Bu bağlamda, şairlerin “Allâh” lafzını hangi temalar çerçevesinde kullandıkları; bu kullanımın teolojik bir inancı mı ritüel bir pratiği mi yansıttığı beyitlerin kavramsal ve bağlamsal çözümlemesiyle ortaya konulabilir. Yemin, dua, beddua, güç ve koruma talebi gibi söylem örüntülerinde sıkça görülen bu lafız, Câhiliye dönemi Araplarının ilahî kudrete dair aidiyet duygusunu anlamaya imkân veren önemli bir gösterge alanı sunar.

2.1.1. YEMİN BAĞLAMINDA ALLÂH LAFZI

Câhiliye şiirinde Allâh lafzı, teolojik bir anlam taşıyan bir varlık ismi olmanın ötesinde, özellikle yemin bağlamlarında işlevselleşmiş ve şairlerin sözlerine kudsi bir meşruiyet kazandıran güçlü bir araç haline gelmiştir. Bu kullanımlar genellikle toplumsal bağlayıcılığı olan söylemler, tehditler, kararlılıklar ya da duygusal vurgularla birlikte görülür. Şairler, Allâh adına yemin ederek hem söylediklerine ciddiyet kazandırmış hem de sözün muhatabı üzerindeki psikolojik etkiyi derinleştirmiştir. Bu çerçevede kullanılan *وَاللّٰهِ* ve daha az yaygın olan *تَاللّٰهِ* gibi yeminler ile *أَقْسَمُ*, *أَلَيْتُ* gibi doğrudan yemin anlamını taşıyan fiiller Câhiliye şiirinde karşılığı bulunan ifadelerdir. Nitekim Mühelhil b. Rebîa et-Tağlibî'nin (öl. 525) aşağıdaki beyti, bu işlevsel kullanıma erken bir örnek teşkil eder. Şair burada, Bekiroğullarına kar-

²⁴ Aşmaî, *el-Asma' iyyât*, 136; 'Abid b. el-Ebras, *Divânu 'Abid b. el-Ebras*, thk. Huseyin Nasâr (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matba'atu Mustafâ el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdihi, 1957), 68; Ebû'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsüm, *Divânu 'Amr b. Külsüm*, thk. Eymen Meydân (Cidde: Kitabu'n-Nadî'l-Edebi's-Sekâfi, 1992.), 164; Ebû Mâlik Selâme b. Cendel, *Divânu Selâme b. Cendel*, nşr. Fahrüddin Kabâve, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1987), 182; Mussakkib el-'Abdî, *Divânu Şi'ri'l-Muşş akkib el-'Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî Kahire: Câmî'atu'd-Duvelî'l-'Arabiyye Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1971), 276; Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî şevâhidî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1417/1996), 4/100.

²⁵ Ebû'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir – Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 151; Ebû Zühreyr Sâbit b. Câbir el-Fehmî Teebbeta Şerran, *Divânu Te'ebbeṣa Şerran ve Aḥbâruhu*, thk. Ali Zulfikâr Şakir (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1984), 73; Mussakkib el-'Abdî, *Divânu Şi'ri'l-Muşş akkib el-'Abdî*, 101; Zühreyr b. Ebu Sulmâ, *Şi'ru Zühreyr b. Ebî Sulmâ*, şrh. el-'A'lem eş-Şentemerî, nşr. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, 1980), 243.

şı sürdüreceği kan davasını ifade ederken, Allâh adına yemin ederek sözünün ciddiyetini pekiştirir:

أَلَيْتُ بِاللَّهِ لَا أَرْضَى بِقَتْلِهِمْ
حَتَّىٰ أَبْهَجَ بَكْرًا أَيْنَمَا وَجَدُوا

Allâh'a yemin ettim ki, onların öldürülmesine râzî olmayacağım;

*Ta ki Bekiroğullarını nerede bulunsunlar bulunsunlar kanlarımı heder sayana kadar.*²⁶

Bu beyitte geçen *أَلَيْتُ بِاللَّهِ* ifadesi, “Allâh adına yemin ettim” anlamına gelmektedir. Buradaki yemin, şairin kararlılığını vurgularken aynı zamanda onun davranışında tanrı ile kutsal bir sözleşme yapmışçasına bir gerekçelendirme kazandırmaktadır. Zira yemin, eyleminin öncesine konumlanarak onu meşru ve geri dönülmez kılmaktadır.²⁷ Bu tür yeminler çoğu zaman savas, intikam veya toplumsal kararlılıkla ilişkilendirilse de Câhiliye şiirinde yemin sadece kamusal ve sert beyanlarla sınırlı kalmamış; **kişisel arzuların, duygusal bağların ve mahrem anların da** ifadesine aracılık etmiştir. Aynı ilahi isme yemin edilse de bu yeminlerin içerdiği anlam katmanları ve duygusal tonları oldukça çeşitlidir. Nitekim muallaka şairlerinden **İmruülkays (öl. 544)**, yemin temasını daha içsel, bireysel ve hatta dramatik bir bağlamda kullanan şairlerin başında gelir. Onun şiirinde yemin, **aşk, tutku ve ısrarcı bağlılık** gibi duygularla iç içedir:

وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهِ أَبْرَحَ قَاعِدًا
لَنَامُوا وَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلَا صَالِي
حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ حَلْفَةَ فَاجِرٍ

Ona dedim ki: Allâh'a yemin olsun, (yanından) ayrılmayacağım

Başımı ve uzuvlarımı kesmiş olsalar bile.

Ona, günahkâr birinin yeminini gibi Allâh'a yemin ettim ki:

*Herkes uyumuş, ne konuşan var ne de geceyle ilgilenen birisi.*²⁸

²⁶ Ebû Leylâ Mühelhil b. Rebîa b. Hâris b. Mürre et-Tağlibî, *Divânu Muhelhil b. Rabî'a*, thk. Talâl Hârb, (y.y: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.), 27; Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abd-irabbih, *el-İkdu'l-ferid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 6/76.

²⁷ Kur'ânda “Allâh adına yemin etmek” anlamında “آلى” fiilinin açık bir kullanımı yer almakla birlikte, bu fiilin muzârî formu olan *يُولُونَ* kelimesi, Bakara sûresinin 226. âyetinde şu şekilde geçmektedir: *لَلَّذِينَ يُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَبَيُّصَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ إِنْ قَامُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allâh çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Bk. el-Bakara, 2/226. Bu âyette geçen *يُولُونَ* - *يُولِي* fiilinden türemiş olup, nikâh akdi devam eden kadınlarla cinsel ilişkiyi kesmeye yemin etmek anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla fiil yeminle ilgilidir; ancak yemin “Allâh adına” şeklinde doğrudan bir teolojik referansla değil ailenin iç düzenine dair pratik bir bağlamda ele alınmaktadır.

²⁸ Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris İmruülkays, *Divânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 32.

Şair, bu beyitte muhatapına duyduğu derin bağlılığı, vazgeçmeyeceğini ve ondan ayrılmayacağını en güçlü teminat biçimi olarak Allâh adına yemin ederek ifade etmektedir. Allâh'ın adıyla yapılan bu yemin, sözün doğruluğunu pekiştiren ve bağlılığın samimiyetine ilâhî bir güvence kazandıran bir söylem işlevi görür. Ayrıca şairin, çevrede kimsenin olmadığı ve gecenin sessizliğinin hâkim olduğu bir anda Allâh üzerine yemin etmesi, bu bağlılığın hem içten hem de sorumluluk bilinci taşıyan bir taahhüt niteliğinde algılandığını göstermektedir.

Muallaka şairlerinden Tarafe b. el-'Abd'in (ö. 564) amcası olan el-Murakkış el-Asğar²⁹ (öl. 573), cariyesi Hint bint el-Aclân'a duyduğu aşkı ifade ederken İmrüülkays'ın yemin ifadesinden farklı olarak şöyle seslenmiştir:

مَا لُمْتُ فِي حُبِّهَا فِيمَ تَلُومُ فَعَمَّرَكَ اللَّهُ هَلْ تَدْرِي إِذَا
Ömrün (karşılığında) Allâh'a yemin olsun! Biliyor musun ki
Onun sevgisine daldığında neyle kınanacaksın?³⁰

Şair burada Allâh lafzını, duygusal bir ifadenin pekiştiricisi olarak kullanır. Bu kullanımda Allâh, hayatı veren ve onun süresine hükmeden varlık olarak zihinde yer etmektedir. Dolayısıyla "ömür" kavramı ile "Allâh" isminin birlikteliği, yaşamın üstündeki bir otoriteye yapılan güçlü bir göndermedir.³¹ Bu kullanımı Kur'an'daki benzer yemin yapılarıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Bu bağlamda şu ayet öne çıkmaktadır: (لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ) "Ömrüne andolsun ki onlar, sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı."³² Görüldüğü üzere hem Câhiliye şiiri hem de Kur'an'daki kimi yemin ifadeleri, Arapların zihinsel evreninde Allâh isminin taşıdığı güçlü metafizik anlamı ve bağlayıcılığı yansıtmaktadır. Bu ortak zemin, Kur'an'ın muhataplarına hitap ederken başvurduğu dilsel stratejilerin toplumsal karşılığını anlamak açısından da önemlidir.

Öte yandan Câhiliye şiirinde yer alan kimi beyitler, içerdikleri tevhidi ifadeler dolayısıyla sıradan müşrik inançların çok ötesinde bir Tanrı tasavvuruna işaret eder. Örneğin 'Abid b. el-Ebras'a (öl. 597) nispet edilen حَلَفْتُ

²⁹ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, haz. Fritz Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 201.

³⁰ Mufaddal ed-Ḍabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 249.

³¹ Aslında «عَمَّرَكَ اللَّهُ» ifadesi, klasik Arapçada hem dua (uzun ömür dileği) hem de yemin anlamı taşır. Halil b. Ahmed'in ifadesiyle bu, muhatapı Allâh adına yemin vererek bir işe yönlendirme veya teşvik etme amacıyla da kullanılabilir. Bk. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), "Amr" 2/137.

³² el-Hicr 15/72.

لَمَنْ يَشَاءُ ذُو عَفْوٍ وَتَصَفَّاحٍ بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ ذُو نَعَمٍ
*Allâh'a yemin ederim ki, Allâh nimet sahibidir;
 Dilediğine verir, affedicidir ve bağışlayandır.*³³

şeklindeki beyitte, Allâh'ın yemin edilen bir varlık olarak öne çıkmasının yanı sıra O'nun nimet, af ve bağışlayıcılık gibi sıfatlarla nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Bu tür ifadelerle dair yorumlar, araştırmacılar arasında farklı yönelimlerle ele alınmıştır. Bazı yaklaşımlar, bu monoteist vurguların Hanîfî bir inanç çizgisini yansıttığını belirtirken; bazı değerlendirmeler ise söz konusu tevhidî söylemlerin dönemin Hristiyan kültürel ve dinî atmosferinden etkilenmiş olabileceğini ileri sürmektedir.³⁴

Yukarıda aktarılan niteleme türleri, Kur'ândaki bazı ayetlerle de doğrudan paralellikler arz eder. Nitekim (اللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) “Allâh, dilediğine hesapsız rızık verir.”³⁵ (تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) “Dilediğine mülkü verirsin.”³⁶ Ve (وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) “Allâh çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”³⁷ gibi âyetlerde Allâh'ın nimet dağıtan, affeden ve mutlak irade sahibi olduğu ifade edilmektedir.

Aynı şair başka bir beytinde yine Allâh lafzını yemin bağlamında şu şekilde kullanmıştır:

وَإِنْ مِتُّ مَا كَانَتْ الْعَائِدَةُ فَوَاللَّهِ إِنْ عَشْتُ مَا سَرَّيْ
*Andolsun Allâh'a, yaşarsam bu beni sevindirmez;
 Ölürsen de geriye (hayata) dönmek istemem.*³⁸

Şairin Allâh adına yemin ederek söze başlaması, ifadesine içtenlik ve doğruluk kazandırma çabasını yansıtır. Şairin sözüne Allâh'ı şahit tutması, onun sözünün ciddiyetini ve bağlayıcılığını artırma amacı taşır. Her ne kadar Kur'ânda şairlerin kullandığı “فَوَاللَّهِ” gibi ifadeler aynen yer almasa da ³⁹ تَاللَّهِ gibi benzer yemin kalıpları aracılığıyla Allâh adına yemin geleneği devam ettirilmiştir.

Câhiliye şiirinde yemin ifadesi, bazen şairin inanç dünyasındaki kutsal ve bağlayıcı referanslara işaret eden bir unsur olarak da görülmektedir. Bu yaklaşımı karşılayan beyitlerden biri Müseyyeb b. 'Ales'e (öl. 575) aittir:

³³ Abid b. el-Ebras, *Divânu 'Abid b. el-Ebras*, 42.

³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 11/110.

³⁵ el-Bakara, 2/212.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/26.

³⁷ el-Bakara, 2/173.

³⁸ Abid b. el-Ebras, *Divânu 'Abid b. el-Ebras*, 49.

³⁹ el-Hicr, 15/92-93.

⁴⁰ Yûsuf, 12/73, 95.

لَكَانَ لَكُمْ يَوْمَ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمٌ فَأَقْسَمُ أَنْ لَوْ التَّقِينَا وَأَنْتُمْ
*Yemin ederim ki bizler ve sizler karşılaşırsak,
 Sizin için kötülükle dolu karanlık bir gün olurdu.*²⁴¹

Burada şair, فَأَقْسَمُ (yemin ederim) fiilini kullanarak birinci şahıs ağzıyla tehditkâr bir ton kurmakta, fakat yeminin hangi varlık üzerine edildiği açıkça belirtilmemektedir. Ancak birkaç beyit sonra gelen şu ifade bu yeminin ilahî bir zemin üzerine kurulduğunu açıklar niteliktedir:

وَهَلْ يَتَّقِي اللَّهَ الْأَبْلُ الْمُصَمِّمُ أَلَا تَتَّقُونَ اللَّهَ يَا آلَ عَامِرٍ
*Ey Âmiroğulları! Allâh'tan korkmaz mısınız?
 Zaten, kötülüğe saplanmış azgın biri Allâh'tan korkar mı hiç?*²⁴²

Bu ikinci beyitte Allâh'tan korkmayanlara yönelik doğrudan bir hitap yer almakta ve Allâh lafzı açıkça zikredilmektedir. Bu bağlamda düşünülüğünde, önceki beyitte yer alan yeminin muhataplarca Allâh adına yapılmış kabul edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla bu örnek, Câhiliye şiirinde Allâh lafzının doğrudan kullanılmasa bile ima yoluyla yemin bağlamında nasıl işlevsel kılındığını ve şairin sözüne ciddiyet katmak amacıyla ilahî referansa başvurduğunu göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Kur'ânda da benzer şekilde (فَلَا أَقْسَمُ بِمَا تُبْصِرُونَ، وَمَا لَا تُبْصِرُونَ) “Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki”²⁴³ ve (فَلَا أَقْسَمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ) “Hayır hayır! Yörüngelerinde akıp giderek doğan ve batan yıldızlara andolsun!”²⁴⁴ ve (فَلَا أَقْسَمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) “Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim.”²⁴⁵ gibi ifadelerle başlayan âyetlerde أَقْسَمُ yapısına yer verilmiş olması, bu tür yemin kalıplarının vahyin indiği dönemde hem tanınan hem de güçlü retorik etkiye sahip dilsel kalıplar olduğunu ortaya koyar.

Câhiliye şiirinde Tanrıya yemin ifadesi olarak وَاللَّهِ، وَآلَيْتُ ve أَقْسَمُ gibi kullanımların yanı sıra, daha az yaygın olmakla birlikte تَاللَّهِ ifadesine de rastlanmaktadır. Teebbeta Şerrân'a (öl. 540) ait aşağıdaki beyit bu kullanıma örnek teşkil eder:

⁴¹ Museyyeb b. 'Ales, *Divânu Museyyeb b. 'Ales*, thk. 'Abdurrahman Muhammed el-Vasifi, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1423/2003), 125.

⁴² Museyyeb b. 'Ales, *Divânu Museyyeb b. 'Ales*, 125.

⁴³ el-Hâkka 38.

⁴⁴ et-Tekvîr 15.

⁴⁵ el-Ma'âric, 70/ 40.

أَسْمَاءُ بِاللَّهِ مِنْ عَهْدٍ وَمِيثَاقٍ تَالَلَّهِ آمَنْ أَنْتَى بَعْدَ مَا حَلَفْتُ

*Allâh'a yemin ederim ki, hiçbir kadına – Êsmâ'nın Allâh adına yemin edip söz ve ahit verdikten sonra – güvenmem.*⁴⁶

Bu beyitte iki farklı yemin formunun bir arada kullanılması hem ifadenin vurgusunu artırmakta hem de söze tanrısal bir meşruiyet kazandırmaktadır. Bu kullanım Kur'an-ı Kerim'deki benzer yemin kalıplarıyla da anlam düzeyinde bir benzerlik taşır. Bununla birlikte Kur'an'da "تَالله" ifadesi özellikle duygusal yoğunluğu yüksek ya da şaşkınlık gibi tepkilerin dile getirildiği ayetlerde kullanılmıştır. Nitekim Hz. Yusuf kıssasında geçen şu iki âyet bu kullanıma örnek teşkil eder: (تَالله لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ) "Allâh'a andolsun ki, biz bozgunculuk yapmaya gelmedik."⁴⁷ âyeti ile (قَالُوا تَالله تَفْتَأُ تَذْكُرُ يَوْسُفَ) "Dediler ki: Allâh'a andolsun ki, sen hâlâ Yûsuf'u anıp duruyorsun."⁴⁸ Her iki örnekte de "تَالله" ifadesi, yalnızca yemin bildiren bir kalıp olmaktan öte, muhatap üzerinde duygusal bir etki oluşturmayı amaçlayan bir dilsel araç olarak öne çıkmaktadır. Kur'an'daki bu kullanım tarzı, Câhiliye dönemi şiirinde Allâh lafzıyla yapılan yeminlerin fonksiyonel boyutlarıyla karşılaştırıldığında dikkat çekici bir benzerlik arz eder.

2.1.2. DUA VE BEDDUA BAĞLAMINDA ALLÂH LAFZI

Câhiliye şiirinde Allâh lafzı dua ve beddua içerikli söylemlerde de kendine yer bulmuştur. Şairler, iç dünyalarındaki sarsıntıları, toplumsal eleştirilerini veya kişisel serzenişlerini aktarırken, Allâh adını zikretmek suretiyle sözlerine hem duygusal hem de kutsal bir ağırlık kazandırmışlardır. Bu tür bir kullanımı yansıtan örneklerden biri, Mütelemmis'in (öl. 569) dayısı el-Hâris b. et-Tev'em'e (ö. ?) yönelik serzeniş içeren kasidesinde görülmektedir:

أَخَا كَرَمٍ إِلَّا بَانَ يَتَكْرَمَا تُعَيِّرُنِي أُمِّي رَجَالٌ وَلَنْ تَرَى
لَهُ حَسَبًا كَانَ اللَّئِيمَ الْمَذْمُومَا وَمَنْ يَكُ ذَا عَرَضٍ كَرِيمٍ فَلَمْ يَصُنْ
أَبَى اللَّهِ إِلَّا أَنْ أَكُونَ لَهَا ابْنَمَا وَهَلْ لِي أُمَّ غَيْرُهَا إِنْ تَرَكْتُهَا

Bazı adamlar annemi ayıplıyorlar;

Oysa hiçbir cömert kimse yoktur ki cömertliğini göstermesin.

İffetli ve şerefli biri, soyunun şanını korumazsa

O zaman aşağılık ve yerilmeye layık biri olur.

Peki, ben onu terk edersem, başka bir anam mı var?

*Onun oğlu olmam dışındaki (ihtimali) Allâh engellesin.*⁴⁹

⁴⁶ Teebbeta Şerran, *Divânu Te'ebbeta Şerran ve Aḥbâruhu*, 128.

⁴⁷ Yûsuf 12/73.

⁴⁸ Yûsuf 12/85.

⁴⁹ Asma'î, *el-Aşma'îyyât*, 244, 245.

Son beyitte geçen *أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ أَكُونَ لَهَا ابْنًا* ifadesi, şairin hem aidiyet duygusunu hem de duygusal bağlılığını Allâh adına yapılan bir dua şeklinde ifade ettiğini göstermektedir. Burada Allâh ismi, şairin iradesini aşan bir hakikatın taşıyıcısı olarak karşımıza çıkar. Şair, annesine bağlılığını sıradan bir temenniyle değil ilahî iradeye bağlayarak meşrulaştırır.

Murakkiş el-Ekber (öl. 549) de savaş çağrısına verilen olumlu cevabı ve bu cevabın ardından gelen silahlı harekâtı överken Allâh'a yönelik bir dua cümlesine başvurmuştur:

إِذْ قَالَ الْخَمِيسُ نَعَمْ لَا يُعِيدُ اللَّهُ التَّلَبُّبَ وَالْغَارَاتِ
*Allâh, silah kuşanmayı ve baskınları bizden uzak kılmasın;
 Ordu bunlar develerdir (haydi saldırın) dediği zaman.*⁵⁰

Burada Allâh'tan bir dilekte bulunulması, dua formunun şiirsel bağlamda nasıl işlevselleştiğini göstermektedir. Savaşma iradesinin ve saldırı kararlılığının yüceltilmesi, bu dileğin Allâh adıyla ifade edilmesi sayesinde yalnızca dünyevi bir talep olmaktan çıkarak metafizik bir onay arayışına dönüşmüştür.

Câhiliye dönemi şiirinde Allâh lafzının dua bağlamında kullanıldığı bir diğer dikkat çekici örnek, Esved b. Ya'fûr'un (ö. 600) dayısı ve aynı zamanda kabilesinin reisi olan Masrûk b. el-Münzir'in (ö. ?) ölümü üzerine inşâ ettiği mersiyede görülür. Şair, acısını ifade ederken şu beyite yer verir:

لَا يُعِيدُ اللَّهُ رَبَّ النَّاسِ مَسْرُوقًا أَقُولُ لَمَّا أَتَانِي هَلَكُ سَيِّدَانَا
*Bize reisimizin öldüğü haberi geldiğinde şöyle derim:
 Allâh, insanların efendisi Masrûk'u (hayırdan) uzak tutmasın.*⁵¹

Beyitteki *لَا يُعِيدُ اللَّهُ* ifadesi, ölen kişiyi Allâh'ın rahmetine yakın tutma temennisiyle söylenmiş bir duadır. Ayrıca bu dua ifadesi hem bireysel bir yas duygusunu hem de toplumsal açıdan önemli bir şahsiyetin hatırasına duyulan saygıyı dile getirmenin bir yolu olarak öne çıkar.

Câhiliye şiirinde Allâh lafzının yer aldığı beddua ifadeleri de dikkat çeken bir kullanım alanıdır. Şairler, hoşnutsuzluklarını, öfke ve tiksintilerini ifade ederken doğrudan Allâh'a yönelerek beddualarını daha etkili ve bağlayıcı kılmayı amaçlamışlardır. Bu tür söylemler, çoğu zaman ahlaki bir duru-

⁵⁰ Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, 240; Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân b. el-Fadl el-Ahfeş el-Asgar, *el-İhtiyâreyn*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1420/1999), 746.

⁵¹ Esved b. Ya'fur, *Divânü Esved b. Ya'fur*, thk. Nûri Hammûdi el-Kaysî (Bağdat: Viza ratu's-Sekâfe ve'l-İ 'lam Matba'atu'l-Cumhûriyye, 1970), 51.

şun ya da toplumsal değerlerin ihlaline karşı bir tepki niteliği taşır. Meşhur şair ‘Urve b. el-Verd (ö. 592), toplum nezdinde hor görülen pasif ve üşen-geç bir tipolojiyi hedef alarak şöyle der:

مُصَافِي الْمَشَاشِ الْفَاكِلُ مَجْزَرٌ لَحَى اللَّهُ صُعْلُوكًا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ
Allâh, fakirin belasını versin! Gecenin karanlığı çöktüğünde
Alışkırtır deve kesim yerlerindeki kemik uçlarını kemirmeye.⁵²

Burada geçen لَحَى اللَّهُ (Allâh belasını versin) ifadesi, toplumun ortak değerlerini tehdit eden bir davranış biçimine karşı yöneltilmiş sert bir dışlayıcı tepkidir. Benzer bir beddua formu, cömertliğiyle tanınan şair Hâtım et-Tâi (ö. 578) tarafından da şu şekilde dile getirilmiştir:

مَنْ الْعَيْشِ أَنْ يَلْقَى لُبُوسًا وَمَطْعَمًا لَحَى اللَّهُ صُعْلُوكًا مِنْهُ وَهُهُ
Allâh, geçim derdi sadece yiyecek ve giyecek bulmak olan fakiri kahretsin!⁵³

Bu beyitlerde ortaklaşan söylem, sadece bireysel bir küçümsemeden ibaret olmasının yanı sıra Câhiliye toplumunda yüceltilen kahramanlık, cömertlik ve onur gibi değerlerle çelişen bireysel çıkarıcılığın ve tembelliğin dışlanma-sıdır. Her iki beyitte de Allâh lafzı, bedduanın meşruiyetini ve etkisini artıran kutsal bir dayanak olarak kullanılmıştır.⁵⁴

Câhiliye şiirinde beddua formu, bireysel hayal kırıklıklarının ve toplumsal öfkenin dışavurulduğu güçlü bir ifade alanı olarak da öne çıkar. Örneğin ‘Urve b. el-Verd’in fidiye karşılığında cariyesini ailesine teslim ettikten sonra duyduğu pişmanlığı dile getirdiği şiirindeki şu beyit bu yönüyle dikkate değerdir:

عَدَاةَ اللَّهِ مِنْ كَذِبٍ وَزُورٍ سَقَوْنِي النَّسَى ثُمَّ تَكَنَّفُونِي
Bana içki içirdiler sonra da her taraftan sardılar etrafımı.
Yalan ve süslü sözleri nedeniyle (kahrolsun) Allâh'ın düşmanları.⁵⁵

‘Urve b. el-Verd’in şiirinde geçen عَدَاةَ اللَّهِ (Allâh'ın düşmanları) ifadesi,

⁵² Ebû Said Abdülmelik b. Kureyb el-Asma'î, *el-Aşma'îyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1993), 45; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r veş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Daru'l-Me'ârif, 1958), 2/675.

⁵³ Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnü'l-aḥbâr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/337.

⁵⁴ Aynı beddua ifadesinin geçtiği diğer beyit için bk. Amr b. Külsüm, *Divânü 'Amr b. Külsüm*, 231.

⁵⁵ Urve b. el-Verd el-'Absî, *Şi'ru 'Urve b. el-Verd el-'Absî*, s. 35.

bağlamı itibarıyla doktriner bir tekfir veya teolojik bir sınıflandırma olarak değil, daha çok ahlâki bir kınama ve yoğunlaştırılmış bir beddua ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle şairin kastı, söz konusu kim-seleri inanç düzeyinde “Allah’a karşı konumlanan” bir grup olarak tanımlamak değil; yaptıkları fiillerin, mutlak kudret sahibi bir ilâhın gazabına layık derecede kötü olduğunu vurgulamaktır. Bu nedenle, beyitteki kullanım ile Kur’ân-ı Kerîm’de geçen (تَرْهَبُونَ بِهِ! عَدُوُّ اللَّهِ) “...onunla Allah’ın düşmanını korkutursunuz.”⁵⁶ veya (وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ) “Allah düşmanlarının ateşe doğru sevkedilecekleri gün, öncekileriyle sonrakileriyle onların hepsi bir araya getirilir.”⁵⁷ gibi ifadeler arasında anlamsal veya teolojik bir paralellik kurmak isabetli görünmemektedir. Nitekim Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû’l-Abbâs el-Müberred’in de (ö. 286/900) dikkat çektiği üzere bu tür ifadelerde aşırı kötüleme amacı bulunmaktadır.⁵⁸

Murakkîş el-Asğar da hem bireysel zaafılarını hem de bu zaafıların üzerindeki psikolojik baskıyı dile getirdiği şu beytinde Allâh lafzının yer aldığı diğer bir beddua formunu kullanmıştır:

لَوْ أَنَّ ذَا مَرَّةٍ عَنْكَ صَبُورٌ قَاتَلَكِ اللَّهُ مِنْ مَشْرُوبَةٍ
Allâh canımı alsın ey içki!

*Keşke güçlü bir kimse sana karşı sabırlı olabilseydi!*⁵⁹

Beyitte şair, içki karşısındaki çaresizliğini, kişisel bir günah ya da ahlaki zayıflık olarak değil tanrısal lanete layık bir düşman gibi resmettiği içecek üzerinden dile getirir. قَاتَلَكِ اللَّهُ ifadesiyle, bir nesneye yöneltilen bu lanet, şairin hem kendine hem de içkiye karşı duyduğu öfkenin ilâhî bir mahkûmiyetle güçlendirilmesi anlamına gelir. Bu kullanım Kur’ân’daki bazı sert lanet ve kınama ifadeleriyle dilsel ve anlamsal açıdan yakınlık taşır. Örneğin, insanın nankörlüğüne yönelik olarak geçen (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ) “Kahrolası o insan, ne kadar da inkârcı!”⁶⁰ âyeti, insanın tutumuna yönelik ilâhî bir öfkeyi dile getirir. Yine (قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَتَى يُؤْفِكُونَ) “Allâh onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar!”⁶¹ âyeti, bir topluluğun hakikatten sapmasına karşı yöneltilmiş lanet yüklü bir ifadedir. Her iki ayette de kullanılan dil, ilâhî gaza-

⁵⁶ el-Enfâl, 8/60.

⁵⁷ el-Fussilet, 41/19.

⁵⁸ Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1417/1997), 3/31.

⁵⁹ Asma’î, *el-Aşma’îyyât*, 153.

⁶⁰ el-Abese 80/17,

⁶¹ et-Tevbe 9/30,

bın doğrudan hitapla somutlaştırılması yönüyle, Murakkiş'in beytinde içki-ye yöneltilen bedduaya anlam düzleminde yaklaşır.⁶²

Câhiliye şiirinde Allâh lafzının yer aldığı beddua formlarına bir diğer dikkat çekici örnek, Muallaka şairi **Tarafe b. el-Abd**'in (öl. 564) dostluk ilişkilerinden duyduğu hayal kırıklığını dile getirdiği şu beyittir:

لَا تَرَكْ اللَّهُ لَهُ وَاضِحَهُ كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ خَالَتَهُ

*Dostluk yaptığım kim varsa Allâh onların ağızlarında dış bırakmasın.*⁶³

Tarafe b. el-Abd'in kullandığı لَا تَرَكْ اللَّهُ لَهُ وَاضِحَهُ ifadesinin beddua anlamını taşıdığı hemen sonrasında gelen ve كُلُّهُمْ أَرَوْعُ مِنْ ثَعْلَبٍ “hepsi de tilkiden daha hilekârdır” şeklinde başlayan beyitten de anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bu yüzden şair burada, samimi ilişkiler kurduğu kimselere yönelik derin bir öfke duymakta; yaşadığı ihanetin ya da hayal kırıklığının ağırlığını, “**ağzında dış kalma-sın**” anlamına gelen dikkat çekici bir bedduayla ifade etmektedir.

2.1.3. KUDRET VE TAKDİR BAĞLAMINDA ALLÂH LAFZI

Câhiliye dönemi şiirinde Allâh lafzının kullanımı, inançsal bir tanıklık veya sözsel bir motif olmanın ötesine geçerek şairin dünyaya, kadere ve beşerî kudrete dair yaklaşımını da yansıtır. Bu dönem şairleri, ilâhî kudreti vurgularken özellikle kader, hesap, ceza, yardım ve ilâhî bilginin mutlaklığı gibi kavramlara sıkça atıfta bulunur. Beyitlerdeki bu atıflar, Tanrı tasavvurunun merkezine insan iradesini aşan bir mutlak kudret fikrinin yerleştirildiğini gösterir. Söz konusu kudret bazen bir düşmanın helakinde, bazen bir savaşın sonucunda, bazen de geleceğe dair beklenti ve korkularda tezahür eder. Allâh'ın zarar mı fayda mı vereceğinin kestirilemezliği veya mutlak bilginin sahibi oluşu gibi temalar etrafında şekillenen bu ifadeler, şairin hem bireysel hem de toplumsal düzlemde bir üst otoriteyi kabul ettiğine işaret eder. Örneğin Câhiliye döneminin en eski şairlerinden Lakit b. Ya'mur (öl. 380) kendi kabilesini tehlikeli bir gruba karşı uyanık olmaya çağırdığı kasidesinin ilgili beytinde şöyle söyler:

لَا يَشْعُرُونَ أَضَرَ اللَّهُ أَمْ نَفَعَا أَبْنَاءَ قَوْمٍ تَأَوَّكُمُ عَلَى حَقِّ

Önlar, öfkeli bir şekilde üzerinize üşüşecekler;

*Allâh'ın zarar mı ya da fayda mı sağlayacağını da umursamadan.*⁶⁵

⁶² Bu beddua ifadesinin Allâh'ın laneti anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/293.

⁶³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423/2002), 1/190.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ*, 1/190.

⁶⁵ Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma el-Bağdâdî, İbnü's-Şeceri,

Bu beyitte şair, saldırıya hazırlanan topluluğun, ilâhî takdirin sonucunu hiç hesaba katmadan hareket ettiğini ifade eder. Allâh'ın zarar verme ya da fayda sağlama kudreti, insan iradesi üzerinde belirleyici olan yüce bir güç olarak zikredilmiştir.

Câhiliye dönemi meşhur şairlerinden Şenferâ el-Ezdî (ö. 525) de Ben-i Mürre'nin kollarından biri olan Ben-i Sa'd'ı tehdit ettiği beytinde düşmanla karşılaşmanın ya da hayatta kalmanın tamamen Allâh'ın takdirine bağlı olduğunu şöyle ifade eder:

وَسَوْفَ أَلاَفِيهِمْ إِنَّ اللَّهَ أَخْرَا أَبْغَى بَنِي صَعْبٍ بَنٍ مُرِّ بِلَادِهِمْ
Müroğullarından olan Sa'boğullarının yurduna saldıracağım
Eğer Allah (ecelimi) geciktirirse (elbette) onlarla karşılaşacağım.⁶⁶

Şair burada, gelecekteki bir eylemin gerçekleşmesini tamamen Allâh'ın takdirine bağlar. Beyitte geçen *إِنَّ اللَّهَ أَخْرَا* ifadesi, Kur'ân'daki (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ) “Hiçbir kimse Allâh'ın yazılıp bir süreye bağlanmış izni olmadan ölmez.”⁶⁷ âyetiyle güçlü bir benzerlik taşır. Bu benzerlik, erken dönem Arap düşüncesinde yaşama ve ölüme dair kararın beşerî değil tamamen ilahî kudretin takdirine bırakıldığına işaret eder.

Allâh lafzının geçtiği dikkat çekici beyitlerden ikisi, Muallaka şairlerinden İmruülkays'a aittir. İlk beyitte şair, dilek ve taleplerinin gerçekleşmesini Allâh'ın takdirine bağlayarak onun her şeyi bilen ve başarıyı bahşeden kudret sahibi bir varlık olduğunu vurgular:

وَالْبُرُّ خَيْرٌ حَقِيبَةَ الرَّجُلِ اللَّهُ أَنْجَحَ مَا طَلَبْتُ بِهِ
Allâh, neyi istediğimi en iyi bilendir
Ve iyilik, yola düşenin en hayırlı heybesidir⁶⁸

Şair, dua veya talep mahiyetindeki sözlerinde, elde edilecek başarının ve bu taleplerin kabulünün ancak Allâh'ın kudreti ve iradesiyle mümkün olacağını vurgular. Böylece Allâh'ı hem gaybın bilgisine sahip olan hem de kulların arzularına karşılık verebilecek güçte bir merci olarak takdim eder. Bu çerçevede ikinci beyitte ise, şarap içme eylemini meşru göstermek ve dav-

Muhtârâtü şu'arâ 'il-'Arab, haz. Mahmûd Hasan Zenâtî (Mısır: Matbaatü'l-İ 'timâd, 1344/1925), 1/2; Lakîb b. Ya'mur, *Divânu Lakîb b. Ya'mur*, thk. 'Abdulmuîd Hân, Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle – Dâru'l-Emâne, 1971), 40.

⁶⁶ Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî, *Divânuş-Şenferâ ve yelihi divâna's-Suleyk b. es-Suleke ve 'Amr b. Burâk*, nşr. Talâl Harb (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 46.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/145.

⁶⁸ İmruülkays, *Divânu İmruülkays*, 238.

ranışına bir temellendirme kazandırmak amacıyla doğrudan Allâh'a atıfta bulunur:

إِثْمًا مِنَ اللَّهِ، وَلَا وَاعِلَ فَالْيَوْمَ أُسْقَى غَيْرَ مُسْتَحَقِّبِ
Bûğün içiyorum, ne Allâh katında bir günah yüklenen
*Ne de çağrılmadan içki ortamına katılan bir kimse olarak.*⁶⁹

Şair bu beyitte, söz konusu davranışının meşruiyetini doğrudan Allâh'ın hükmüne dayandırmakta, günahkâr sayılmama hâlini de ilâhî değerlendirmeye bağlamaktadır. Bu yaklaşım, Câhiliye Araplarında doğru-yanlış yargılarının üzerinde konumlandırılan aşkın bir otorite fikrinin tamamen yok olmadığını, aksine belirli davranışların mutlak bir gücün ölçütlerine göre anlam kazandığı yönünde bir bilincin bulunduğunu göstermektedir. Bu bilinç özellikle ahlâkî değerlendirmeler bağlamında daha belirgin hâle gelmektedir. Nitekim içkinin bireyi kendi itidal hâlinen uzaklaştırarak toplum nezdinde hoş karşılanmayan davranışlara sevk ettiği Câhiliye döneminde de bilinen bir olgudur. Dolayısıyla şairin ifadeleri, inanç temelli bir helal-haram anlayışından ziyade, içkinin doğurduğu ahlâkî olumsuzlukların farkında olduğunu ve eylemini bu çerçevede savunduğunu düşündürmektedir. Takıyyüddin el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) naklettiği مَا مَاتَ أَحَدٌ مِنْ كُبَرَاءِ قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ حَتَّى تَرَكَ الْخَمْرَ اسْتِحْيَاءَ مِمَّا فِيهَا مِنَ الدَّنَسِ “Câhiliye döneminde Kureyş'in ileri gelenlerinden hiçbirisi, onun sebep olduğu kötülükten utanıp şarabı terk etmeden ölmemiştir.” ifadesi de içki kullanımının ahlâkî sonuçlarının Câhiliye toplumunda fark edilen ve sosyal düzlemde dikkate alınan bir mesele olduğunu teyit eder mahiyettedir.⁷⁰

Muallaka şairlerinden Hâris, b. Hillize (ö. 578) de yaptığı bir eylemin doğruluğunu Allâh'ın bilgisine referansla şu şekilde meşrulaştırır:

وَمَا إِنْ لِلْحَائِثِينَ دِمَاءٌ وَفَعَّلْنَا بِهِمْ كَمَا عَلَّمَ اللَّهُ
Allâh biliyor ya onlara ettiğimizi (kimseye etmedik),
*Doğrudan sapanların kanına karşılık bir şey yoktur*⁷¹

Şair, yaptığı eylemin doğruluğunu Allâh'ın bilgisiyle temellendirir. Burada “Allâh biliyor” ifadesi ilâhî adaletin ve gözetimin vurgusudur.

Muallaka şairlerinden ‘Antere b. Şeddâd (ö. 600), beyitlerinde Allâh'ın

⁶⁹ Asma'î, *el-Aşma'îyyât*, 130; İmrüülkays, *Divânu İmrüülkays*, 122.

⁷⁰ Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Muqaffa'l-kebir*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 4/266.

⁷¹ Hâris b. Hillize, *Divânu Hâris* b. Hillize, 92.

emrini önceden belirlenmiş ve değişmesi mümkün olmayan bir kader olarak tasvir eder. Ona göre ilâhî irade tarafından takdir edilmiş bir hükmün dışına çıkmak, insan açısından fiilen imkânsızdır. Nitekim aşağıdaki beyitte, Allâh'ın takdir ettiği bir iş söz konusu olduğunda kişinin ondan kaçmaya yahut onun sonuçlarından sakınmaya güç yetiremeyeceğini açık bir biçimde dile getirir.

فَكَيْفَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْهُ وَيَحْذَرُ إِذَا كَانَ أَمْرُ اللَّهِ أَمْرًا يُقَدَّرُ

Allâh'ın emri takdir edilmişse,

*Kişi ondan nasıl kaçabilir ve sakınabilir ki?*⁷²

Beyitte geçen الله يُقَدَّرُ ifadeleri Kur'an'da Allâh'ın hükmünün kesinliği ve insanın buna karşı çaresizliği temasını taşıyan (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) “*Allâh'ın emri mutlaka yerine gelir.*”⁷³ âyetiyle doğrudan örtüşmektedir. Bu beyit, Câhiliye şiirinde kader fikrinin, keyfi bir alın yazısından ziyade Allâh'ın belirleyici ve mutlak iradesine dayanan bir anlayışla dile getirildiğine işaret eder.

Câhiliye dönemi şairlerinden ‘Abîd b. el-Ebras’ın aşağıda yer verilen beyitinde ise Allâh, tüm insanlardan farklı olarak yardım ve karşılık vermede şaşmaz bir kudret ve kerem sahibi olarak konumlanır. Bu, Allâh'ın bireysel talepler karşısındaki mutlak ve sonsuz iyilik kaynağı olduğuna dair güçlü bir inancın göstergesidir:

وَسَأَلُ اللَّهَ لَا يَخِيبُ مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يَحْرُمُهُ

İnsanlardan bir şey isteyen (çoğunlukla) eli boş döner;

*Fakat Allâh'tan isteyene hayal kırıklığı yoktur.*⁷⁴

Şair, Allâh'a yönelen kişinin asla geri çevrilmeyeceğini söylerken, insanlara el açmanın zayıflık ve karşılıksızlıkla sonuçlanabileceğini vurgular. Bu düşünce, Kur'an'daki (أَجِبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا) “*Dua edenin dileğine karşılık veririm.*”⁷⁵ âyetinin yanı sıra (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) “*Bana dua edin, size cevap vereyim.*”⁷⁶ âyetiyle de benzerlik taşımaktadır.

Bir diğer Câhiliye şairi Zuheyr b. Ebû Sulmâ (ö. 609) Allâh'ı gizli niyet-

⁷² Antere b. Şeddâd b. Amr el-'Absî. *Divânu 'Antere*, şrh. el-Haîb et-Tebrizî. thk. Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 78.

⁷³ el-Ahzâb 33/38.

⁷⁴ Abîd b. el-Ebras, *Divânu 'Abîd b. el-Ebras*, 22.

⁷⁵ el-Bakara 2/186.

⁷⁶ el-Mü'min 40/60.

leri bilen ve cezayı gerektiğinde erteleyip yazan bir otorite olarak sunar. Bu anlayış hem Allâh'ın bilgisine hem de hesap gününe dair güçlü bir inanç izlenimi bırakır:

لِيَخْفَىٰ وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يَعْلَمَ فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ
لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلَ فَيُنْقَمَ يُؤَخَّرَ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ
İçinizden geçen (hiyaneti) gizli kalsın diye Allâh'tan saklamayın
Ne kadar saklanırsa saklansın Allâh onu bilir.

(Hiyanetin cezası) ya tehir edilir ve bir deftere yazılarak hesap gününe bırakılır
Ya da acele edilerek intikamı hemen alınır.⁷⁷

Şair burada, kuşkusuz Allâh'ın gizliyi bilen ve hesap gününde cezayı gerçekleştiren bir otorite olduğunu belirtir. Allâh'ın kudreti sadece dünyevî olaylarla sınırlı değil, ahiret tasavvuruna da yöneliktir. Bu söylem, Kur'an'da geçen (وَأَن تَبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ) “Allâh, kalplerin özünü bilendir.”⁷⁸ ve (تُخَفَوهُ بِحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) “İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allâh sizi onunla hesaba çeker.”⁷⁹ gibi ayetlerle birebir örtüşmektedir.

Aynı beyitte yer alan “deftere yazılma” ve “hesap gününe saklanma” (يُوضَعُ) teması ise Kur'an'da sıkça tekrar edilen amel defteri ve hesap günü inancıyla paralellik arz eder.⁸⁰ Zuheyr'in bu yaklaşımı, Câhiliye şiirinde Allâh'a atfedilen bilgi, adalet ve ceza ilişkisini zamansal bir boyutla ifade ederek Kur'anî değerlerle şaşırtıcı bir yakınlık sergilemektedir.

Ebü Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî el-Hârisî (ö. 608), atının gücünü överken hem bazı kimselere sağladığı maddi desteğin olumlu sonuç verdiğini hem de zengin bir kesimin kendi müdahalesiyle fakirleşip dağıldığını ifade eder ve tüm bu durumları dönemin kader anlayışı çerçevesinde Allâh'ın iznine bağlar.

وَذِي غَنًى بَوَّأَهُ دَارَ مَحْرُوبٍ كَمْ مِنْ فَقِيرٍ بِإِذْنِ اللَّهِ قَدْ جَبَرَتْ
(Atım) Allâh'ın izniyle nice fakirin durumunu düzeltti (zenginleştirdi);
Nice zengini de yıkık dökük bir yuvaya mahkûm etti (fakirleştirdi).⁸¹

⁷⁷ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allâkâtî's-Seb'*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1989), 170.

⁷⁸ el-Mülk 67/13.

⁷⁹ el-Bakara 2/284.

⁸⁰ Bk. el-Kehf 18/49; ez-Zilzâl 99/7-8.

⁸¹ Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaḍḍaliyyât*, 122; Selâme b. Cendel, *Divânu Selâme b. Cendel*, nşr. Fahraddin Kabâve, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 107.

Bu söylemde, toplum içindeki sosyal farklılaşmanın, servet ve yoksulluk gibi ekonomik dalgalanmaların doğrudan mutlak kudret sahibinin iradesi ve tasarrufu altında gerçekleştiği açık bir biçimde dile getirilmektedir. Beyitte geçen *يَا ذَا اللّٰه* “Allah’ın izniyle” ibaresi, Kur’ân’da benzer şekilde birçok fiili sürecin Allâh’ın izniyle gerçekleştiğini belirten kullanımlarla örtüşür.⁸²

Hülasa, bu beyitlerde “Allâh” lafzının kullanımı, Câhiliye Araplarının Tanrı tasavvuruna dair son derece dikkat çekici veriler sunmaktadır. Şiirlerde karşımıza çıkan ilâhî varlık anlayışı, insanın eylemlerini bilen, onları değerlendiren, doğruyla yanlış ayırt eden, gerektiğinde ödüllendiren veya cezalandıran, yani toplumsal ve bireysel hayata doğrudan müdahil bir kudret olarak görünmektedir. Şairlerin Allâh’ın takdirini kaçınılmaz bir kader şeklinde algılamaları, kendi davranışlarını onun sınırsız bilgisiyle temellendirmeleri ve yaşamın akışını onun inayetiyle ilişkilendirmeleri bu inanç anlayışının pratik hayattaki belirleyici rolünü açıkça göstermektedir.

SONUÇ

Câhiliye şiirinde “Allâh” lafzının kullanımı, İslam öncesi Arap toplumunun Tanrı tasavvuruna dair son derece zengin ve çok katmanlı bir veri sunmaktadır. Bu şiirlerde Allâh lafzı, sadece yaratıcıya yönelik soyut göndermelerle sınırlı kalmaz; aksine bireysel duyguların, toplumsal değerlerin ve metafizik yaklaşımların somutlaştığı birçok bağlamda anlam kazanır. Dua, yemin, beddua ve takdir gibi söylem alanlarında yer alan bu lafız, kimi zaman aşkın bir kudrete yönelişi, kimi zaman ise insanın kaderle yüzleşmesini temsil eder.

Câhiliye döneminde kullanılan ilahî isimler çoğu zaman Kur’ân’da geçen lafızlarla biçimsel benzerlik gösterse de bu benzerlikler anlam düzeyinde mutlak bir örtüşme sunmamaktadır. Özellikle “Allâh” lafzı, Kur’ân’da önce de Arap toplumunda bilinen ve kullanılan bir kavram olmakla birlikte, bu kullanım çoğunlukla çoktanrıci bir dünya görüşü içerisinde merkezi ve daha üstün bir Tanrı varlığına gönderme yapar. Bu durum, “Allâh” isminin kabilevi tanrılardan farklı olarak bütün tanrıların üzerinde ve onları yöneten yüce bir varlık olarak algılandığını göstermektedir. Nitekim farklı kabilelere mensup kimi şairlerin ortak biçimde bu isme sıklıkla yer vermesi, onun daha evrensel ve kabile üstü bir güç ve kudreti temsil ettiğini göstermektedir.

Yapılan analizler, şairlerin Allâh lafzını çoğu zaman yemin ifadesi taşıyan fiil ve harflerle birlikte hem duygusal hem de metafizik anlam katman-

⁸² Bk. el-Bakara, 2/102, 213, 251; Âl-i İmrân 3/49, 145; el-Hac 22/65; İbrahim, 14/11, 25; et-Tekvîr, 81/29; Yûnus, 10/3, 100; en-Nûr, 24/36.

larıyla kullandıklarını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, özellikle beddua kalıplarında Allâh isminin faili konumunda yer alması, Kur’ân’da karşılaşılan lanet ve kınama söylemleriyle yapısal benzerlikler taşımaktadır. “قَاتِلْكَ” “لَا يُعِدُّكَ اللَّهُ” ve “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” gibi ifadeler, Câhiliye şiirinde sadece geleneksel dua ve yemin biçimlerini değil aynı zamanda bireysel duyguların güçlü biçimde dışavurumunu da yansıtır. Bu kullanım, şairin öfkesini, hayal kırıklığını ya da bedduasını Tanrısal kudret üzerinden meşrulaştırması bakımından dikkat çekicidir.

Bazı beyitlerde ise insan hayatı, kader, ölüm ve zaman gibi temalar, Allâh’a atfedilen mutlak kudret ve irade fikriyle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, Câhiliye şairlerinin zaman zaman hayatın nihai düzenleyicisi olarak Tanrı’yi gördüklerini ve ilahî kudretle yazgı arasında anlamlı bir bağ kurduklarını göstermektedir. Özellikle Tanrı merkezli söylemlerin şiirdeki belirginliği, Kur’ân’ın indiği tarihsel bağlamda Arap zihninin ilahî olanla kurduğu ilişkiye dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu noktada Câhiliye şiirinde geçen ilahî kullanım ve göndermelerin, sadece folklorik dinî motifler değil aynı zamanda dönemin sezgisel Tanrı anlayışını, kutsal olana dair kavramsal sınırları ve metafizik dünya anlayışına dair kolektif algıyı da yansıttığı söylenebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, Kur’ân’ın indiği toplumsal ve zihinsel bağlamı anlamaya katkı sunduğu gibi, Kur’ân’ın Tanrı tasavvuruna dair getirdiği kavramsal dönüşümün şiirsel arka planını da görünür kılmaktadır. Kur’ân’ın tevhid merkezli hitabının nasıl bir düşünsel ve kültürel zemin üzerine geldiğini görmek açısından, Câhiliye şiirindeki Allâh lafzına dair veriler, anlamlı bir başlangıç noktası sunmaktadır. Gelecekte bu tür çalışmalara, Câhiliye şiirinde meleklerle, ahiret tasavvuruna veya kader anlayışına yönelik göndermelerin de benzer bir yöntemle analiz edilmesiyle devam edilmesi, İslam öncesi Arap zihniyetinin daha bütüncül bir biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca bu tür analizler, İslam öncesi şiir ile Kur’ân arasındaki dilsel ve kavramsal süreklilikleri ortaya çıkararak, erken dönem Arap düşüncesinin zihinsel ve kültürel evrimini daha somut bir şekilde göstermeye olanak tanıyacaktı. Bu sayede hem dil hem de inanç boyutunda kapsamlı bir tarihsel perspektif kazanılacaktır.

KAYNAKÇA

- Abid b. el-Ebraş. *Dîvânu ‘Abid b. el-Ebraş*. şrh. Eşref Ahmed ‘Adra. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1994.
- Ahfeş Asgar, Ebü’l-Hasen Ali b. Süleymân b. el-Fadl. *el-İhtiyâreyn*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsir, 1420/1999.

- Alî el-Cündî, *fî Târîhi'l-edebi'l-Câhili*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1412/1991.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh. *Bulûğu'l-ereb fî ma 'rifeti ahvâli'l-'Arab*. haz. Muhammed Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Mısri, 2. Basım, 2009.
- Asma 'î, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *el-Aşma 'ıyyât*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir - 'Abdusselam Muhammed Harun. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1993.
- Amr b. Külsûm, Ebû'l-Esved (Ebû Abbâd). *Dîvânu 'Amr b. Külsûm*. thk. Eymen Meydân. Cidde: Kitabu'n-Nadi'l-Edebi's-Sekâfi, 1992.
- Antere b. Şeddâd b. Amr el-'Absî. *Dîvânu 'Antere*. şrh. el-Haṭib et-Tebrîzî. thk. Mecîd Tarâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- Bulut, Ali. "İslam Öncesi Arap Edebiyatının Mevsukiyeti Tartışmaları". *İslam Öncesi Araplarda dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrı. 15-60. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Corcî Zeydân. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. thk. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Dâri'l-Hilâl, ts.
- Esved b. Ya'fur. *Dîvânu Esved b. Ya'fur*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî. Bağdat: Vizaratu's-Sekafe ve'l-'İlam Matba'atu'l-Cumhûriyye, 1970.
- Emîl Bedî' Ya'kûb. *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî şevâhidi'l-'Arabiyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Yeşkürî. *Divânu Hâris b. Hillize*. nşr. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1415/1994.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- İbnü's-Şecerî, Ebû's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Bağdâdî. *Muhtârâtü şu 'arâ 'i'l-'Arab*. haz. Mahmûd Hasan Zenâti. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-İ'timâd, 1344/1925.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me 'âni kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Uyûnü'l-aḥbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *eş-Şi'r veş-Şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423/2002.

- İbrahim Muhammed el-Cermî. *Mu'cemu 'ulûmî'l-Ḳur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1422/2001â
- İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Divânu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- Kelbi, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Kitâbü'l-Eşnâm*. thk. Ahmed Zekî Paşa. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 4. Basım, 2000.
- Köksal, Emre. *Kur'an'da Allâh'ın İsimleri, Câhiliye Din Kültüründen İlk Dönem Kelam Tartışmalarına Uzanan Süreçte Bir Değerlendirme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Luvîs Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb. *en-Naşrâniyye ve Âdâbühâ beyne 'Arabiyyi'l-Câhiliyye*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 2. Basım. ts.
- Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Muḳaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım. 1427/2006.
- Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemü's-su'arâ'*. haz. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1402/1982.
- Meşe, Ramazan. "Câhiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 197-227. <https://doi.org/10.18498/amailad.895030>.
- Mühelhil b. Rebîa, Ebû Leylâ et-Tağlibî. *Divânu Muhelhil b. Rabî'a*. thk. Talâl Hârb, y.y: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1417/1997.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî. *el-Mufaḍḍaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – 'Abdusselâm Muhammed Hârun, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Museyyeb b. 'Ales, *Divânu Museyyeb b. 'Ales*. thk. 'Abdurrahmân Muhammed el-Vasîfî. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1423/ 2003.
- Öztürk, Resul. "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (Ağustos 2007), 133-158.
- Selâme b. Cendel. Ebû Mâlik *Divânu Selâme b. Cendel*, nşr. Fahrüddin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

- Semîh Dugaym, *Edyân ve mu'tekidâtü'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1995.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Sayutî, Najmah. *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia*. Kanada: The Institute Of Islamic Studes, 1999.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. (ed.), *Câhiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. Ankara; Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Şenferâ el-Ezdî, Sâbit (Amr) b. Mâlik. *Dîvânuş-Şenferâ ve Yelihi Dîvâna's-Suleyk b. es-Suleke ve 'Amr b. Burâk*. Thk. Talâl Harb. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- Şehrî, Abdurrahman b. Ma'âde. *eş-Şâhidü's-şîrî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ehemmiyetuhu ve eşeruhu ve menâhicü'l-müfessirîne fi'l-istişhâdi bih*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1431/2010.
- Teebbeta Şerran, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir el-Fehmî. *Dîvânu Te'ebbeta Şerran ve Aḥbâruhu*. thk. 'Alî Zulfikâr Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1422/2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerḥu'l-Mu'allâkâtî's-Seb'*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- Züheyr b. Ebu Sulmâ. *Şi'ru Züheyr b. Ebî Sulmâ*. şrh. el-A'lem eş-Şentemerî. nşr. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.