

İMİRÜLKAYS'IN CÂHİLİYE ŞİİRİNDE ÖNCÜLÜĞÜ

(Şiir Sanatında Diğer Şairlerin Takip
Ettiği ve Şiire Getirdiği Yenilikler)

DR. MEHMET YENİCE

EĞİTİM
yayınevi

İMİRÜLKAYS'IN CÂHİLİYE ŞİİRİNDE ÖNCÜLÜĞÜ

(Şiir Sanatında Diğer Şairlerin Takip Ettiği ve Şiire Getirdiği Yenilikler)

Dr. Mehmet Yenice

Yayınevi Grubu Genel Başkanı: Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)

Genel Yayın Yönetmeni: Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)

Sayfa Tasarımı: Kübra Konca Nam

Kapak Tasarımı: Eğitim Yayınevi Tasarım Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Yayıncı Sertifika No: 76780

E-ISBN: 978-625-8737-15-8

1. Baskı, Aralık 2025

Kütüphane Kimlik Kartı

İMİRÜLKAYS'IN CÂHİLİYE ŞİİRİNDE ÖNCÜLÜĞÜ

(Şiir Sanatında Diğer Şairlerin Takip Ettiği ve Şiire Getirdiği Yenilikler)

Dr. Mehmet Yenice

XI+166 s., 160x240 mm

Kaynakça var, dizin yok.

E-ISBN: 978-625-8737-15-8

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mechanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

EĞİTİM

yayınevi

Yayınevi Türkiye Ofis: İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah.

Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

Konya: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok,

No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye

+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42

bilgi@egitimyayinevi.com

Yayınevi Amerika Ofis: New York: Egitim Publishing Group, Inc.

P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America

americaoffice@egitimyayinevi.com

Lojistik ve Sevkiyat Merkezi: Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah.

10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye

sevkiyat@egitimyayinevi.com

Kitabevi Şubesi: Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye

+90 332 499 90 00

bilgi@egitimkitabevi.com

İnternet Satış: www.kitapmatik.com.tr

bilgi@kitapmatik.com.tr

EĞİTİM YAYINEVİ
GRUBU

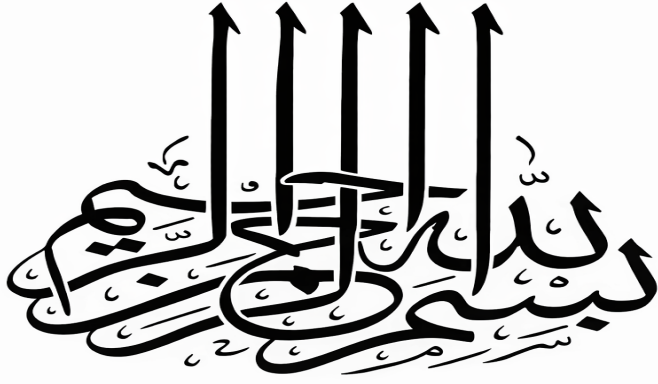
EĞİTİM
yayınevi

SALON
yayıncıları

Kitapmatik
yayıncıları

kitapmatik
İnternetten kitapçınız

EĞİTİM
Kitabevi



وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد

KIRIKKALE 2025

Editör: Dr. Mustafa TOPRAK

ÖZGEÇMİŞ

Mersin'in Gülnar ilçesinde doğdu. İlk ve ortaöğretimini Mersin'de tamamladı. 2013 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Mezun oldu. Aynı yıl Kayseri Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinde Temel İslam Bilimleri eğitime başladı ve 2016 yılında mezun oldu. 2013-2018 yılları arasında D.İ.B. da vaizlik görevi yaptı. 2014 yılında Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında başladığı Yüksek Lisans Eğitimini 2016 yılında tamamladı. 2018 yılında Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Arap Dili ve Belagatı alanında başladığı doktora eğitimini 2021 yılında tamamladı. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı anabilim dalında 2018-2022 yılları arasında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı anabilim dalında 2022-2024 yılları arasında Dr. Öğretim üyesi olarak çalıştı. 2024 yılında Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalına Dr. Öğretim Üyesi olarak atanmış olup halen bu görevine devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖZGEÇMİŞ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖNSÖZ.....	IX

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

I. KAVRAMLAR VE SINIRLILIKLAR	5
A. Câhiliye Dünyası	5
B. Şiir Kavramı ve Klasik Arap Edebiyatı Bölümleri.....	6
C. Kinde ve Kabile Kimliği.....	6
D. Rivayet Problemi ve Sınırlılıklar.....	7

1. BÖLÜM

BİR ŞAİRİN DOĞUŞU

1.1. İMRUÜLKAYS'IN HAYATI	9
1.1.1. Hayatına Genel Bakış.....	9
1.1.2. İsmi ve Lakapları.....	12
1.1.2.1. İsimleri	12
1.1.2.2. Lakapları	14
1.1.3. Yetiştği Çevre ve Kişiliği.....	15
1.2. KİNDE KRALLIĞI, TAHT VE SÜRGÜN	19
1.2.1. Kinde Krallığının Tarihi.....	19

1.2.2. Kinde Adının Kökeni	21
1.2.3. Kabile İsmi Olarak Kinde	23
1.2.4. Necid'e Yerleşim.....	24
1.2.5. Hâris b. ' Amr Dönemi.....	27
1.2.6. Siyasi Genişleme	28
1.2.7. Çöküş Süreci	29
1.2.8. Taht Mücadeleleri	31
1.2.9. Hucr'un Öldürülmesi.....	36
2.1.9.1. Rivayetlerin Değerlendirilmesi.....	41
2.1.9.2. Esed Kabilesinin Hucr'un Öldürülmesiyle Övünmesi..	44
1.2.10. İntikam ve Sürgün	48
1.2.11. Taht Mücadelesinin Yeni Safhası	52
1.2.12. Şair-Savaşçı Kimliği	58
1.2.13. Put Otoritesine Meydan Okuma	63
1.2.14. Esed Kabilesine Karşı Zafer.....	66
1.2.15. Krallığın Dağılması	68
1.2.16. Son Mücadeleler.....	71
1.2.17. Bizans Yolculuğu ve Ölüm	71
1.2.18. Savaşları ve Sonuçları	78
1.3. KİNDE SİYASETİ VE ŞİİRE ETKİSİ.....	80
1.4. İMRUÜLKAYS'IN ŞİİR SANATI.....	83
1.4.1. Şairliğe Giden Süreç ve Engeller	84
1.4.2. Şairliğini Gösteren Bir Anekdote.....	88

2. BÖLÜM

ŞİİRDE ÖNCÜLÜK VE YENİLİK

2.1. ŞİİRDEKİ ÖNCÜ KONUMU.....	93
2.1.1. İçki Teması.....	94
2.1.2. Gurbet Teması.....	96
2.1.3. Yeni Teşbihler	97
2.1.4. Kalıntılara Hitap	98
2.1.5. Sevgili İçin Durup Ağlama	102
2.1.6. Yurt ve Hasret	105
2.1.7. Duygusal Nesib	106
2.1.8. Sevgiliye Davet Şiirleri.....	108
2.1.8.1. On Beşinci Şiir.....	111
2.1.8.2. “قففا / عوجا” İfadeleri	111
2.1.9. Av ve Vahşi Hayvan Tasvirleri.....	113
2.1.10. Şairler Arası Ortak Üsluplar	114
2.1.11.1. Teşbih ve Anlam İlişkisi	115
2.1.11.1. Yirmi Yedinci Şiirde Teşbih Kullanımı	115
2.1.11.2. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Teşbih ve Anlam.....	118
2.1.12. Akıcı Şiir Dili	120
2.1.12.1. Muallaka Örneği.....	120
2.1.12.2. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Akıcı Dil	123
2.1.13. Duyusal Tasvirler	124
2.1.13.1. Muallakada Kadın Güzelliğinin Tasviri.....	124
2.3.13.2. Muallakada Yirmi İkinci Beyit: Güzellik Tasviri	124
2.3.13.3. Otuz Birinci Beyitte Gerdan Teşbihi.....	126

2.3.13.4. Otuz Üçüncü Beyitte Bakış Teşbihi	128
2.3.13.5. Otuz Dördüncü Beyitte Gerdan Teşbihi.....	131
2.3.13.6. Otuz Beşinci Beyitte Saç Teşbihi.....	132
2.3.13.7. Otuz Yedinci Beyitte Kol Teşbihi.....	134
2.3.13.8. Otuz Sekizinci Beyitte Parmak Teşbihi	136
2.3.13.9. Otuz Dokuzuncu Beyitte Yüz Teşbihi	138
2.3.13.10. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Güzellik Teşbihleri	140
2.3.13.11. Yirmi Dokuzuncu Şiirde At Teşbihleri	143
2.3.14. Teşbih ve Tasvirle Anlatım	148
SONUÇ.....	153
KAYNAKÇA	157

ÖNSÖZ

Arap edebiyatı tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri olan İmruülkays, yalnızca Câhiliye şiirindeki estetik kudretiyle değil, aynı zamanda yaşadığı tarihî kırılmaların şiir diline yansıttığı derinlik ile de Câhiliye şiirinin kurucu isimlerinden birisi olarak temayüz etmiştir. Onun şahsında yaygınlaşan “şair, savaşçı, sığınmacı, gurbettede ve dava adamı” kimlikleri, Câhiliye toplumunun siyasî, içtimaî ve kültürel dokusunu anlamak bakımından eşsiz bir imkân sunmaktadır. Bu araştırma, İmruülkays’ın şiir sanatındaki öncülüğünü, hayatı boyunca üstlendiği mücadelelerin şiirine nasıl içerik ve biçim kazandırdığını, özellikle de babasının öldürülmesiyle başlayan, hayatının yönünü tayin eden intikam, sürgün, arayış ve yeniden inşa temalarının edebî tezahürlerinin neticesinde ortaya çıkan özelliklerinin şiir sanatına yansımadaki incelikleri incelenmiştir.

Araştırmanın temel hareket noktası, literatürde sıkça tekrarlanan “İmruülkays aşk, eğlence ve şarap şairidir” şeklindeki yaklaşımın, onun çok yönlü kişiliğini izah etmekte yetersiz kaldığı düşüncesidir. Nitekim şairin hayatı iki ana döneme ayrılmaktadır: Babası Hucr’un hayatta olduğu, şairin sorumluluk üstlenmediği gençlik devresi bir de babasının Esed kabilesi tarafından öldürülmesiyle başlayan, tüm hayatını bir davaya adanmış ikinci bir merhale. Bu kitap, özellikle ikinci merhalenin şiire yansıyan ruhunu, tarihî veriler ve rivayetler ışığında yeniden anlamlandırmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda İmruülkays’ın şiirlerinde yer alan atlâl, nesîb, vâsf, fâhr ve hicv gibi klasik bölümlerin yalnızca estetik gelenek içindeki işlevleri değil, aynı zamanda bizzat şairin yaşadığı olayların dili hâline gelişini analiz edilmiştir. Örnek olarak intikam yemini, savaşlara katılımı, kabileler arasında askerî destek bulma çabası, Kostantiniye’ye

uzanan siyasal diplomasi girişimleri ve nihayet sürgünde ölümüne uzanan tüm bu safhalar, onun şiirini yalnızca bir “duygu sanatı” olmaktan çıkarıp tarihî bir şahitlik metni seviyesine yükseltmektedir.

Araştırmada ek olarak şairin mensup olduğu Kinde kabilesinin kökeni, siyasî teşekkülü ve Arap yarımadasındaki güç dengeleri içindeki yeri olarak ele alınmıştır. Zira İmruülkays’ın kişiliğini ve edebî kimliğini anlamak, bu kimliği ortaya çıkaran siyasî yapıyı bilmekle mümkündür. Bu çerçevede Kinde kabilesi’nin Yemen’den Necid’e göçü, kabileler arası hılf yapıları, Himyerî ve Lahmî devletleriyle ilişkileri, Besûs savaşı sonrası bölgesel siyasetin dönüşümü gibi unsurlar değerlendirilmiştir.

Metodolojik açıdan çalışmada, hem klasik Arap kaynaklarının rivayet malzemesi hem de modern araştırmaların tarihsel ve eleştirel katkıları birlikte kullanılmış değerlendirmenin nesnelliğini zedeleyecek tartışmalardan uzak durulmuştur. Şairin şiirleri yalnız filolojik incelemelere konu edilmemiş, aynı zamanda döneminin coğrafi, sosyolojik ve kültürel bağlamı içinde yeniden yorumlanmıştır. Bu yönüyle eser, İmruülkays’ı yalnızca bir “edebî figür” olarak değil, Arap toplumunun kırılma anlarında ortaya çıkan tarihî bir aktör olarak ele alma iddiasındadır. Sonuç olarak bu çalışma, İmruülkays’ın hem Arap şiirinin estetik kodlarını şekillendiren hem de kabileler arası siyasî ilişkilerin merkezinde yer alan müstesna konumunu bütüncül bir yaklaşımla ele almakta ve onun edebî mirasını olduğu kadar tarihî, siyasî ve yöneticilik yönlerinden şahsiyetini de ilmî bir zemine oturtmayı planlamaktadır.

Çalışmamda öneri ve katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren Dr. Öğretim Üyesi Mustafa TOPCU, Dr. Öğretim Görevlisi Adem YENER, Dr. Öğretim Görevlisi Mustafa TOPRAK, İsmail AKCAOĞLU hocalarıma ve desteklerini esirgemeyen tüm çalışma arkadaşlarıma teşekkür ederim. Bu çalışmayı üzerimde

emekleri olan tüm hocalarıma ve değerli aileme ithaf ediyorum. Okuyucuların istifadesine sunulan bu çalışmanın, Arap dili ve belâgatî alanına mütevazı de olsa bir katkı sağlamasını temenni ederim.

KIRIKKALE

2025

GİRİŞ

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ARKA PLAN

Her milletin bir edebiyatı ve bu edebiyatın teşekkül sürecini, dönemeçlerini ve süreklilik çizgilerini konu edinen bir edebiyat tarihçiliği vardır. Bu tarihî seyir içinde, ülkesinin kültür dünyasına katkı sunan birçok edebiyatçı yalnızca alanında tekil metinler üretmekle kalmaz, aynı zamanda dilin imkânlarını genişletir, tür ve üslup mirasını zenginleştirir, edebî üslubun oluşumuna ve kurumsallaşmasına hizmet eder. Şair ve yazarlar, dilin standardizasyonunun sağlanması, retorik imkânların disipline edilmesi, estetik duyarlılığın geliştirilmesi ve eleştirel düşüncenin kurumsal bir nitelik kazanması gibi alanlarda belirleyici bir görev üstlenirler. Neticede ait oldukları kültüre ve dile önemli katkı sunarlar. Bu bağlamda edebî metin, bireyin ait olduğu kültürel havzayı tanımasına ve içselleştirmesine imkân tanıyarak tarihsel süreklilik duygusunu besleyip dil, sembol ve anlatı kalıpları aracılığıyla okurda köklerle temas eden bir aidiyet bilinci inşa eder.¹ Özellikle şiir, yoğun imge ve sembolik diliyle bireyin iç dünyasında manevî bir duygusallık uyandırıp varoluş, fanilik ve aşk gibi aşkın temalar üzerinden okurda sükûnet, huşû ve tefekkür hissini besleyen ayrıcalıklı bir estetik tecrübe alanı olarak temayüz eder.² Nitekim edebî metin, toplumun hafızasını taşıyan bir vasıta olarak kimlik inşasına katılır müşterek duyuş ve düşüncü besleyerek genel kamuoyunun istikametini tayin eden ahlâkî ve medenî rehberlik işlevini icra eder. Bu çerçevede edebiyatçılar, yalnız “güzel söz”ün mimarı değil aynı zamanda tarihî sürekliliği kuran, kriz anlarında kamu vicdanını tahkim

¹ Yasin Yiğit, “Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2021), 325.

² Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayın, 2023), 215-216.

eden, sükûnet ve vakar telkin eden birer kültür mühendisidir. Son kertede edebiyat tarihi, metinlerin sıralı envanterinden ibaret olmayıp aksine toplumsal tecrübenin, dil ve değer üzerinden anlamlı bir bütünlüğe kavuşturma çabasıdır.

Arap edebiyat tarihinin gelişim çizgisinde ilk basamak, bilindiği gibi Câhiliye dönemidir. Bu dönemin mümtaz simaları arasında yer alan ve erken söyleyişleri ile dikkat çeken İmruülkays yalnız dönemin şiir üretmeye elverişli ifade olanaklarını seferber etmekle kalmamış sonraki yüzyılların şiir anlayışını da derinden etkilemiştir. Ne var ki bazı çevrelerde onun şahsına dair yaygın kanaat, çoğu kez “zevk ve eğlence şairi” vasfı etrafında toplanmaktadır. Bu değerlendirmenin büsbütün isabetsiz olduğu söylenemez zira İmruülkays’ın şiir evreninde yaptığı tasvirlerde haz, aşk, sahra ve içki temalarının belirgin bir ağırlığı vardır. Ancak bu tasnif, şairin çok cepheli kişiliğinin yalnız bir yönünü yansıtır oysa biyografik veriler, rivayet zincirleri ve metnin iç dinamikleri, İmruülkays’ın bundan ibaret olmadığını düşündürmektedir.³

Özellikle Kinde ve Esed kabilelerinin kralı olan babasının Esed kabilesi tarafından suikaste uğraması ile İmruülkays hep uzak durduğu babasının ideallerini devam ettirmek zorunda kalmıştır. Önce babasının itibarını sağlamak sonra babasının krallığını devralarak devamını sağlamak üzere hayatı hep mücadele ile geçmiştir. Şairin bir dava adamı ve ilke sahibi bir

³ Nasruddin el-Esed, *Maşâdiru’s-Şi’ri’l-Câhilî* (Kahire: Dârü’l-Ma’ârif, 1956), 215-242.; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli’s-Şu’arâ*, ed. Maḥmūd Muḥammed Şâkir (Kahire: Dârü’l-Ma’ârif, 1974), 1/64-74; Ömer Ferrûh, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabi* (Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-melâ’în, 1984), 1/151/170; İbn Kuteybe, *Kitâbu’s-Şi’r ve’s-Şuarâ*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü’l-Ma’ârif, 1952), 73-90; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu’l-Mu’allaqâti’s-seb’* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2002), 37-76; Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b el-Müsennâ, *Şerhu’l-Mu’allaqât* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1992), 15-54; Şevkî Dayf, *el-‘Asru’l-Câhilî* (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 101-132; Philip K. Hitti, *Arapların Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 94-99; İsmail Durmuş (ed.), *Arap Edebiyatı Tarihi (Seçme Makaleler)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 35-62.

şahsiyet olarak söylediği kasidelerine yansıyan duyguları ve verdiği mesajlar Arap edebiyat tarihi, Câhiliye dönemi tarihi kurucu metinlerinden başlayarak kaynak tarama yöntemi kullanarak ispatlamaya gayret edilecektir. Çünkü bahsedilen kaynakların tamamı genel olarak Câhiliye Arap şairlerinin şiirlerini ve özelde de İmruülkays'ın şiirlerini esas almaktadır. Bu dönemde söylediği kasidelerinde işlediği şiir konuları genel olarak her ne kadar nesîb,⁴ atlâl,⁵ vâsf,⁶ fahr⁷ ve hicv⁸ gibi bölümleri olduğu zikredilse de, İmruülkays'ın şiirleri hayatında bire bir yaşadıklarının yansımasından başka bir şey değildir. Aslında İmruülkays kendi hayatını ve hayat macerasını kaleme almıştır denilebilir. Mesela fahr içerikli şiirleri ile ya kendi başarısı ya da atalarının başarısıyla övünmüştür. Aynı şekilde hicv içerikli şiirleri ile kendisine ihanet edenleri ve Esed kabilesine karşı kendine destek olmayanları hedef almıştır. İmruülkays maddi sıkıntılardan azade bir şekilde çok yer gezdiğinden, kendi döneminde yaşayan birçok kimsenin

⁴ Kasidenin, şairin esas maksada geçmeden önce sevgi ve sevgiliyi tasvir ettiği, teşbîb de denilen ilk bölümü. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁵ Arap edebiyatında “atlâl” (الطَّل)، özellikle Câhiliye şiirinde kasidenin giriş bölümünü (nesîb) şekillendiren temel kavramlardan biridir. Kelime olarak “yıkıntılar, harabeler, terk edilmiş konak yerlerinin izleri” anlamına gelen atlâl, şiirde yalnızca fizikî bir mekân değil zaman, hafıza ve kayıp bilinci etrafında örülen çok katmanlı bir anlam alanını temsil eder.

⁶ Terim olarak tasvir “roman, hikâye ve diğer edebî türlerde olayların geçtiği yerleri, kişileri ve eşyayı öteki nesnelerden ayırıp bütün özellikleriyle ifade etme diye açıklanabilir. İyi bir tasvir eşyanın ilk bakışta görülemeyen yanlarını farketmeye, duygulardan olabildiğince yararlanmaya, kendinden bir şeyler katmaya, anlatımı bir plan içinde yapmaya ve eşyayı iyi gözlemlemeye bağlıdır. Detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, “Tasvir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, “Câh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁸ Hiciv Arap şiirinin en eski ürünlerindendir. Dine dayalı lânetleme ve beddua formları kâhinlerin büyü mahiyetindeki secilerine, bunlar da irticâî recezlere dönüşmüş, hiciv bu süreç içinde gelişerek bir edebî tür olarak ortaya çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş (ed.), *Arap Edebiyatı Tarihi (seçme makaleler)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

gitmediği yerleri görmesini şiirinde vasıf sanatına yansıtmıştır. Bu nedenle şairin şiirleri dikkatle incelendiğinde satır aralarında coğrafi, sosyolojik, tarihsel ve kültürel olarak yaşadığı dönemin şiirsel anlatımı olduğu fark edilecektir. Çünkü bu şiirler, Arap edebiyat tarihinin en önemli şahitleridir. Zira bu şiirler aynı zamanda Arap dil biliminin oluşumu sürecinde de Arapça dil bilimcilerinin de başvuru kaynağı olmuştur. Yaptığımız değerlendirmelerde şairin duyguları ve tasavvurlarının anlaşılması adına atasözlerimizi ve deyimlerimizi kullanmayı uygun gördük. Şairin şiirleri ve hayatı etrafında yapılan her türlü tartışmalardan bilimsellik ve objektiflik adına uzak durduk.

Şairin hayatını incelediğimizde Câhiliye zihniyetinde “savaşçı şair” (شاعر محارب) tipinin önde gelen temsilcisi olduğunu görülmektedir. Çünkü İmruülkays, sadece duygularını dile getiren bir sanatkâr değil aynı zamanda kabilesi adına sorumluluk taşıyan bir figürdür. Onun şiirinde savaş, yalnızca fiili çatışmaların anlatımı değil aynı zamanda güç, hız ve üstünlük fikrinin sembolik düzlemde kurulmasıdır. At tasvirleri, av ve takip sahneleri, ani baskınlar ve düşmanı acze düşüren manevralar, şairin askerî tecrübesinin şiirsel izdüşümleri olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle İmruülkays, savaş alanındaki hareketliliği ve dinamizmi, şiirde ritim, tasvir ve imge yoğunluğu aracılığıyla başarıyla aktarmış; savaşçı ethosu şiirin merkezî bir bileşeni hâline getirmiştir.

Öte yandan İmruülkays’ın öncülüğü yalnızca tematik düzeyle sınırlı kalmamış ve Câhiliye şiirinde tasvir ile teşbihi tekil ve yüzeysel bir araç olmak yerine ardışık ve katmanlı bir anlatım tekniğine dönüştürmüştür. Özellikle tabiat, dağ, at ve yolculuk tasvirlerinde görülen bu yaklaşım, şiirin hem görsel hem de hareketli bir anlatı kazanmasını sağlamıştır. Bu durum, onun şiirini sonraki nesiller için bir ölçüt ve referans noktası hâline getirmiştir.

Bu çalışma, İmruülkays'ın savaşçı kimliği ile şairlikteki öncülüğünü merkeze alarak iki ana bölüm hâlinde kurgulanmıştır. Birinci bölümde, şairin yetiştiği sosyal ve siyasî çevre, şairliğe uzanan çetin serüveni, savaşçı karakteri ve yöneticilik yönlerinin daha sağlıklı biçimde kavranabilmesi amacıyla Kinde kabilesi ve Kinde krallığının tarihsel arka planı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İmruülkays'ın bir şair olarak askerî ve idarî tecrübelerini şiirinde hangi estetik araçlar vasıtasıyla dönüştürdüğü ve söz konusu dönüşümün Câhiliye şiir geleneği üzerindeki kurucu ve yönlendirici etkisi incelenmiştir.

I. KAVRAMLAR VE SINIRLILIKLAR

A. Câhiliye Dünyası

“Câhiliye” kavramı, modern araştırmalarda zaman zaman yalnızca “akılsızlık ve cehalet dönemi” şeklinde kullanılmakta ise de, klasik kaynaklarda bu terim daha çok ahlâkî nizamdan yoksunluk, otorite dağınıklığı ve kabileler arası gerilimlere dayalı toplumsal yapı anlamlarını taşır.⁹ Bu çalışmada Câhiliye, belirli bir tarih dilimine işaret eden kronolojik bir kavram olmanın ötesinde, Arap yarımadasındaki siyasî ve kültürel örgütlenmenin karakteristiklerini ifade eden sosyolojik bir kategori olarak ele alınacaktır. Bu bakımdan “Câhiliye şiiri” sadece estetik bir söylem değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın, kabile hukukunun ve kolektif kimliğin dışavurumu olarak yorumlanmalıdır.¹⁰ İmruülkays'ın şiirinde görülen aşk, tasvir, intikam, sürgün ve kabile dayanışması gibi temalar da bu geniş çerçeve içinde anlam kazanır. Bu bağlamda İmruülkays'ın şiirinde aşk, tasvir, intikam, sürgün ve kabile dayanışması gibi temalar, rastlantısal ya da bağımsız unsurlar olarak değil Câhiliye

⁹ Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât Fuhûl eş-Şu'arâ'*, ed. M. M. Şâkir (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974), 1/61-62.

¹⁰ Câhiz, *el-Bayân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998), 2/12-15.

döneminde şiirin tematik mimarisini oluşturan asli unsurlar hâlinde karşımıza çıkar. Onun öncülüğü, özellikle bu temaları bireysel yaşantıdan hareketle şiirin merkezine taşınmasında belirginleşir. Aşk, İmruülkays'ın şiirlerinde salt bir nesîb geleneğinin devamı olmaktan çıkarak duygusal yoğunluğu yüksek, bedensel ve mekânsal tasvirlerle desteklenen canlı bir anlatı alanına dönüşür. Tasvir, yalnızca çevreyi betimleyen teknik bir unsurdan ziyad şairin ruh hâlini, sürgün bilincini ve kayıp duygusunu yansıtan kurucu bir araç hâline geldiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu temaları, İmruülkays'ın şiirdeki öncülüğünü temellendiren geniş çerçeve içinde anlam kazanır. Şair, Câhiliye şiirinde hem tematik çeşitliliği derinleştirmiş hem de bu temaları kasidenin yapısal omurgasına yerleştirerek sonraki Arap şiir geleneği için normatif bir model inşa etmiştir. Bu sebeple İmruülkays, yalnızca *ilkler'in* şairi değil şiirin anlam ufkunu genişleten kurucu bir otorite olarak değerlendirilmelidir.

B. Şiir Kavramı ve Klasik Arap Edebiyatı Bölümleri

Câhiliye şiiri üzerine yapılan filolojik incelemelerde “nesîb, rahîl, vâsf, fahr, hicv” gibi bölümler bu çalışmada söz konusu şairin yaşadığı olaylar karşısında şiir söylemedeki kendine has üslubu, şiir estetiği bağlamında değerlendirilecektir. Nitekim İmruülkays'ın hayatı babasının öldürülmesiyle iki ana döneme ayrılmaktadır. Şairin şiiri ise özellikle ikinci merhalede siyasî tavır alış ve bireysel buhranlarının kesiştiği bir tarih metni hüviyetine bürünmektedir.¹¹ Dolayısıyla burada şiir, sadece bir estetik alan değil, aynı zamanda siyasi bir eylem biçimi, hatta kabileler arası diplomatik bir araç olarak değerlendirilmektedir.

C. Kinde ve Kabile Kimliği

¹¹ İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve 'ş-Şuarâ* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1985), 5/73-74.

“Kinde” kavramı, hem bir kabile adı hem de tarihsel bir siyasî teşekkülün adıdır. Kaynaklarda adının “kend” köküyle ilişkili anlamları nankörlük ve pay ayırmamak gibi anlamlarla zikredilse de,¹² bu çalışmada etimolojiden hareketle kabile hakkında ahlâkî bir hükme varılmayacak ve bu kavram yalnızca tarihî sosyolojik bir işaretleyici olarak kullanılacaktır.

Kinde’nin Yemen’den Hadramevt’e, oradan Necid’e uzanan göç serüveni Arap yarımadasındaki güç dengeleri, Himyerî ve Lahmî siyaseti, Bekr ve Tağlib kabilelerinin rekabeti gibi geniş ölçekli tarihî süreçlerle doğrudan bağlantılıdır.¹³ Bu sebeple Kinde, çalışmada bir “kabile” olmaktan öte, bölgesel bir siyasal aktör olarak değerlendirilecektir.

D. Rivayet Problemi ve Sınırlılıklar

İmruülkays’ın biyografisi klasik kaynaklarda sözlü aktarım unsurları ile iç içe geçtiğinden, bu çalışmada sözlü rivayet tenkidi temel metodolojik ilkedir. Bu çalışmadaki sınırlılıklarımız:

- Sözlü rivayet unsurları karşılaştırılarak filtrelenecek ve tarihsel güvenilirliği düşük rivayetler tartışma dışı bırakılacaktır.
- Araştırma, şairin tüm şiir külliyatını değil, özellikle hayatının ikinci merhalesinde meydana gelen siyasi ve psikolojik kırılmaların şiire yansımaları merkeze almaktadır.
- Kabile savaşları, intikam döngüsü, Bizans’a uzanan diplomatik temaslar gibi olaylar, yalnızca şiir metinleriyle desteklenen tarihsel veriler çerçevesinde ele alınacaktır.

¹² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, ed. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Semerraî (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1988), 5/331; Kinde kabilesi hakkında detaylı bilgi için Bkz. Ömer Aras, *Kinde Kabilesi: İslâmiyet Öncesinden Hz. Peygamber’in Vefâtına Kadar*, ed. Selim Argun (Kahramanmaraş, Samer Yayınları, 2021) 63-91.

¹³ Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-Seb‘* (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, ts.), 38.

- Modern teorik yaklaşımlar (sosyal anlam bilim, şiir antropolojisi, kolektif hafıza teorisi) yardımcı bir unsur olarak kullanılacaktır.
- Araştırmada Câhiliye döneminde yaşayan kişilerin doğum ve ölüm tarihleri net olarak bilinmediğinden ve birçoğunun modern tarihçilikte tarihsel bir bireyden ziyade, yaşadıkları topluluklar içinde önderlik eden bir soy, hanedan veya kabile kolunu temsil eden kolektif bir isim olduğu değerlendirilmektedir. Bu nedenle mezkûr kişiler için bir ölüm tarihi zikredilmeyecektir.

Bu kavramsal ve metodolojik çerçeve, hem İmruülkays'ın şiir sanatındaki öncülüğünün ilmî bir zeminde değerlendirilmesini hem de onun kişiliği ile kabilesinin tarihî serüveni arasındaki çok katmanlı ilişkinin sağlıklı bir biçimde çözümlenmesini mümkün kılmaktadır.¹⁴

¹⁴ Bu çalışmada kitap kapağı resmi, İslami Hat sanatı resmi, kaynak tarama, metin tahlili, dilbilgisi, yazım hataları ve üslup tutarlılığını sağlama gibi yüzeysel düzenlemelerde Üretken Yapay zekâ araçlarından ChatGBT 5.2 modelinden istifade edilmiştir.

1. BÖLÜM

BİR ŞAİRİN DOĞUŞU

1.1. İMRUÜLKAYS'IN HAYATI

Arap edebiyatının en önemli ve köklü dönemlerinden birisi Câhiliye dönemidir. Bu dönem özellikle edebiyat türlerinden şiir geleneğinin şekillendiği ve klasik Arap şiirinin temel özelliklerinin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Câhiliye dönemi, İslam öncesi Arap toplumunun sosyal, kültürel ve edebi yapısını anlamak açısından temel bir kaynak teşkil etmektedir. Bu dönemde şiir, sadece bir edebi tür olmanın ötesinde, toplumsal hafızanın, kimliğin ve değerlerin aktarımında merkezi bir rol üstlenmiştir. Şiir, kabileler arası rekabetin, övgü ve yerginin, kahramanlık anlatılarının, aşkın ve benzeri duyguların başlıca ifadesi olmuştur. Bu dönemin en önde gelen şairlerinden birisi ise İmruülkays'tır.¹⁵ Onun hayatı, şiirleri ve dönemin şiir anlayışı, Arap edebiyatı ve kültürü açısından çok yönlü bir incelemeyi gerektirmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde, İmruülkays'ın biyografik arka planı, Câhiliye şiirinin genel özellikleri ve bu şiirlerin toplumsal, kültürel ve estetik işlevlerinin yanında şiirdeki öncü olduğu konular ele alınacaktır. Ayrıca, İmruülkays'ın şiirlerinin klasik Arap şiirinin biçim ve muhteva özellikleriyle ilişkisi, dönemin şiir ortamı ve şiirin toplumsal rolü değerlendirilecektir.

1.1.1. Hayatına Genel Bakış

İmruülkays'ın hayatı, Arap şiirinin klasikleşmesi ve toplumsal hafızada kalıcı bir yer edindiği bir döneme denk gelir. Bu dönemdeki görünümünün biri, şiirin Arap toplumunda yalnızca

¹⁵ Ramazan Kazan, "Kaynaklık Etmesi Açısından Cahiliye Şiirinde Kadının Konumu", *Nüsha*, (2021).

bir edebi faaliyet değil, aynı zamanda toplumsal kişiliğin, kişilerin onurunun ve kolektif hafızanın bir aracı olarak işlev görmesidir. İmruülkays'ın kişiliği ve şiirleri, hem kültürel hem de edebi açıdan Arap kültürünün temel taşlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Zira onun kişiliği ve şiirleri, Câhiliye döneminin karakteristik yönünü ve Câhiliye Arap şiirinin biçimsel kodlarını, o dönemin toplumsal ürünleri ve estetik anlayışını şekillendiren bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

İmruülkays, Kinde kraliyet ailesine mensup olup, Yemâme bölgesindeki Muşakkar mevkiinde'de doğduğu rivayet olunmaktadır.¹⁶ Kinde Krallığı'nın (Esedoğulları ve Gatafan kabilesi emiri) kralı Hucr b. el-Hâris'in oğludur. Annesi, Tağlib kabilesi kralı Küleyb b. Vâil'in ve Mühelhil olarak bilinen şair Zir Sâlim'in kızkardeşi Fatıma binti Rebî'a b. el-Hâris b. Zühayr et-Tağlibiye'dir. Bazı rivayetlere göre, annesinin adının Temlike olduğu söylenirken, bazılarında annesinin adının Fatıma lakabının Temlike olduğu da söylenmektedir.¹⁷ İmruülkays bir şiirinde annesini ismen şöyle zikretmiştir:

بَيَّرَ أَلَا هَلْ أَتَاهَا وَالحَوَادِثُ جَمَّةٌ * بَانَ أَمْرًا الْقَيْسِ بْنِ مَمْلِكٍ¹⁸

¹⁶ Raîf Hûrî, *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-edebiyye* (Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Mekşûf, 1939), 12; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, 1993), 3/361.

¹⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'i'l-Kays*, ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 392; Hûrî, *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-edebiyye*, 13; İrfân Aşkâr - Gâzî Tuleymât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Câhilî* (Humus: Dâru'l-İrşâd, 1992), 1/384; Ebû Bekr Âsım b Eyyûb, *Şerhu Dîvânü Reisü's-Şu'arâ ilâ Ebi'l-Haresi's-Şehîri bi-İmruu'l-Kays ibn Hucr el-Kindî* (Mısır: Matbaatu'l-Müsnediyye, 1906), 3; İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve's-Şuarâ*, 1/116.

¹⁸ (بن مملك) İmruulkays'ın annesidir. (يقر الرجل) Bir adam yerleşik hayatını terkederek, göçebe olarak yaşayacağı çöle vb. bir yere göç ettiğinde bu söz söylenir. İmruulkays babasının intikamını almak için Rum Kayserinden askeri yardım istemek için gittikten sonra söylediği kasidenin beytindendir. imruulkays'tır. Bunu ilk defa yapan kişi imruulkays'tır. Buna göre Medinel imüslümanlar ile Mekke'li müşrikler arasında devam eden savaş on yıl devam etmiştir. Rum diyarın Kureylilerden gidenlerin olduğu ve Rum diyarında arkadaşlık çevresi olanların olduğu bilinmektedir. Müslümanlar ve müşrikler arasında devam eden savaşlar esnasında Medineli

Ona (kadına) Olaylar sayısız olarak geldi mi? * Temlike b. İmruülkays'ın yerleşik hayatı terkedip, çöle gittiği

İmruülkays'ın nesebi, Güney Arabistan'ın kadim sakinleri kabul edilen Kahtânî topluluklarına dayandırılır. Yukarıdaki beyte dayanarak İmruülkays'ın annesinin ismini Temlike olarak kabul eden râviler, şairin nesebinin İmruülkays b. es-Samt b. İmruülkays b. 'Amr b. Mu'âviye b. Sevr şeklinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁹ Ancak İmruülkays'ın râvilerin çoğunluğu tarafından rivâyet edilen nesebi: İbnü'l-Hâris b. 'Amr el-Maksûr b. Hucr Âkilü'l-Mürâr İbni Ömer b. Mu'âviye İbnü'l-Hâris b. Muâviye b. Sevr b. Mürta' b. Mu'âviye b. Kinde b. 'Afir b. 'Adî b. el-Hâris b. Mürre b. Edd şeklindedir.²⁰

Kabilelerinin Yemâme bölgesindeki Muşakkar mevkiinde veya Himyerî hâkimiyeti döneminde Hadramut bölgesinde ikamet ettiği rivayet edilir. Kaynaklarda asıl adının Hunduc, Adî veya Müleyke olduğu kaydedilmekle birlikte “İmru'ü'l-Kays” lakabı, hem kişisel özelliklerine hem de Kays kabilesiyle irtibatına işaret eden anlamlar taşır. Hayatının ilk dönemlerinde siyaset ve yöneticilikten uzak kalarak şiire meyletmeyi istemesinin sebebi, İmruülkays'ın şair bir çevrede yetişmiş olmasıdır.²¹ Çünkü İmruülkays, baba tarafından amcası Ma'di Yekrib ve babasının dedesi Hucr Âkilü'l-Murâr, anne tarafından

Müslümanlara karşı Fars ve Rumlardan yardım isteyen olmamıştır. İmruülkays bu anlamda dininden olmayan bir yabancından destek istemesi, ahlaki zafiyet sahibi olanlara kötü örnek olmuştur. Bkz. Muhammed b Muhammed Hasan Şurrâb, *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyyeti fi Emâti'l-Kütübi'n-Nahviyyeti: "li-Erbe'ati Âlâfi Şâhidin Şi'ri"* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/384; Hürî, *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-edebiyye*, 13; İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 392.

¹⁹ Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/361; Celâle'-Dîn 'Abdi'r-Rahmân b Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, ed. Muhammed Mahmûd b et-Telâmîd et-Terkizî eş-Şankîti (Lecnetü'l-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 21.

²⁰ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 21; Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/360-361.

²¹ İrfân Aşkâr - Ğâzî Tuleymât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Câhilî* (Humus: Dâru'l-İrşâd, 1992), 238.

dayıları Mühelhil, Küleyb ve teyzesi Zehrâ şairdirler.²² Ayrıca İmruülkays'ın nesebi Murakkasî'ye de dayanır. Murakkasîlerin en meşhur şairi İbni Hucr'dur. Murakkasîlerin İbni Hucr'dan sonra en şair olanları ilk şiir tenkidi yapan İmruülkays ez-Zâid'dir.²³

1.1.2. İsmi ve Lakapları

Şairin hem anne hem de baba tarafından krallık soyuna mensup olması, onu maddî geçim kaygılarından büyük ölçüde uzak tutmuştur. Bu aristokratik köken, İmruülkays'ın Câhiliye toplumundaki seçkin konumunu belirleyen başlıca unsurlardan biri olmuştur. Söz konusu sosyal statü, onun erken yaşlardan itibaren siyâsî ve ekonomik zorluluklara bağlı kalmaksızın daha serbest bir hayat tarzı benimsemesine imkân sağlamıştır. Bu durum, şiirdeki güçlü temsiliyetinin yanı sıra Câhiliye döneminde etkili ve tanınmış bir figür hâline gelmesine de zemin hazırlamıştır. Sahip olduğu bu ayrıcalıklı konum ve edebî şöhret sebebiyle dönemin kültürel hafızasında çeşitli isim ve lakaplarla anılan müstesna bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir.

1.1.2.1. İsimleri

Kaynaklarda İmruülkays için Cünduh, 'Adî ve Müleyke gibi farklı isimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu isimlerden:

- Cünduh, üzerinde çeşitli bitkilerin yetiştiği kumluk araziye ifade eden bir anlam taşır.
- 'Adî, güç ve kuvvetle irtibatlı bir nitelendirmedir.
- Müleyke ise mülk ve egemenlik çağrışımına sahiptir.

Söz konusu adlandırmalar, şairin hem fizikî hem de toplumsal özelliklerini yansıtan lakaplar olarak değerlendirilebilir.

²² es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğni*, 21.

²³ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğni*, 21.

- Buna ilaveten bazı rivayetlerde, “Kays” isminin İmruülkays’ın fizikî güzelliğiyle ilişkilendirildiği insanların kendi güzelliklerini onunla kıyaslamaları sebebiyle bu ismin “kıyas” anlamına gelecek şekilde kullanıldığı ileri sürülmektedir. Bu yorum, isminin semantik arka planını açıklamaya yönelik filolojik bir değerlendirme olarak literatürde yer almaktadır.²⁴
- İmruülkays’ın en yaygın isimlerinden biri olan “Kays”, bazı kaynaklarda “sıkıntı, darlık ve meşakkat” anlamlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu yorum, özellikle şairin hayatının son safhasında ardı ardına maruz kaldığı zorluklar ve mahrumiyetlerle irtibatlandırılmaktadır. Nitekim biyografik rivayetlerde İmruülkays’ın yaşamının ilerleyen dönemlerinin sürgün, hastalık ve siyasi başarısızlıklarla şekillendiği belirtilmekte ve bu durum, söz konusu isimlendirmeye anlam zemini oluşturmaktadır.²⁵
- Öte yandan bazı rivayetlerde “Kays” adının, Câhiliye Arap toplumunda bilinen bir put adı olduğu da zikredilmiştir. Bu görüş, ismin etimolojisini açıklamaya yönelik alternatif bir değerlendirme olarak literatürde yer almakta olup, adın dinî kültürel arka planına işaret eden bir ihtimali gündeme getirmektedir. Bu bağlamdan dolayı Esmâ’î (ö. 831/830), İmruülkays’ın divanında bulunan aşağıdaki 13. Beytin ikinci şatırında bulunan kısmını يَا اِمْرُؤُا şeklinde rivâyet etmeyi tercih ederdi:

²⁴ Raîf Hûrî, *en-Nakdu ve’d-dirâsâtu’l-edebiyye* (Beyrut: Menşûrâtu Dâri’l-Mekşûf, 1939), 12.

²⁵ Hûrî, *en-Nakdu ve’d-dirâsâtu’l-edebiyye*, 12; Eyyûb, *Şerhu Dıvânı Reîsü’s-Şu’arâ ilâ Ebi’l-Haresi’s-Şehîri bi-İmirui’l-Kays ibn Hucr el-Kindî*, 3; Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/360.

تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُ بِنَا مَعَ * عَقَرْتَ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَأَنْزِلُ²⁶

*(Bana) dedi ki biz birlikte yol alırken hevdâçlı binek yan
yatmıştı **

‘Deveni sakatladın, ey İmruülkays artık in!’

Ayrıca Şair Ebû Vehb, Ebû Zeyd ve Ebû'l-Hâris künyeleriyle anılmakta olup, Ebû Kebşe ve Hunduc künyesinin de kendisi için kullanıldığı rivayet edilmektedir.²⁷

1.1.2.2. Lakapları

İmruülkays'ın en çok bilinen lakapları şunlardır:

- İmruülkays (zorlukların adamı)
- Aşk ve eğlence şairi (شَاعِرُ الْغَزْلِ وَاللَّهْوِ).
- Hayâsızlık, şehvet ve müstehcenlik şairi (شَاعِرُ الْمُجُونِ وَالْغَرَامِ) (الفَاحِش).
- Çıbanlar sahibi (ذو القروح): şiirindeki “Kanlı yara ile değiştirildim sağlıktan sonra” (وَبُدِّلْتُ قَرْحًا دَائِمًا بَعْدَ صِحَّةٍ) şatırından dolayı çıbanlar sahibi anlamında Zü'l-Kurûh (ذو القروح) lakabı verilmiştir.
- Yolunu kaybetmiş kral (ملك الضليل): İmruülkays babasının Kinde krallığı mülkünü koruyabilmek adına askeri destek bulabilmek için Arap yarımadasında çok dolaşması sebebiyle veya babasının krallığına sahip olamayıp, krallığının Menâzir krallığının idaresine girmesine ve daha sonra dağılmasına engel olamadığı için “yolunu

²⁶ Eyyûb, Şerhu Divânı Reîsi's-Şu'arâ ilâ Ebi'l-Haresi's-Şehîri bi-İmirui'l-Kays ibn Hucr el-Kindî, 3.

²⁷ es-Suyûtî, Şerhu Şevâhi'l-Muğnî, 21.

kaybetmiş kral” anlamında Melikü’ d-Dıllîl (مَلِكُ الصَّلِيلِ) lakabı verilmiştir.²⁸

- İmruülkays’ın aşağıda söylediği beyitler, onun “ez-zâid /ez-zâ’id (الذائد)” yani “ayıklayıcı, süzücü, seçici” anlamındaki lakabıyla anılmasına gerekçe gösterilen en önemli metinlerdendir.²⁹ Şair, bu beyitlerde şiiri ele alış biçimini, kelime ve anlam seçme titizliğini, adeta bir sanatkarın ince eleyip sık dokuyan ustalığıyla tasvir etmektedir:

أَدُوْدُ الْقَوَافِي عَيِّي ذِيَادًا * ذِيَادُ غُلَامٍ جَرِيٍّ جَوَادًا

***Çok iyi bir şekilde koruyorum kafiyeleleri * çocuğun
korumasıyla, koşan bir atla***

فَأَعَزُّلُ مَرْجَاهَا جَانِبًا * وَأَخْذُ مِنْ دُرِّهَا الْمُسْتَجَادَا

Bu sebeple savunmasız inci mercanları tek başına * Alır incilerinden hoş bulduklarını

فَلَمَّا كَثُرْنَ وَعَتَيْنَهُ * تَحَيَّرَ مِنْهُنَّ سِرًّا جِيَادًا

***Ki çoğaldıklarında zahmet verir * Seç onlardan gizlice hoş
olanlarını***³⁰

1.1.3. Yetiştirdiği Çevre ve Kişiliği

Hucr’un evlatları arasında en küçüğü olan İmruülkays’ın hayatı, babası Kinde kralı Hucr b. el-Hâris’in, Kinde Krallığı’nın

²⁸ Câhiz, *el-Bayân ve’t-Tebyîn*, 2/92-93; Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-’Arab Kable’l-İslâm*, 3/360; Eyyûb, *Şerhu Dîvânî Reîsi’ş-Şu’arâ ilâ Ebi’l-Haresi’ş-Şehîri bi-İmrui’l-Kays ibn Hucr el-Kindî*, 3; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi (Cahiliye Dönemi)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 183; Mustafa Irmak, “Hersekli Mehmed Kâmil Bey ve İmruülkays Muallakasına Yaptığı Tercüme”, *Doğu Araştırmaları* 13 (Haziran 2014), 25-50.

²⁹ İmruu’l-Kays, *Dîvân-u İmrui’l-Kays*, 53; Eyyûb, *Şerhu Dîvânî Reîsi’ş-Şu’arâ ilâ Ebi’l-Haresi’ş-Şehîri bi-İmrui’l-Kays ibn Hucr el-Kindî*, 3.

³⁰ İmruu’l-Kays, *Dîvân-u İmrui’l-Kays*, 53.

idaresi altındaki Esed kabilesi tarafından öldürülmesinden önceki ve sonraki dönemler esas alınarak iki merhale hâlinde değerlendirilebilir. Bu ayırım, şairin şahsî kimliğinin ve tarihsel rolünün anlaşılması bakımından belirleyici bir çerçeve sunmaktadır. Rivayetlere göre Hucr'un öldürüldüğü sırada İmruülkays yirmi beş yaşında olup, gençlik döneminin en hareketli ve etkili safhasında bulunmaktadır. Bu tarihe kadar geçen dönem, onun gençlik yıllarını teşkil eder. Söz konusu safhada İmruülkays, kabilesi içerisinde “kral oğlu” kimliğiyle tanınmış bu statünün sağladığı sosyal ve ekonomik imkânlar sayesinde refah içinde bir hayat sürmüştür.³¹ Kaynaklar, onun bu dönemde siyasî sorumluluk üstlenme yahut babasının krallığını devralma yönünde bir talep veya beklenti içinde olmadığını özellikle vurgular. Bu durum, İmruülkays'ın erken yaşlardan itibaren yönetim ve iktidar faaliyetlerinden ziyade bireysel eğilimlerini ve şahsî tercihlerini önceleyen bir tutum benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla onun gençlik dönemi, siyasî hazırlık veya kabile liderliği ekseninde değil kişisel yönelimlerin belirleyici olduğu bir hayat safhası olarak değerlendirilmelidir.³²

Babası Kinde kralı Hucr b. el-Hâris'in, Kinde Krallığı'nın idaresi altında bulunan Esed kabilesi tarafından öldürülmesinden önceki dönem, İmruülkays'ın hayatında gençlik safhasını teşkil eder. Bu safhada şair, kabilesi içerisinde siyasî ve toplumsal bakımdan ayrıcalıklı bir konuma sahip olup “kral oğlu” kimliğiyle tanınmış, bulunduğu statünün sağladığı imkânlar

³¹ Muhammed Mebrûk Nâfi', *Asru mâ kable'l-İslâm* (Birleşik Krallık: Hendâvî Vakfı, 2018), 132.

³² Dayf, el-'Asrû'l-Câhilî, 1/232-265; Süleyman Tülücü, “Muallakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografi Denemesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70; Ahmet Savran, “İmruülkays b. Hucr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*, 182.

sayesinde maddî kaygılardan uzak, refah içinde bir hayat sürmüştür. Buna rağmen, babasının ardından Kinde krallığının yönetimini üstlenme yönünde bir arzu taşımadığı, siyasî sorumluluklardan bilinçli biçimde uzak durduğu anlaşılmaktadır. Bu tercihte şairin şahsî yönelimlerinin yanı sıra kendisine örnek aldığı dayısının etkisi belirleyici olmuştur. Rivayetlere göre dayısı, İmruülkays'a şiir öğretmiş aynı zamanda kendi benimsediği serbest ve disiplin dışı yaşam tarzını yeğenine aktarmıştır. Bu etkiyle İmruülkays, gençlik yıllarında şiiri merkeze alan içki, av, kadın ve eğlence ekseninde şekillenen bir hayat tarzını benimsemiştir. Kaynakların ortak tasvirine göre bu dönem, şairin gelecek kaygısından uzak, ölçüsüz ve sınır tanımaz bir yaşam sürdürdüğü bir safhaya karşılık gelmektedir. Bu yaşam tarzının toplumsal yansımaları da olumsuz olmuştur. İmruülkays'ın farklı kabilelere mensup kadınlara aşk şiirleri söyleyerek yaklaşması, dönemin ahlâk ve örf anlayışıyla çatışmış ve bu durum, şairin bulunduğu çevrelerde itibar kaybetmesine ve dışlanmasına yol açmıştır. Neticede ne kendi kabilesiyle ne de başka bir kabileyle kalıcı bir aidiyet ilişkisi kurabilmiş ve yerleşik aile hayatı geliştirmeksizin, sürekli dolaşan bir yaşam biçimini sürdürmüştür. Kaynaklarda aktarıldığına göre, babası Hucr'un İmruülkays'ı evinden ve kabilesinden uzaklaştırmasının temel gerekçesi, şairin babasının eşlerine duyduğu aşkı, şiir yoluyla dile getirmesi olmuştur. Başka bir rivayette ise, Yevm-ü Ğadîr günü Dâr-u Cülcül'de söylediği bir şiirin Hucr'u öfkелendirdiği ve bunun sonucunda oğlunu kabileden kovduğu belirtilmektedir. Bu gelişmenin ardından İmruülkays, Bekr, Tay ve Kelb kabileleri arasında bulunan sa'âlîk gruplarına³³ katılmıştır. Gençliğinin bu safhasında şair, sa'âlîk arkadaşlarıyla birlikte göçebe bir hayat sürmüş su kaynakları ve avlanmaya elverişli bölgelerde

³³ Sa'âlîk kavramı ve bu sıfat ile anılan diğer şairler ile ilgili detaylı bilgi için Bkz. Demiryak, Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi), 172-177.

konaklayarak, içki ve avcılıkla meşgul olmuştur.³⁴ Bu hareketli ve düzensiz hayat tarzı, babası Hucr'un Esed kabilesi tarafından öldürülmesine kadar devam etmiştir. Hucr'un öldürülmesiyle birlikte Kinde ile Esed kabileleri arasında derinleşen husumet, İmruülkays'ın hayatında yeni bir safhanın başlangıcını teşkil etmiş, bu noktadan itibaren şairin babasının kan davasını üstlenmesine dair rivayetler ön plana çıkmıştır.³⁵ Hucr'un ölümünün ardından Kinde içindeki liderlik rekabeti yeniden alevlenmiş, yönetim Hâris b. Muâviye kolundan Hâris el-Asğar koluna geçmiştir. Bu değişim, merkezi otoritenin zayıflamasına yol açmış ve kabile içindeki birlik ruhunu zedelemiştir. Dolayısıyla İmruülkays, henüz genç yaşta iç politik çekişmelerin ortasında kalmış ve kabile içi muhalefet sebebiyle sürgün hayatı yaşamaya başlamıştır. Muallakasında yer alan ayrılık, gurbet, yurt yıkımı ve intikam temalarının bu tarihsel arka plandan beslendiği açıktır. Hucr'un ölümünün ardından Kinde siyasetindeki dağılmanın, yalnızca kabileyi değil, İmruülkays'ın kişisel kaderini de belirlediği görülmektedir. Bir hükümdarın oğlu olarak siyasî sorumluluk bilinciyle yetişen şair, babasının öldürülmesi üzerine giriştiği uzun ve başarısız intikam mücadelesi neticesinde hem kabilesini hem de kendi geleceğini büyük bir belirsizlik içine sokmuştur. Bu durum onun, Arap edebiyatının en trajik ve en güçlü şahsiyetlerinden biri hâline gelmesinde belirleyici rol oynamıştır. Arap yarımadasında kabilecilik esasına dayalı siyasî hayatın hâkim olduğu Câhiliye döneminde Kinde kabilesi, teşkilatlı yapısı ve Necid merkezli otoritesiyle diğer kabilelerden ayrılan müstesna bir yere sahiptir. İslam kaynakları, Kahtân soyuna mensup olan bu kabilenin Himyerî desteğiyle Ma'ad kabileleri üzerinde merkezî bir otorite

³⁴ Şevkî Dayf, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhili* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1999), 238; Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/359.

³⁵ Nâfi', *Asru mâ kable'l-İslâm*, 15; Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/359.

kurduğunu açıkça belirtir. Bu durum, Kinde'yi “kabîle-devlet” arası özgün bir siyasal form hâline getirmiştir. Arapların nesep bilgisini hem yazılı hem sözlü yollarla aktaran güçlü hafızaları, Kinde'nin tarihini yalnızca siyasî bir hatıra değil, kültürel bir miras hâline getirmiştir.³⁶ Bu siyasî yapılanmanın en güçlü dönemi, İmruülkays'ın babası Hucr b. Hâris zamanında yaşanmıştır. Hucr, İmruülkays'ın kendi şiirinde “el-Melikü'l-Hülâhil” yani “şanlı kral” olarak anılır. İbnü'l-Kelbî, İsfahânî ve Mes'ûdî gibi erken dönem müellifler, onun Kinde'nin “son büyük hükümdarı” olduğunu teyit eder. Hucr'ün Esed kabilesiyle yaşadığı vergi ihtilafı sebebiyle öldürülmesi sadece siyasî bir kırılma değil, aynı zamanda İmruülkays'ın psikolojik ve edebî gelişiminde belirleyici bir travmadır.³⁷

1.2. KİNDE KRALLIĞI, TAHT VE SÜRGÜN

1.2.1. Kinde Krallığının Tarihi

Kinde kabilesi, Necd bölgesine yerleştikten sonra Devâsir vadisinin güneyinde ve Negrân'ın kuzeyinde bulunan el-Fâv (الفاو) şehrinin başkenti olan krallıktır.³⁸ Kinde krallığı idaresi altındaki kabilelerin siyasi sistemlerini değiştirmeye çalışmamışlardır. Her bir kabilenin siyasi sistemi, gelenekleri ve siyaseten yöneticilerini

³⁶ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 152; Aras, “Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi”, 63-67.

³⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1927), 9/85; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağrakça vd. (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 1/451.

³⁸ Muhammed Ahmed 'Alî Fethî, “Şî'ru cenûbi'l-cezirati'l-'Arabîyyeti fi'l-'Asri'l-Câhili”, *Mecelltu'd-düvelîyyeti li-Neşri'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât* 43/4 (20 Mayıs 2023), 466.

olduğu şekilde bırakmışlardır. Bu yönetim anlayışlarıyla bir tür konfederasyon birliği oluşturmuşlardır. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin benzeri olarak Kinde kabilesi, merkezi organizatör olarak idaresinde bulunan kabileler arasında güvenlik ve barışın egemen olması için çalışırken kan davası ve düşmanlıkları önlemek için çalışmıştır. Kinde kabilesinin yıkılmasının ardından kısa bir süreliğine Menâzir krallığı, Kinde kabilesinin yerini almıştır. Ardından kabileler, tek başına kendi maslahatlarını önceleyerek iç işlerinde bağımsız hareket etmeye başlamışlardır. Aradan geçen zaman içinde bölge kabileleri arasında barış ve güvenlik tehlikeye girmiş, yapılan savaşlarla birlikte kan akmaya devam etmiştir. Kinde kabilesinin bu uygulaması İslamın Arap yarımadasına yayılmasına ve hakim olmasına yardım etmiştir.³⁹ Fav antik kenti, Kinde kabilesinin yönetim merkezidir. Ancak Kinde kabilesi, daha çok göçebe hayatına meyilli olarak yaşadıkları için Fav dışında başka bir şehirleri ve geniş bir alana yayılmış köklü bir medeniyetleri yoktur. Arap yarımadasında bütün kabileleri Kinde krallığı etrafında toplama çabaları kısa ömürlü olmalarından dolayı başarısız olmuştur. Kurulan yeni Kinde krallığı, bir veya iki asır hüküm sürmüştür. Kuzey Arabistan'da bilinen ilk “melik” ünvanına sahip bir reis etrafında birlik veya pakta dahil kabileler şeklindeki yönetim şekli Kinde krallığı tarafından sistemleştirilerek uygulanmıştır. Kinde kabilesinin benimsediği bu yönetim modeli, günümüzdeki Birleşmiş Milletler benzeri yeni devlet yönetim ve yapılanma modeli olarak belirginleşmiştir. Kinde krallığının civar kabilelerle pakt yaparak, birlikte hareket etme kararı olarak veya evlilik yoluyla akrabalık bağıni kullanma yöntemleriyle bölge kabileleri üzerine nüfuzunu genişletmesi bu yeni yönetim modelinin sistemleşmesini sağlamıştır. Ancak

³⁹ Sâlih Ahmed el-'Ulâ, *Târîhu'l-'Ârabi'l-kadîm ve'l-bi'setü'n-Nebeviyye* (Lübnan: Şirketü'l-Matbû'âtî't-Tevzî'i ve'n-Neşr, 2000), 100.

Kinde kabilesinin kısa ömürlü olması bu modeli kalıcı yapmaya yetmemiştir. İlerleyen dönemlerde zikrettiğimiz yöntemlerin dışında, Bekir kabilesi kralı Hassân b. Tübba', kendi kabilesi içinde varlıklı kişilerin zayıflar üzerinde kurdukları zulüm çarkının giderek artmasından dolayı kendi isteğiyle Kinde krallığının yönetimi altına girmiştir. Kinde kralı Hucr b. 'Amr ile Bekir kabilesi kralı Hassân b. Tübba'ın anne tarafından kardeş oldukları rivayet edilmektedir. Hassân b. Tübba', Bilâdü'l-'Arabı ve Necid'i fetettiğinde Ma'ad bölgesinin yönetimini üvey kardeşi Hucr b. Amr'a bırakmıştır. Hucr b. 'Amr, Ma'ad yönetimini elde ettikten sonra Necid bölgesinde hükümrانlığını genişletme girişimlerinde bulunmuştur.

1.2.2. Kinde Adının Kökeni

Kaynakların büyük çoğunluğuna göre Kinde kabilesi, köken itibariyle Yemenli (Kahtânî) kabilelerdendir (قبيلة قحطانية). Nesep âlimleri bu kabilenin nesebini, Yemen'de Kehlân b. Sebe' soyuna dayandırırılar.⁴⁰ Bu bağlamda, Kinde Krallığı'nın isminin, Ufeyr b. 'Adiyy b. Hâris b. Mürre b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Üryeb b. Kehlân b. Sebe' silsilesi içinde yer alan Sevr adındaki şahısla irtibatlı olduğu aktarılmaktadır. Rivayetlere göre "Kinde", söz konusu şahsın lakabı olup, kabile ismi de bu lakaptan türemiştir.⁴¹ Arap dilcilerine göre Kinde ismi, "كد" kökünden türemiştir. Bu kökten gelen kelimeler, genellikle olumsuz çağrışımlara sahip olup nimete nankörlük etmek, şükretmemek, pay ayırmamak, zulmetmek ve aç bırakmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Nitekim klasik Arap sözlüklerinde "كد" kelimesi, kendisine

⁴⁰ Tefvîk Berrû, *Târîhu'l-'Arabî'l-Kadîm* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 152.

⁴¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/335.

yapılan ihsanı inkâr eden veya paylaşmayan kimse için kullanılmaktadır.⁴²

Klasik kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, Sevr'in kendi babasına isyan ederek dayılarının yanına sığınması ve bu sebeple “Kinde” lakabını alması dikkat çekicidir. Bu bağlamda, kelimenin Kinde lehçesinde “âsî” (isyankâr) anlamına geldiği de ifade edilmektedir. Ayrıca, Umman ve Bahreyn çevresindeki bazı Arap topluluklarında bu adın “Künde” şeklinde telaffuz edildiği de kaydedilmektedir.⁴³ Bu durum, ismin lehçesel varyasyonlara açık ve çok katmanlı bir adlandırma biçimi olduğunu göstermektedir. Modern araştırmacılardan Cevâd Ali (öl.1987), Sevr'in tarihsel anlamda yalnızca tek bir şahsı değil muhtemelen Kinde kabilesi içerisinde etkin bir rol üstlenmiş olan bir hanedanı, öne çıkan bir aileyi yahut kolektif bir liderliği temsil eden bir ad olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Bu görüşe göre, Sevr'i bireysel bir kişi olarak ele almak, daha çok sonraki dönem nesep geleneğinin oluşturduğu bir yorum olabilir.

Elde bulunan klasik rivayetler, dilbilimsel veriler ve modern araştırmalar birlikte değerlendirildiğinde Kinde adının, hem toplumsal hafızada şekillenen bir lakap, hem kabile kimliğiyle bütünleşmiş bir etiket, hem de fonetik ve semantik katmanları olan tarihî bir adlandırma olduğu görülmektedir. Bu adlandırma, erken Arap toplumlarında güç, dayanıklılık ve politik meşruiyet

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *el-İştikâk*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1958), 247; Hişâm b. Muhammed İbn Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemen ve'l-Cüzer*, ed. Nâcî Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 126.

⁴³ Muhammed b. Yezid el-Müberred, *Nesebü 'Adnân ve Kahtân* (Kâhire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme, 1936); Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Nesebü Ma'ad ve'l-Yemeni'l-Kebîr*, ed. Nâcî Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988); Aras, “Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi”, 6; Ömer Aras, Kinde Kabilesi: İslâmiyet Öncesiinden Hz. Peygamber'in Vefâtına Kadar, ed.,16-27.

⁴⁴ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 4/218-219.

üretiminde adların oynadığı sembolik rolü açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁵

1.2.3. Kabile İsmi Olarak Kinde

Yukarıda belirtilen anlam alanı itibariyle Kinde ismi Kelb, Nemr ve Sa'lebe gibi, sertlik, saldırganlık yahut kurnazlık çağrışımları taşıyan kabile isimleriyle aynı kültürel kategoride değerlendirilebilir. Arap kabile toplumunda isim verme uygulaması, yalnızca bireysel kimliği belirleyen bir unsur olarak değil aynı zamanda siyasî, askerî ve psikolojik işlevler yüklenen sembolik bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, özellikle düşmanlar üzerinde caydırıcı bir etki oluşturmak amacıyla aslan, kurt gibi yırtıcı hayvanları yahut sertliği, dayanıklılığı ve direnci çağrıştıran dikenli bitkileri ima eden isimlerin tercih edildiği görülmektedir. Buna karşılık uysal, yumuşak ve pasif çağrışımlara sahip isimler çoğunlukla köleler ve alt statüdeki bireyler için kullanılmıştır. Böylece isimler, kabile içindeki hiyerarşiyi ve güç ilişkilerini görünür kılan sembolik göstergeler hâline gelmiştir. Bu uygulamalar dikkate alındığında, Kinde isminin de kabile ismi olarak kullanılması bu kültürel psikolojiye uygun bir adlandırma olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

Bu çerçevede Kinde kabilesine izafe edilen meşhur unvanlardan biri olan “Âkilü'l-Murâr (أَكِلُ المُرَار)”, yani “acı Murâr otunu yiyen” ifadesi de, bu anlayışı destekler mahiyettedir. Söz

⁴⁵ Abdulhâlık Dayf, *el-Fünûnü'l-Luğaviyye* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1995), 112-114; Zekeriyâ Pak, “Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'an'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (t.y.), 1-5.

⁴⁶ Muhammed Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabiyye ve'l-'aşru'l-Câhilî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâ'is, 1988); Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emsâl* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980), 1/45-46; Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emsâl*, ed. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970), 55.

konusu unvan, zorluklara dayanma, sert doğa şartlarında hayatta kalma ve güçle özdeşleşen bir kimlik inşasını ifade etmektedir.⁴⁷

1.2.4. Necid'e Yerleşim

Kinde kabilesi, Kehlânî Araplar'ın önemli bir kolu olarak Yemen'in doğusunda yer alan Hadramevt bölgesinde,⁴⁸ özellikle Doğu Yemen'in dağlık havzalarında teşkilatlanmış ve İmru'u'l-Kays'ın büyük dedelerinden Sevr'in önderliğinde el-Ahkâf bölgesinin yönetimini üstlenmiştir. Bu dönemde Kahtân ile Kinde arasında karşılıklı yükümlülüklerle dayalı bir hîlf ilişkisi kurulmuş, söz konusu ittifak her iki kabile için siyasî ve askerî dayanışma zemini oluşturmuştur. Tarihçiler, Kahtân adının ve bu adla anılan Kahtânî nisbesinin kökenini de bu erken teşkilatlanma ve ittifak süreciyle ilişkilendirmektedir.⁴⁹ Vergi toplama ve idari görevlerle sorumlu tutulan Sevr, bölge halkıyla yaşadığı ihtilaflar sonucu zayıflamış ve mağlup olarak kabilesiyle birlikte yeniden Hadramevt'e çekilmek zorunda kalmıştır. Bu dönem, aynı zamanda Himyerî Devleti'nin siyasi zayıflık sürecine girdiği iç işlerine dış müdahalelerin arttığı ve ekonomik rekabetin ciddi bir çöküşe sebebiyet verdiği bir evredir. Bazı tarihî rivayetlerde, Yemen'deki Ma'rib Seddi'nin⁵⁰ yıkılması da bu çözülme sürecini hızlandıran mühim bir etken olarak zikredilmektedir. Bu gelişmeler, Himyerîlerin yönetimi altında bulunan birçok kabilenin kuzeye göç etmesine neden olmuştur. Kinde kabilesi de bu göç edenler arasında yer almıştır Kinde kabilesi, eş-Şerh döneminde müstakil bir siyasî yapı hâlinde varlığını sürdürmüş

⁴⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1982), 2/32-33; İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve'ş-Şuarâ*, 1/115; Dayf, *el-Fünûnü'l-Luğaviyye*, 58.

⁴⁸ Fethî, “Şi'ru Cenûbi'l-Cezîrati'l-'Arabiyyeti fi'l-'Asri'l-Câhilî”, 465/466.

⁴⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmi'atü Bağdâd, 1993), 3/316.

⁵⁰ Berrû, *Târihu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 152; Süleyman Recep Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 13.

ancak Sebe' ve Zû Reydân kuvvetleriyle yapılan savaşta yenilgiye uğramıştır. Bu mağlubiyetin ardından Kinde kabilesi, Ma'rib bölgesine sürülmüş ve bir süre Sebe' ile Zû Reydân otoritesi altında yaşamaya mecbur kalmıştır. Söz konusu siyasi baskı sürecinde kabile, Yemen'in doğusunda, Hadramevt sınırına komşu olan Hıdâbu'l-Yemen (هَضَابُ الْيَمَنِ) bölgesinde, Demmûn (دُمُون) merkezli bir yerleşim düzeni tesis etmiştir.⁵¹

İmruülkays Demmûn bölgesinden şiirlerinde şöyle bahseder:

كَأَنِّي لَمْ أَهْوِ بِدُمُونٍ مَرَّةً * وَلَمْ أَشْهَدْ الْغَارَاتِ يَوْمًا بِعَنْدَلٍ

***Ne bir kere Demmûn'da eğlenmiş gibiyim * Ne de bir gün
görmedim baskınlardan 'Andel'de.***⁵²

Demmûn'u zikrettiği başka bir beytinde şair Kinde ailesinden övgüyle şöyle bahseder:

تَطَاوَلَ اللَّيْلُ عَلَيَّ دُمُونُ * دُمُونُ إِنَّا مَعْشَرُ يَمَانُونَ وَإِنَّا لِأَهْلِنَا مُحِبُونَ

***Küstahlık yaptı bize Demmûn gecesi * Biz Demmûnlular
Yemen halkıdanız. * Kesinlikle (Kinde) ailemiz
sevilenlerdendir.***⁵³

Milâdî III. asrın ortalarında yahut IV. asrın başlarında gerçekleşen bu büyük göç, Kinde'nin Güney Arabistan'dan Kuzey Arabistan'a doğru hareket etmesine sebep olmuştur. Neticede Necid bölgesine, Mekke'nin doğusunda bulunan ve Batnü 'Âkıl (بَطْنُ عَاقِل) olarak bilinen

⁵¹ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 152. Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/319.

⁵² Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 152.

⁵³ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 152; Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/359.

Ma‘ad (معد) yurduna yerleşmişlerdir. Bu dönemde kabile lideri olarak öne çıkan isim Hucr b. ‘Amr olmuştur. Yerleştikleri bölgede hâkimiyeti elinde bulunduran Lahmîlere karşı ayaklanan Kinde, cereyan eden savaşta Bekr b. Vâil kabilesinin de bulunduğu toprakları ele geçirmiştir. Bu gelişmenin ardından Necid’de Kinde Krallığı (إمارة الكندية النجدية) kurulmuştur. Krallığın kurucusu olan Hucr b. ‘Amr, cesareti ve kabilesine sağladığı üstünlük dolayısıyla “Âkilü’l-Mürâr”⁵⁴ lakabıyla anılmıştır. Devletin başkenti olarak M. 350 civarında Batnû ‘Âkil seçilmiş bu yer, daha sonra Ğameru Kinde (غمر كندة) adıyla meşhur olmuştur.⁵⁵

Hucr’un Lahmîlere karşı düzenlediği saldırının ardından, Gassânî Kralı Hâris b. el-Eyhem bir misilleme seferi

⁵⁴ Gassânî kralı ‘Amr b. el-Hebûle Kinde kabilesine düzenlediği baskında Hâris baskın esnasında ortalıkta yoktur. Kinde kabilesinden, aralarında Hâris’in eşi Ümmü Ünâse bnt. ‘Avf b. Muhallemin eş-Şeybânî’nin de bulunduğu birçok kişi esir alınır. Mallarına ganimet olarak el konur. Bu kadın kocası Hâris b. ‘Amr hakkında, kendini esir alan Gassânî kralına şöyle söyler: “Yemin olsun ki benim sanki dudakları sarkık, siyah tenli kocama benziyorsun. Onun alt dudağı murâr ağacı yiyen devenin kalın alt dudağı gibi. Dikkatle seni gözlemeye başladım.” Hâris b. ‘Amr Benî Bekr b. Vâil yurdunda Kinde kabilesinden aldığı esirler ve ganimetlerle dönen Gassânî kralı ‘Amr b. el-Hebûle’ye yetişerek onu öldürür ve karısını kurtarır. Bu olaydan sonra Hâris b. ‘Amr Âkilül mürâr olarak isimlendirilmiştir. Mürâr (مرار) bir ağaç adıdır. İlk Kinde krallarından Âkilü’l-Mürâr lakaplı Hucr b. ‘Amr’dır. Hucr b. ‘Amr, kızdığı anda acı veya dikenli mürâr ağacı yiyen deve gibi dişlerini gösterdiğinden kendisine Âkilü’l-Mürâr lakabı verilmiştir. (Bkz. Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmrû’u’l-Kays b. Hucur’un Şiiri, 14.) Murâr devenin yediğinde dudaklarını buruşturup dişlerinin görünmesine sebep olan acı bir bitkidir. Bir yolculuk esnasında aralarında bulunan bir kişi açlıkla karşı karşıya kalınca doyana kadar mürâr ağacından yediği için âkilü’l-mürâr denilmiştir. Bkz. Ebu’l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, ed. ‘Abdü’l-Kerîm İbrâhîm el-‘Azbâvî (Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Kitâb, 1993), 16/356; ‘Abdu’l-Melik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Me‘âfirî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye li-İbni Hişâm*, ed. Mustafa es-Sikâ vd. (Mısır: Şirketu Mektebetü ve Matba‘atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/586; Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 320-321.

⁵⁵ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/322.

düzenleyerek Rumme Vadisi'nde⁵⁶ Hucr'un mallarını yağmalamış, ailesinden pek çok kişiyi esir almıştır. Bu esirler arasında en çok sevdiği cârîyesi de bulunmaktaydı. Cariyenin cesur sözleriyle Hucr'un yeniden gelip intikam alacağına dair verdiği cevap, Arap edebiyatında örnek gösterilen bir öngörü haline gelmiştir. Nitekim Hucr kısa sürede düşmanı takibe almış ve cariyesini kurtarmıştır. Bu hadise neticesinde şu veciz söz mesel olmuştur:⁵⁷

"لَا غَزْوَ إِلَّا بِالتَّعْقِيبِ"

(Gazâ, ancak takip ile tamamlanır.)

1.2.5. Hâris b. 'Amr Dönemi

Hucr b. 'Amr'ın vefatının ardından yerine geçen oğlu el-Hâris b. 'Amr (M. 490–528), Kinde Krallığı'nın en parlak dönemine imza atmıştır. Himyerîler'in onayıyla tahta çıkan Hâris, İmru' u'l-Kays'ın dedesi olup, kırk yıl süreyle kabilesini yönetmiştir. Göreve gelmesiyle birlikte daha önce krallıktan ayrılan Rabî'a kabilelerini yeniden itaate almıştır.⁵⁸ Diplomasi alanında da büyük başarılar elde eden el-Hâris, yaklaşık kırk yıl süren Bekr ve Tağlib kabileleri arasındaki Besûs Savaşı'na barışla son vermiştir. Dış ilişkilerde ise hem Bizans hem de Sasânîlerle temas hâlinde olmuş, M. 502'de Bizans İmparatoru Anastasios ile bir

⁵⁶ Vâdi'r-Rumme (وادي الرمة): Arap yarımadasında yer alır. Doğuda Habîr bölgesinden başlar doğu tarafından birçok vadiden sonra güney doğuya, ardından kuzey doğudan Necid'de bulunan Gasîm dağından yakınlarından geçilerek, Nufûd çölünden Kuveyt'in batısından Basra yakınlarındaki Şattu'l-'Arab'ta son bulan yaklaşık 950 km. alanı kapsayan bölgedir. Bkz. Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 32.

⁵⁷ el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 16/356.

⁵⁸ Himyerîlerden ayrılan Kinde boyunun kurduğu krallık, Himyerîlere bağlı kral lakabına sahip aracı bir kral tarafından yönetilen, bağlı bulunduğu Himyerî krallığına vergi ödeyen, özerklik sahibi sınırları kesin olarak belirli olmayan bir asır kadar hüküm sürmüş kısa ömürlü bir devlet olarak da tanımlanmıştır. Bkz. Aras, "Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi", 75.

saldırmazlık antlaşması imzalamıştır.⁵⁹ 525'te ise Bekr ve Tağlib kabilelerinin desteğiyle Hîre'yi kontrol altına almıştır.⁶⁰ Dönemin özelliklerinden biri de otoritesi zayıf kralların kabilelerinin isyan etmesi ve güçlü gördükleri kralların hâkimiyetini çok çabuk tanımlarıdır. Bu durum o bölgede hüküm süren kralların şahsiyetinin ve nüfuzunun, yönettikleri devletlerin ömrünün uzunluğunda veya kısalığında büyük etkisinin olduğunu göstermektedir.⁶¹ Ayrıca bu dönemde Mazdeizm inancı Sasânî Devleti'nin resmî dini olmuş Hâris b. 'Amr da Sasânîlerle iyi ilişkiler geliştirmek amacıyla bu inancı kabul etmiştir. Bu bağlılığın neticesinde I. Kubâd, Hîre'nin bir kısmının idaresini Hâris'e bırakmış, 529 yılında ise Hîre tahtına resmen tayin etmiştir.⁶²

1.2.6. Siyasi Genişleme

el-Hâris b. 'Amr, siyasî nüfuzunu evlilikler yoluyla genişletmiştir. Kızlarından Hind'i Himyerîlerle yakınlaşmak amacıyla III. Münzir ile evlendirmiştir.⁶³ Kendisi de birçok kabileden kadınlarla evlilik yapmış ve bu evliliklerden şu evlatlar dünyaya gelmiştir:⁶⁴

- Hucr (İmruülkays'ın babası): Ümmü Kutâme bint Seleme'den
- Şurahbil ve Ma'di Yekrib: Ümmü Kutâme'nin kız kardeşinden

⁵⁹ Mustafa Sabri Küçükbaş, "Kinde (Benî Kinde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/37-38; Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri, 15.

⁶⁰ Küçükbaş, "Kinde (Benî Kinde)", 26/37-38.

⁶¹ Aras, "Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi", 75.

⁶² Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/336-338; Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri, 14.

⁶³ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/326-327; Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 153-154; Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri, 14.

⁶⁴ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 153-154.

- Seleme: Cariyelerinden
- ‘Amr: ‘Avf b. Mahlem’in kızıyla evliliğinden

Bu dönemde el-Hâris b. ‘Amr, “melik” unvanıyla oğullarına çeşitli kabilelerin yönetimini vermiştir. Buna göre:⁶⁵

- Hucr: Esed, Katafân ve Kinâne (Rumme vadisi – Hayber – Şemr dağı arası).
- Şurahbil: Bekr b. Vâil, Hanzala, Rebâb, Temîm (Necid – Bahreyn arası).
- Seleme: Tağlib, Nemir b. Kâsıt, Şam bölgesi.
- Ma’di Yekrib: Kays ‘Aylân kabileleri (Tihâme – Hicaz).

Bu yönetim dağılımında Kinde kralı Hâris b. ‘Amr’ın nüfûz alanı Hicâz, Tihâme, Bahreyn, Yemâme ve Necid’e kadar uzanmıştır. Oğullarından Hucr ve Ma’di Yekrib’in yönettiği kabileler, Bizans ile komşu idi.⁶⁶ Menâzir⁶⁷ ve Hîre kabilelerinin yönetimi altında bulunan kabileleri kendi yönetimi altına almayı başarmıştır.⁶⁸

1.2.7. Çöküş Süreci

⁶⁵ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/339; el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Ârabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 94.

⁶⁶ el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Ârabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 95.

⁶⁷ Menâzir kabilesinine aynı zamanda “Lahmîler” ve Hîreliler olarak bilinmektedir. Zira bu kabilenin soyları, Kahtânîler’in Kehlân kolundan Lahm b. Adî b. Hâris b. Mürre’ye dayanır. Cüzâm, Âmile ve Tenûh kabileleriyle birlikte Yemen’den göç etmişler ve III. yüzyılın başlarında Irak’a yerleşmişlerdir. Amr b. Adî, Lahmîler’in ilk hükümdarı sıfatıyla iktidara gelmiştir. Kurdukları devletin başşehri Hîre olduğundan Lahmîler’e “Hîreliler” de denilmektedir. Bu krallığa kurucularına nisbetle Amr b. Adî oğulları, bazı rivayetlerde Amr’ın babasının ve dedesinin Nasr şeklinde zikredildiğinden “Nasrîler” ve üç kralları Münzir adını taşıdığı için “Menâzire” de denmiştir. Detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Ali Kapar, “Lahmîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 54-55.

⁶⁸ En parlak dönemi olan Hâris b. Amr döneminde Kinde kabilesi Bekir b. Vâil, Esed, Üseyyid, ‘Amr b. Temîm, Rebâb, Kays, Tağlib, Zeydu Menat, Nemr b. Kâsıt, Katafan, Fezâre, ‘Âmir b. Sa’sa’a gibi kabileler üzerine hâkimiyet kurarak yönetmiştir. Bkz. Aras, “Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi”, 75.

Sasânî hükümdarı I. Kubâd'ın 531 yılında vefatıyla yerine geçen Nûşîrevân, Mazdeizm'i devlet dini olmaktan çıkarmış ve daha önce görevden alınan III. Münzir'i yeniden Hîre tahtına oturtmuştur. Bu gelişme, el-Hâris b. 'Amr'ın bölgeden kaçmasına sebep olmuştur.⁶⁹ III. Münzir, topladığı Tağlib, Behrâ ve İbâd süvarilerinden oluşan birliklerle el-Hâris'in oğlu olan el-Hâris'i Kelb kabilesi topraklarında yakalatmış, ailesinden 48 kişiyi öldürmüştür. Nihayet 540 yılında el-Hâris, Kelb kabilesince öldürülmüştür. Bu trajik hadise, sadece Kinde Krallığı'nın siyasi çözülüşünü değil, aynı zamanda İmruülkays'ın kişisel trajedisini de simgeler hâle gelmiştir. İmruülkays, ailesinin uğradığı bu yıkımı aşağıdaki beyitlerle dile getirir:⁷⁰

مُلُوكًا مِنْ بَنِي حُجْرٍ بْنِ عَمْرٍ * يُسَاقُونَ الْعَشِيَّةَ يَقْتُلُونَا

*Hucr b. 'Amr soyundan kralları * Akşam vakti sürülüp
öldürülüyorlar.*

فَلَوْ فِي يَوْمٍ مُعَرَّكَةٍ أُصِيبُوا * وَلَكِنْ فِي دِيَارِ بَنِي مَرِينَا

*Bir savaş gününde vursalardı onları * Ama öldürüldüler
Benû Merînâ71 yurdunda.*

Bu beyitlerde İmruülkays, kendisini “meliklerin oğlu” olarak gören aristokratik kimliğin yıkılışını, fakat daha önemlisi bu yıkılışın şeref ve savaş adabı dışı bir zeminde yani düşmanla yüz yüze çarpışma anında değil, “Benû Merînâ yurdunda” gerçekleşmiş olmasını eleştirir. Cahili Arap savaş ahlâkına göre, bir kişinin savaş meydanı dışında özellikle gece vakti baskınla yahut hazırlıksız yakalanarak öldürülmesi, kahramanlık

⁶⁹ Eyyûb, *Şerhu Dîvânü Reîsü's-Şu'arâ ilâ Ebi'l-Haresi's-Şehîri bi-İmiruu'l-Kays ibn Hucr el-Kindî*, 2-3.

⁷⁰ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 155-157; Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri, 15-16.

⁷¹ Benû Marînâ: Kufe tarafında Hîre yurdunda mesken tutmuş bir kavimdir. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmrui'l-Kays*, 200.

değerleriyle bağdaşmaz. Nitekim şair “فلو في يوم معركة أصيبوا” diyerek, eğer babası ve ailesi gerçek bir çarpışma gününde öldürülseydi bunun kabule daha yakın olacağını, çünkü şerefli ölümün ancak meydanda mümkün olduğunu ima eder. Bu söylem, İmruülkays’ın şiirinde sıkça görülen iki ana temayı hatırlatır:

- a) **Kabile onurunun ihyası ve intikam çağrısı:** Şair, babasının ölümüyle çöken Kinde otoritesini yeniden kuramasa da, şiirdeki yüksek tonda bir yakınma ve iğneleme ile intikamı meşrulaştırır ve böylece kabile hafızasını diri tutar.
- b) **Göçebelik ve siyaset gerilimi:** Kinde’nin Yemen kökenli yarı-meliklik geleneği ile Necid’in kabilevî yapısı arasındaki çatışma, bu beyitlerde toplumsal-siyasal çözülüşün şiir üzerinden ifade edilmesine dönüşür.

Beyitlerdeki fiil ve tasvir örgüsü de dikkate değerdir. “يسافون” kelimesi, savaşta kahramanca duruş sergileyen Arap eşrafının değil, sürüklenerek götürülen esirlerin durumunu ifade eder. Bu durum, şairin acısını büyötmekte ve düşmanın ahlâksızlığını ima eden bir hiciv fonksiyonu taşımaktadır. Yine “العشية” kelimesinin seçimi, saldırının savaş usullerine aykırı bir vakitte gerçekleştiğini vurgulayarak haksızlığı pekiştirir. Şairin bu olayı “kralların öldürüldüğü akşam” şeklinde tasvir etmesi, modern literatürde Câhiliye şiirinin siyasal ve toplumsal işlevi üzerine yapılan değerlendirmelerle de örtüşür. Nitekim şiir, yalnızca bir estetik söylem değil, aynı zamanda kabile tarihinin, meşruiyet anlayışının ve siyasal hafızasının aktarıldığı bir araçtır. Bu yönüyle İmruülkays’ın söz konusu beyitleri, tarihî bir hadisenin bireysel ve toplumsal idraklarda nasıl anlamlandırıldığını göstermesi bakımından önem arz eder.

1.2.8. Taht Mücadeleleri

Hâris b. ‘Amr’ın vefatını müteakip oğulları arasındaki birlik ve dayanışma zayıflamış, her biri kendi idaresindeki kabile üzerinde tam bir hâkimiyet sağlayamaz hale gelmiştir. Bu süreçte, her bir oğlun çevresinde bulunan nüfuzlu şahıslar, kardeşler arasında fitne çıkararak ihtilafları derinleştirmiş her biri kendi kavminin askeri gücünü toplayarak diğer kardeşlerine karşı silahlı mücadeleye yönelmiştir.

Bu kargaşadan istifade etmek isteyen III. Münzir, babaları Hâris b. ‘Amr’a karşı duyduğu düşmanlık ve intikam hissiyle hareket etmiş, kardeşler arasında tefrika çıkarmayı hedeflemiştir. Bu maksatla, oğullardan Seleme’ye kıymetli bir hediye göndererek onu taltif etmiş diğer kardeşi Şurahbil’e ise daha değersiz bir hediye takdim ederek iki kardeşin arasında kıskançlık ve güvensizlik doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu gelişmeler üzerine Şurahbil, Bekr b. Vâil, Benû ‘Amr, er-Rebâb ve Benû Hanzala kabilelerinin desteğini alarak, Kûfe ile Basra arasında yer alan el-Kulâb suyu civarında karargâh kurmuştur. Buna mukabil Seleme, Benî Tağlib, Behrâ ve Nemr kabilelerinden oluşan müttefik kuvvetleriyle kardeşine karşı harekete geçmiştir. Her ne kadar iki taraf arasında fesat ve kıskançlıktan uzak durulması gerektiği, kardeşlik hukukunun gözetilmesi ve gıyapta birbirleri hakkında kötü sözler sarf edilmemesi yönünde uyarılar yapılmış olsa da bu çağrılar dikkate alınmamıştır. Neticede biriken kin ve husumetin tesiriyle iki kardeş, el-Kulâb suyu civarında, Kûfe ile Basra arasındaki sahada son derece çetin ve kanlı bir savaş başlatmışlardır.

Câhiliye dönemi kabile mücadeleleri bağlamında zikredilen Yevmü’l-Kulâb günü (يَوْمُ الْكُلَابِ)⁷², Temîm konfederasyonu

⁷² Yevmü’l-Kulâb (يَوْمُ الْكُلَابِ): Kulâb (كَلَاب) Cebele ve Şemâm tarafında bir su kaynağıdır. Arap şiirinde (إِنْ كَلَابًا مَوْناً فَخَلَوْا) şeklinde zikredilmiştir. Eksem b. Sayfi’ye göre Arapların el-Kulâbü’l-Evvel (الْكُلَابُ الْأَوَّل) ve el-Kulâbü’s-Sânî (الْكُلَابُ الْثَانِي) olarak iki günleri

içindeki alt kollar (Temim kabilesini oluşturan Berâcim (براجم), Yerbû' (يربوع) ve Dârim (دارم) kabileleri ile Rabî'a grubu arasında cereyan eden önemli çatışmalardan biridir. Kaynakların müşterek biçimde aktardığına göre bu savaşta Temîm'e mensup bazı alt kolların, savaşın kritik safhasında beklenen askerî desteği sağlamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Benû 'Amr, er-Rebâb ve Benû Hanzala gruplarının, Temîm çatısı altında yer alan Berâcim, Yerbû' ve Dârim kollarıyla birlikte hareket etmemeleri, cephedeki güç dengesini belirgin biçimde etkilemiştir. Bu çözülmenin neticesinde Temîm tarafında fiilî olarak yalnızca Rabî'a'ya mensup Bekir b. Vâ'il kuvvetlerinin kaldığı görülmektedir. Buna karşılık karşı cephede yer alan Seleme'nin yanında Tağlib kabilesine mensup askerî unsurların muharebeye devam ettiği kaydedilmektedir. Böylece savaş, iki büyük Rabî'a kolu olan Bekir ve Tağlib arasında cereyan eden sınırlı fakat yoğun bir çatışma hüviyeti kazanmıştır. Kaynakların çoğunluğuna göre bu aşamada Tağlib tarafının askerî üstünlüğü belirginleşmiş, Seleme'nin kuvvetleri karşı cepheyi geri püskürtmüş ve çatışma Şurahbîl b. 'Amr'ın öldürülmesiyle neticelenmiştir.⁷³ Şurahbîl'in ölümü, yalnızca bireysel bir lider kaybı değil aynı zamanda Temîm cephesinde yaşanan ittifak çözülmesinin askerî sonuçlarını açık biçimde ortaya koyan bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir. Bu hadise, Câhiliye

vardır. 1. Yevmü's-Sakfe (يوم الصفقة) Yevmü Külâb'ın ilkidir. Diğer bir adı da Yevmü'l-Muşakkâr (يوم المشقر)'dır. Kisrâ ticaret malı taşıyan develerin yükünü çalanları korunaklı bir yere hapsedip onları yakarak öldürdüğünden bu güne Yevmü's-Safka adı verilmiştir. Bu olay iki şekilde atasözü olarak söylenmektedir: (لَيْسَ بَعْدَ الْإِسَارِ إِلَّا الْقَتْلُ), (لَيْسَ بَعْدَ الْمَلَبِ إِلَّا الْإِسَارُ), Yevmü'l-Muşakkâr (يوم المشقر): Bahreyn'de bulunan tarihi bir kaledir. Yevmü's-Safka (يوم الصفقة) olarakta bilinmektedir. Bkz. Ebû'l-Faql Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/433.

⁷³ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/353.

savaşlarının kabile içi dayanışmaya ne ölçüde bağlı olduğunu ve savaşın kaderinin çoğu zaman fiilî katılım ve sadakat üzerinden belirlendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁷⁴ Bu savaş Yevmü'l-Kulâbi'l-Evvel olarak bilinmektedir.⁷⁵ İmruülkays amcası (Şurahbil b. `Amr b. Hucr) Şurahbil'in ölümü üzerine şu şiiri söylemiştir:

* وَلَا أَنْسَى قَتِيلًا بِالْكُلَّابِ *

* *Yevmü Külâb'ta (يَوْمُ الْكُلَّابِ) savaş kurbanını unutmuyorum* *

أَلَا قَبَّحَ اللَّهُ الْبَرَّاجِمَ كُلَّهَا * وَجَدَعَ يَرْبُوعًا وَعَقَّرَ دَارِمًا⁷⁶

*Doğrusu Allah Berâcim'i (kabilesini) her türlü hayırdan uzak eylesin * Yerbû'a (kabilesine) zillet yaşatsın, Dârim'i (kabilesini) toprağa bulasın*

وَأَثَرَ بِالْمَلْحَاةِ آلِ مُجَاشِعٍ * رِقَابَ إِمَاءٍ يَقْتَنِينَ الْمَفَارِمَا

*Savaş ve boğuşma hengâmesinde Âl-i Mucâşi'i tercih etti * ganimet olarak da, evlerinde değerli eşyalar (kumaşlar, mücevherler) biriktiren câriyelerin boyunlarını (esirlerini) aldı."*

فَمَا قَاتَلُوا عَنْ رَبِّهِمْ وَرَبِّهِمْ * وَلَا آذَنُوا جَارًا فَيُطْعَنَ سَالِمًا

⁷⁴ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 4/245-248; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Aşru'l-Câhilî* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2003), 161-165.

⁷⁵ Çıbıklı, Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri, 17.

⁷⁶ (دارم) (براجم), (يربوع), (دارم) Her biri Temim kabilesini oluşturan kabilelerin isimleridir. Yerbû' kabilesi hakkında İmruülkays'ın bu bedduasıdır. “Burunları kesilesice” anlamında mesel haline gelmiştir. İzzetiniz gitsin, zelil olun anlamı yüklenmiştir. İmruülkays'ın ikinci mesel haline gelen ikinci bedduası: عَقَّرَ دَارِمًا: Toprağa bulansı Dârim anlamında, Dârim kabilesinin zillet içinde ölümünü temenni ettiği bedduadır. Bu atasözü aynı anlamda اُزْغَمَ اللَّهُ اُنْفَهُ şeklinde. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 131.

***Savaşmadılar efendilerine ve krallarına (Şurahbil b. ‘Amr)
dayanarak * bilmedilerler dostlarını (onu yardımsız
bıraktıklarını) da göçlerini yüklenip sağ salimen (gittiler)***

وَمَا فَعَلُوا فِعْلَ الْغَوِيْرِ بِجَارِهِ * لَدَى بَابِ هِنْدٍ إِذْ تَجَرَّدَ قَائِمًا

***Yapmadılar ‘Uveyr’in⁷⁷ yaptığı komşusuna * Hind’in⁷⁸
kapısında, kendini verip işe kollarını sıvadığında (onu yapar)⁷⁹***

Kaynakların aktardığına göre Seleme, maruz kaldığı siyasî ve askerî baskılar neticesinde Bekr b. Vâ’il kabilesine sığınmış, burada kısa sürede kabul ve itibar görerek kabile içi liderlik konumuna yükselmiştir. Seleme’nin bu şekilde Bekr b. Vâ’il bünyesinde nüfuz kazanması, söz konusu kabilenin bölgesel güç dengelerinde daha görünür bir aktör hâline gelmesine yol açmıştır.

Bu gelişmeler üzerine Hîre Lâhmi hükümdarı III. Münzir, Seleme’nin iadesini veya Bekr b. Vâ’il’in siyasî tutumunu değiştirmesini teminen bir elçi göndermiştir. Ancak Bekr b. Vâ’il kabilesi, bu diplomatik girişimi açık biçimde reddetmiş böylece mesele askerî bir safhaya intikal etmiştir. III. Münzir, bu red cevabını fiilî bir meydan okuma olarak değerlendirmiş ve yanında yer alan Tağlib ile en-Nemr b. Kâsıt kabileleriyle birlikte Bekr b. Vâ’il’e karşı savaş ilan etmiştir. Taraflar arasındaki çatışma, Necid bölgesi civarında milâdî 548 yılı dolaylarında gerçekleşmiş ve savaş III. Münzir’ün galibiyetiyle neticelenmiştir. Bu muharebe, siyasî açıdan Lâhmi otoritesinin kabileler üzerindeki askerî baskı kapasitesini yeniden tesis ettiği bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. Nitekim savaş sonrasında Bekr b. Vâ’il’in bölgedeki hareket alanı daralmış, Seleme’nin liderliği de fiilî

⁷⁷ Bir zamanlar İmrûulkays’ın komşuluk yaptığı ve onu yardımsız bırakan ‘Uveyr b. Şicne’dir. Bkz. İmrûu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 131.

⁷⁸ İmrûulkays’ın kız kardeşi Hind’dir. Bkz. İmrûu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 131.

⁷⁹ İmrûu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 131.

askerî sonuçlar bakımından zayıflamıştır. Bu sürecin devamında iki taraf arasında cereyan eden ve kaynaklarda Yevmü'l-Uvâra adıyla anılan çatışma, Seleme ve etrafında toplanan grubun askerî ve siyasî açıdan belirgin bir çözülme yaşadığı safhayı temsil eder. Yevmü'l-Uvâra (يوم الأواره),⁸⁰ Seleme'nin Bekr b. Vâ'il çatısı altındaki liderliğinin sürdürülebilirliğini kaybettiğini ve kabileler arası güç mücadelesinde insiyatifin kesin biçimde III. Münzir lehine geçtiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu olay, Câhiliye dönemi siyasetinde sığınma, liderlik ve kabile sadakatinin, merkezî güçler karşısında ne derece kırılan olabildiğini ortaya koyan tipik bir örnek olarak değerlendirilebilir.

1.2.9. Hucr'un Öldürülmesi

İmruülkays'ın babası Hucr b. Hâris Esed kabilesinin kralı olarak kalmıştır. Esed kabilesi Hucr b. Hâris'i isteksiz bir şekilde kabul ettikten sonra buldukları ilk fırsatta onu öldürmüşlerdir. Hucr, her yıl kendilerine tanınan vergiyi ödemelerini istiyordu. Hucr b. Hâris, Esed kabilesinden vergi toplamakta güçlük çekiyordu. Kardeşler arasında yapılan savaş, Kinde kabilesinin gücünü zayıflatmıştır. Bunu fırsat bilen Esed kabilesi, Hucr b. Hâris'in vergi amiline vergi vermeyi reddederek, vergi amilini öldürürler. Tihâme'de haberi alan Hucr b. Hâris, Rebî'a kabilesinden ve kardeşine bağlı Kays ve Kinâne kabilesinden askeri destek alarak Necid'de Benî Esed kabilesine saldırır. Bu esnada Hucr b. Hâris asasıyla Esed kabile mensuplarını öldürmüştür. Bunun ardından Hucr b. Hâris, 'Abîdu'l-'Asâ lakabıyla anılır olmuştur. Bu baskınla Hucr b. Hâris, Esed kabilesinin mallarını yağmalamış ve Esed kabilesin Tihâmeye

⁸⁰ Yevmü'l-Uvâra (يوم الأواره): Uvâra (أواره) 'Amr b. Hind ve Benî Temim arasında meydana gelen savaşın ismi olan su kaynağı ile isimlendirilmiştir. Bkz. Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl, 2/438.

sürmüştür. Esed kabilesi lideri ‘Amr b. Mes‘ûd b. Kinde’nde aralarında bulunduğu birçok Esed kabilesi mensubu öldürülürken bir o kadarı da hapsedilerdir. Esed kabilesinden hapse atılanlar arasında bulunan ‘Abîd İbnü’l-‘Abrâs söylediği kaside ile şiir diliyle Hucr b. Hâris’ten affedilmeyi diler. Câhiliye şiirinin en güçlü temsilcilerinden biri olan ‘Abîd b. el-Abrâs’ın, Kinde kralı Hucr b. ‘Amr’ın huzurunda esir iken söylediği bu şiir, hem siyasî hitap üslubunun ince bir örneğini hem de Câhiliye toplumunda şiirin diplomatik bir araç olarak oynadığı rolü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Rivayete göre Hucr, Beni Esed’den aldığı esirleri öldürmeye niyetlidir ancak edilen ‘Abîd b. el-‘Abrâs’ın irticalen okuduğu bu kaside, onun ve kabilesinin affedilmesine vesile olur. Bu durum, şiirin sadece estetik bir ifade değil aynı zamanda sosyal ve siyasî müzakere gücü taşıdığını ortaya koyar.⁸¹ Kinde kralı Hucr tarafından huzura kabul ‘Abîd b. el-‘Abrâs Kâmil bahrinde ve mim kâfiyesinde söylediği şiiri şöyledir:

يَا عَيْنَ فَابْكِي مَا بَنِي * أَسَدٍ هُمْ أَهْلُ النَّدَامَةِ

Ey! Gözlerim ağla ki Beni * Esed pişmanlık halkıdır

أَهْلُ الْقَبَابِ الْحُمْرِ وَال * نَعَمِ الْمُؤَبَّلِ وَالْمَدَامَةِ

Kızıl kubbelerin ehli * Ve deve sürüleri mülkleri ve şarapların

مَهْلًا أَبَيْتَ اللَّعْنَ مَهْلًا * إِنَّ فِيمَا قُلْتَ آمَهُ

Ağır ol! Lanetlenecek bir iş yapmadın, acele etme! * Söylediğinde ayıp diye

فِي كُلِّ وَادٍ بَيْنَ يَدِ * رَبِّ الْقُصُورِ إِلَى الْيَمَامَةِ

⁸¹ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi*’l-‘Arab Kable’l-İslâm, 350-351.

***Her vadinin arasında Yes * Rib'deki saraylar Yemâmeye
kadar***

تَطْرِبُ عَانَ أَوْ صِيَا * حُ مُحَرَّقٍ وَرُقَاءُ هَامَةً⁸²

***Sevindirmek boyun eğeni veya * Çılgılığı öfkeliendirenin ve
civıltısı gece kuşunun***

أَنْتَ الْمَلِئِكُ عَلَيْهِمْ * وَهُمْ الْعَبِيدُ إِلَى الْقِيَامَةِ

Sen kralısın onların * Onlar köle kıyamete kadar⁸³

Bu şiir, klasik kaside yapısının duygusal mukaddime ile siyasal methi kaynaştıran örneklerinden biridir. İlk mısradaki şairin kendi gözlerine hitap ederek ağlamaya davet etmesi (يا عين فابكي ما) hem esaretin acısını hem de kabilesinin düştüğü durumu, trajik bir atmosferle takdim eder. Bu başlangıç, belâgatte “tehîcî kavram” olarak adlandırılan, muhatabın duygusal yönünü harekete geçirmeye yönelik bir stratejidir. Devamında Beni Esed’in “kızıl kubbeler” (القباب الحمر)، “deve sürüleri” (النعم المؤيل) ve “şaraplar” (المدامة) ile tasviri, kabileyi küçültmek yerine kabile onurunu yücelten bir portre sunar. Bu durum, şairin merhamet talebinde aşağılayıcı bir dil yerine karşı tarafı kendi cömertliğine yakışır bir affa davet eden saygın bir üslup benimsemesidir. Câhili değer sisteminde bu tür övgü, muhatabı “kerem göstermek” gibi yüce bir davranışa teşvik etmenin en etkili yollarındandır.

“مَهْلًا أَبَيْتَ اللَّعْنَ مَهْلًا” ifadesi, Hucr’a hitapta kullanılan son derece nezih bir saygı kalıbıdır. “أَبَيْتَ اللَّعْنَ” (lanetlenmekten uzak olasin)

⁸² هَامَةً Kabirleri mesken tutan küçük gece kuşudur. Bkz. İbni Manzûr, Lisânü'l-‘Arab (Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, ts.), 6/4724

⁸³ ‘Abîd al-Abras, *Divânu ‘Abîd el-Abras*, ed. Eşref Ahmed ‘Adrâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-‘Arabî, 1994), 130.

sözü, Arap aristokratik hitap geleneğinde hem dua hem de övgü niteliği taşır. Şair burada kralı öfkelerini dizginlemeye davet ederken aynı zamanda onun asaletine işaret etmektedir. Şiirin devamındaki coğrafi göndermeler (Yesrib’den Yemâme’ye kadar her vadi) esaretin yankılandığı geniş sahayı tasvir ederken, savaş atmosferinin psikolojik ağırlığını da ortaya koymaktadır. Çılgınlıklar, ağıtlar ve gece kuşunun uğursuz ötüşü, Arap şiirinde felaketin sembolik işaretleri olarak yerleşmiş imgeler olup şairin durumun vehametini büyütme stratejisinin parçasıdır. Son beyitte ise şiirin en kritik siyasal mesajı yer alır:

“أَنْتَ الْمَلِكُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ الْعَبِيدُ إِلَى الْقِيَامَةِ”

Bu cümle, Hucr’un hâkimiyetini mutlaklaştıran ve esirlerin otoriteyi tanıdığını beyan eden bir bağlılık bildirgesidir. Burada şair, kabilesini alçaltmak amacıyla değil, kralın merhamet kapısını açmak için *itaat retoriğini* kullanır. Câhili toplumda güçlünün merhameti, güçsüzün ise sadakati siyasal düzenin temel unsurlarından olduğundan, bu söylem yararlı ve etkili bir hitap olarak değerlendirilebilir.⁸⁴

Nihayetinde Hucr’un esirleri affetmesi, şiirin sadece estetik değeriyle değil, sözün siyasî ağırlığıyla da ilgili olduğunu göstermektedir. Bu olay, Câhiliye Arap toplumunda şairin kabilesi adına elçilik yapan bir figür olduğunu kelâmın, kabileler arası ilişkilerde savaş ve barış kararlarını etkileyen bir güç olarak konumlandığını açıkça ortaya koyar. Kinde kralı Hucr b. ‘Amr’ın ölümü etrafında nakledilen rivayetler, Câhiliye Arap toplumunun siyasî düzenini belirleyen temel dinamiklere özellikle de intikam hukuku (te’sîr), kabile dayanışması (‘asabiyye) ve kâhin otoritesine ışık tutmaktadır. ‘Abîd b. el-Abras’ın Hucr huzurunda irticalen okuduğu recezin ardından esirlerin affedilmesi, öncelikle

⁸⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve ‘ş-Suarâ*, 1/108.

şair ile hükümdar ilişkisini ve sözün Câhiliye toplumundaki diplomatik mahiyetini ortaya koymaktadır. Ne var ki bu merhamet jesti, Kinde hâkimiyetinin yapısal kırılmasını engelleyememiş aksine affedilen grubun içyapısındaki gerginliklere ve geçmişteki kan davalarına bağlı olarak yeni çatışmaların fitilini ateşlemiştir. İmruülkays şiirinde bu olayı şöyle haber verir:

وَقَصَدَ عَلْبَاءُ بْنُ قَيْسٍ بْنِ كَاهِلٍ * مَنِيَّةُ حُجْرٍ فِي جَوَارِ ابْنِ جَدَّانٍ

***Ve 'Alba' b. Kays b. Kâhil hedefledi * Ölümünü Hucr'un
İbn-i Ceddân'ın civârında***⁸⁵

Bu beyitte şair, Hucr'un ölümünü doğrudan bir fiil yüklemesiyle değil, “مَنِيَّةُ حُجْرٍ” (Hucr'un ölümü/kaderi) terkibi üzerinden anlatmak suretiyle faili kaderîleştiren bir söylem kurmaktadır. Böylece fiil, bireysel bir cinayet olmaktan çıkarılarak Câhiliye düşüncesine özgü kaçınılmaz yazgı (مَنِيَّةُ) kavramı etrafında yeniden çerçevelenir.⁸⁶ Beyitte adı geçen Alba' b. Kays b. Kâhil, rivayetlerde Hucr'un öldürülmesiyle irtibatlandırılan şahsiyetlerden biri olarak zikredilir. Şairin “قَصَدَ” (hedef aldı, yöneldi) fiilini kullanması, Alba'yı doğrudan “katil” olarak damgalamaktan ziyade, ölümün yöneldiği adres konumuna yerleştirir. Bu tercih, kan davası ve intikam zincirinin ahlâkî sorumluluğunu bireyden ziyade kader ve kabileler arası tarihsel gerilime dağıtan bir poetik strateji olarak okunmalıdır.⁸⁷ “فِي جَوَارِ” ifadesi ise son derece dikkat çekicidir. İbn Ceddân isminin “جَوَارِ” (himaye, komşuluk, koruma alanı) kavramıyla

⁸⁵ el-'Ulâ, *Târîhu'l- 'Arabî'l-Kadîm ve'l-Bi 'setü'n-Nebeveyye*, 96.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 3/210; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l- 'Arabî: el- 'Aşru'l- Câhilî*, 112-114; İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve's-Suarâ*, 1/116 .

⁸⁷ Kuteybe, *eş-Şiir ve's-Suarâ*, 64-66; Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l- 'Arab Kable'l-İslâm*, 5/418-420.

birlikte anılması, Câhiliye toplumunda himaye (جوار) kurumunun ihlâlîne örtük bir gönderme taşır. Zira civâr altında bulunan bir kişinin öldürülmesi, yalnızca bireysel bir suç değil aynı zamanda himaye sağlayan otoritenin itibarı ve kabileler arası dengeler açısından ağır bir kırılma anlamına gelir.⁸⁸ Bu yönüyle beyit, Hucr'un ölümünü siyasî ve ahlâkî bir skandal olarak da ima etmektedir. Sonuç olarak beyit, Hucr'un öldürülmesini kader (meniyye), fail (Alba' b. Kays) ve mekân ve himaye (İbn Ceddân'ın civârı) üçgeninde yoğunlaştırarak anlatır. Bu yoğunluk, olayın sadece biyografik bir kayıp değil Kinde siyasal düzeninin çöküşünü hızlandıran sembolik bir kırılma olduğunu şiir diliyle kayıt altına alır. Böylece şiir, tarihsel rivayetin kuru anlatımını aşarak, Câhiliye toplumunda kader, kan davası, himaye ve siyasal meşruiyetin nasıl iç içe geçtiğini gösteren güçlü bir belgesel metin hüviyeti kazanır.

2.1.9.1. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Rivayetlere göre Hucr b. Hâris, Esed Kabilesi tarafından düzenlenen bir baskın sırasında ağır şekilde yaralanmış ve ölümünün yaklaştığını anlayınca yazdığı bir mektubu sadık adamlarından birine teslim ederek en büyük oğlu Nâfi'’e ulaştırmasını istemiştir. Ancak Hucr, mektubun doğrudan verilmesini değil, oğullarının ölüm haberine verdikleri tepkiye göre teslim edilmesini şart koşmuştur. Buna göre, ölüm haberini duyan oğullarından hangisi ağlayıp sızlar ve telaşa kapılırsa elçinin yoluna devam etmesini, metanetini koruyup sükûnet gösteren oğluna ise mektubun verilmesini emretmiştir. Rivayetlerin ortak ifadesine göre bu şartı yerine getiren kişi, en küçük oğlu İmruülkays olmuştur.⁸⁹

⁸⁸ Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l- 'Arab Kable'l-İslâm*, 5/401-405; Aras, “Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi”, 78-80.

⁸⁹ Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l- 'Arab Kable'l-İslâm*, 3/352.

Hucr'un ölümünün ardından Esed kabilesinin, geçmişten beri beslediği kin ve intikam duygusuyla hareket ettiği ve bu süreçte kardeşlerden Ma'dî Yekrib'in aklî dengesini yitirdiği aktarılmaktadır. Böylece Kinde kabilesinin birliğini yeniden sağlama, ata yurdunu muhafaza etme ve hem Esed kabilesinin hem de Menâzir ve Lahmî yönetiminin ihanetlerini cezalandırma sorumluluğu fiilen İmruülkays'ın omuzlarına yüklenmiştir. Bu durum, yaşça en küçük olmasına rağmen siyasî ve tarihî yükü taşıyan bir figür olarak İmruülkays'ın ön plana çıkmasına yol açmıştır.⁹⁰

Hucr'un öldürülmesine giden süreçte belirleyici unsurlardan biri, Esed kabilesinin kâhini 'Avf b. Rebî'a'ya atfedilen kehanettir. Rivayetlere göre Tihâme yolu üzerinde dile getirilen bu kehanet, Hucr'un öldürüleceğini ve intikamının alınacağını bildirmekteydi. Câhiliye toplumunda kâhin, yalnızca gaipen haber veren bir figür değil aynı zamanda kabileyi seferber eden, siyasal eyleme dinî ve mistik bir meşruiyet kazandıran bir otorite konumundaydı. Bu nedenle 'Avf'ın kehaneti, kabile mensuplarında hem psikolojik bir üstünlük algısı oluşturmuş hem de silahlı hareketi kutsal bir zemine oturtmuştur. Süvarilerin harekete geçirilmesi, bu tür kehanetlerin kabile karar mekanizmalarında ne denli etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İkinci rivayette dikkat çeken bir diğer husus, Esed kabilesinin Kinâne'ye yönelttiği "kardeşlere yardım etmek, yabancılara yardım etmemek" çağrısıdır. Bu çağrı, Arap kabile sisteminde neseb temelli dayanışmanın siyasî bir araç olarak nasıl kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Yemen kökenli aristokrat bir hanedan olan Kinde Kabilesi, Necid bölgesinde hüküm sürmekle birlikte birçok Kuzey Arabı kabile tarafından

⁹⁰ el-'Ulâ, *Târîhu'l-Ârabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeveyye*, 96.

“yabancı” bir unsur olarak algılanmıştır. Esed’in Kinâne’yi akrabalık vurgusu üzerinden kendi safına çekmesi, kabile siyasetinin yararçı ve kimlik merkezli doğasını açık biçimde yansıtır. Nitekim bu ittifak sonucunda Hucr’un mallarının yağmalanması, Câhiliye savaş hukukunda galip kabileye tanınan meşru bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Diğer bir rivayete göre, Hucr’un idaresinden memnun olmayan Esed kabilesi, ani baskın yaparak Hucr’un etrafında bulunan ileri gelen yönetim kadrosunu katlederler.⁹¹

Hucr’un öldürülmesine dair rivayetler, fail konusunda farklılıklar arz etse de anlatıların birleştiği temel nokta, olayın intikam duygusuyla gerçekleşmiş olmasıdır. Rivayetlerde adı geçen Albâ b. Kays yahut onun kız kardeşinin oğlunun Hucr’u öldürmesi, Câhiliye toplumunda kan davasının nesiller boyu süren bağlayıcılığını açıkça göstermektedir. Bu hadise, bir yönüyle Kinde’nin bölgedeki siyasî hâkimiyetinin sona ermesine diğer yönüyle Esed kabilesinin Kinde otoritesinden kurtularak kendi iç özerkliğini yeniden tesis etmesine işaret etmektedir. Hucr’un ölümünü takip eden süreçte Kinde kabilesi içindeki çözülmenin hızlanması, İmruülkays’ın sürgün hayatına başlaması ve Arap siyasal coğrafyasındaki güç dengelerinin değişmesi, bu olayın yalnızca bireysel bir trajedi değil Câhiliye tarihinin yapısal kırılma noktalarından biri olduğunu göstermektedir. Hucr’un, daha önce affettiği kabile mensupları tarafından öldürülmesi ise merhamet, intikam, kabile sadakati ve kâhin otoritesinin iç içe geçtiği Câhiliye toplum yapısının çarpıcı bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu olay, hem Kinde krallığının dağılmasını hızlandırmış hem de Arap yarımadasındaki kabile hiyerarşisinin yeniden şekillenmesine zemin hazırlayan tarihsel bir dönüm noktası hâline gelmiştir.⁹²

⁹¹ el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Ârabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 96.

⁹² Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/351-352.

2.1.9.2. Esed Kabilesinin Hucr'un Öldürülmesiyle Övünmesi

Esed kabilesi mensubu şair Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî, Kinde hükümdarı Hucr b. el-Hâris'in Esed kabilesi tarafından öldürülmesini övgüyle konu edinen şiirler kaleme almıştır. Bu bağlamda, söz konusu hadiseden duyulan kabile memnuniyetini ve fiilin meşruiyetini yansıtan beyitlerinden ilki şöyledir:

وَحَوْلِي مِنْ بَنِي أَسَدٍ حُلُولٌ * مِثْلُ بَيْنِ شُبَّانٍ وَشَيْبِ

*Etrafımda yurt tutmuş olanlar var Esed kabilesinden * Yine orada yerleşmiş gençler ve ihtiyarlar*

بِأَيْدِيهِمْ صَوَارِمٌ⁹³ لِلتَّدَانِ * وَإِنْ يُعْذُوا فَوَافِيَةُ الْكُفُوبِ⁹⁴

*Ellerinde keskin kılıçlar yaklaşan düşmanlarla savaşmak için * (Düşmanlar) uzaklaştığında uzun ve dümdüz mızraklar*

هُمْ صَرَبُوا قَوَانِسَ⁹⁵ خَيْلٍ حُجْرٍ * بِحَنْبِ الرِّدْوَ⁹⁶ فِي يَوْمٍ عَصِيبِ

*Onlar Hucr'un atının iki kulağı arasına vurdular (öldürdüler) * Redhe'nin yanına (kenarına) gömdüler Yevmü 'Asîb'de⁹⁷*

Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî'nin söz konusu beyitleri, Câhiliye devri fahr ve hamaset şiirinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Şair, Esed kabilesinin Kinde kralı Hucr b. 'Amr'ı öldürmesini yalnızca askerî bir başarı olarak değil, aynı zamanda atalarının

⁹³ سَيْفٌ صَارِمٌ: Keskin kılıç. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2438.

⁹⁴ الْكُفُوبِ: İki budak veya yumrucuk arası uzunluğunda kâmiş, kargı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3888.

⁹⁵ قَوَانِسَ ج قَوَانِسُ الْقَرَسِ: Atın iki kulağı arası, atın iki kulağı arasındaki yumru iki kemik, atın kafasının ön kısmı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3751.

⁹⁶ الرِّدْوَ: Esed kabilesinin şairi Bişr b Ebî Hâzim el-Esedî'nin defnedildiği Benî Kays yurdunda bir yerin adıdır. Bişr b Ebî Hâzim el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim Esedî*, ed. İzzet Hasan (Dımaşk: İhyâu't-Türâsi'l-Kadîm, 1960), 22.

⁹⁷ el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim Esedî*, 22.

kanını yerde bırakmayan bir intikam eylemi olarak tasvir eder. Bu üslup, Câhiliye toplumunda kabile onurunun korunması ve nesiller arası meşruiyet aktarımının şiir aracılığıyla sağlanması bakımından büyük önem taşır. İlk beyitte Esed kabilesinin “عُمَرَا” şeklinde genç–ihtiyar birlikteliğiyle tasvir edilmesi, kabile bütünlüğünün ve savaş kararının kolektif niteliğinin altını çizer. Bu tür tasvirler, fahr şiirinin toplum psikolojisini şekillendirme fonksiyonuna işaret eder. İkinci beyitte geçen “صَوَارِمُ لِلتَّدَائِي” ve “فَوَافِيَةُ الْكُؤُوبِ” ifadeleri, Esed kabilesinin hem yakın muharebede hem de uzak atışta üstün beceriye sahip savaşçılar olduğunu gösterir. Kılıç ve uzun mızrağın birlikte zikredilmesi, Arap savaş geleneğinde hazırlık ve tedbir kavramlarının öne çıktığını gösteren önemli bir edebi ayrıntıdır. Üçüncü beyitte Hucr’un bizzat atının “قَوَاسِ خَيْلِ حُجْرِ” üzerinden vurulduğunun belirtilmesi, Esed’in bu zaferi bir “liderin doğrudan düşürülmesi” olarak gördüğünü ortaya koyar. Arap savaş hukukunda bir kralın öldürülmesi, yalnızca askerî bir hamle değil, kabile hiyerarşisini kökten değiştiren siyasal bir dönüm noktasıdır. Nitekim klasik tarihçiler de, Hucr’un öldürülmesini Kinde hâkimiyetinin çöküş sebeplerinden biri olarak kaydederler. Şairin bu olayı “يَوْمَ عَصِيبٍ” şeklinde nitelemesi, hem savaşın ağırlığına hem de olayın Esed hafızasında taşıdığı tarihî anlama işaret etmektedir. Böylece beyitler, yalnızca bir olayın anlatımı değil, aynı zamanda Esed kabilesinin kendi tarihine yüklediği bir yorum niteliği taşımaktadır.⁹⁸

Şair Bışr b Ebî Hâzim el-Esedî’nin şiirindeki Hucr’u öldürülmesinden övgü ile bahseden diğer bir beyti şöyledir:

⁹⁸ Ma‘mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Eyyâmü’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, ed. Adil Câsim Beyâtî (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1987), 112-115; el-Kayrevânî İbn Reşik, *el-‘Umde fi Şinâ‘ati’ş-Şi‘r ve Nakdih* (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1990), 1/113-118.

سَمَوْنَا لِإِبْنِ أُمِّ قَطَامٍ⁹⁹ حَتَّى * عَلَوْنَا رَأْسَهُ الْبَيْضَ¹⁰⁰ الذَّكُورِ¹⁰¹

Üstün geldik İbni Ümmü Kutâm'a sonunda * Yukarı kaldırdık kafasını kaliteli demirden keskin kılıçlarımızla¹⁰²

Şair Bişr b Ebî Hâzim el-Esedî'nin Hucr'un Esed kabilesi savaşıları tarafından öldürülmesinden iftihar ile söz etmektedir. Ayrıca burada "سَمَوْنَا" (yükseldik, hücum ettik) fiiliyle saldırının bilinçli, kararlı ve kolektif bir hareket olduğunu vurgular. Bu kullanım, eylemin ani bir infial değil, kabilece meşrulaştırılmış bir askerî hamle olduğunu gösterir. "لِإِبْنِ أُمِّ قَطَامٍ" terkibi ise Hucr'un ismini doğrudan anmak yerine kinayeli ve küçültücü bir hitap tercih edildiğini ortaya koyar. Câhiliye şiirinde bu tür kişi isminin anneye nispeti, özellikle düşman bağlamında, öldürülen kişinin siyasal ve sembolik ağırlığını aşağılayan bir işlev görür. Beytin ikinci yarısında geçen "عَلَوْنَا رَأْسَهُ" ifadesi, yalnızca fiziksel öldürmeyi değil, tam tahakküm ve mutlak galibiyeti temsil eder. "Baş" (رَأْس), Arap zihniyetinde liderlik, otorite ve merkezî güçle özdeş olduğundan, Hucr'un başının "yukarı üstün gelinerek kaldırılması", Esed kabilesinin Kinde siyasal otoritesi karşısında üstünlüğünü ilan etmesi anlamına gelir.¹⁰³

Nitekim "الْبَيْضَ الذَّكُورِ" tamlaması, kılıçların hem malzeme kalitesini hem de erkeksi/yiğitçe savaş kudretini öne çıkararak fiilin övgü değerini artırır. Bu çerçevede beyit, Hucr'un öldürülmesini sadece cinayet olarak bir kayıp değil Esed

⁹⁹ ابن أُمِّ قَطَامٍ: İmruulkays'ın babası Hucr b. Hâris'tir. Ümmü Kutâm ise Seleme b. Mâlik b. el-Hâris b. Mu'âviye'nin kızıdır. Hâris b. Mâlik'in karısı, Hucr b. Hâris'in annesidir. el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim Esedî*, 91.

¹⁰⁰ الأَبْيَضُ: Kılıç. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/400.

¹⁰¹ الذَّكُورُ وَالذَّكِيرُ: Sert ve kaliteli demirden. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1509.

¹⁰² el-Esedî, *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzim Esedî*, 91.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "رأس" md., 6/153-155.

kabilesinin askerî cesaretini ve kabile şerefini teyit eden bir zafer olarak sunar. Böylece Bısr b. Ebî Hâzim el-Esedî, Hucr hadisesine İmruülkays'ın şiirlerinde görülen yas ve keder merkezli bakışın tam karşısında konumlanır. Beyit, Câhiliye şiirinin tarihsel olayları karşıt kabile hafızalarında nasıl zıt anlamlarla kayda geçirdiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir çünkü Kinde cephesinde bir “yıkım ve kırılma” olarak algılanan hadise, Esed cephesinde iftihar vesilesi olan askerî bir başarı şekline dönüşmüştür.

Bısr b Ebî Hâzim el-Esedî başka bir beytinde, Hucr'un öldürülmesiyle şöyle iftiharla bahseder:

وَحَيْلٌ ۖ قَدْ لَبَسْنَاهَا بِحَيْلٍ * نُسَلِّقُهَا كَذَالِكَ مَا تُسَاقِي

***Ve atları karıştırdık atlarla * Böylece şiddet ızdırabı onların
üzerene sardık***

وَنَحْنُ أُولَىٰ صَرَبْنَا رَأْسَ حُجْرٍ * بِأَسْيَافٍ مُّهَنَّدَةٍ رِّقَاقٍ

***Biz ki Hucr'un kafasını vurduk ilk olarak * İnce Hind
yapımı kılıçlarla***¹⁰⁴

Birinci beyitte geçen “لَبَسْنَاهَا بِحَيْلٍ” ifadesi, iki tarafın atlarının birbirine karıştığını, savaşın uzaktan yürütülen bir çatışma değil, yakın temaslı ve dişe diş cereyan eden bir süvari muharebesi olduğunu tasvir eder. “Atları atlarla giydirmek ve örtmek” şeklindeki mecaz, Câhiliye savaş tasvirlerinde çarpışmanın şiddetini ve kargaşasını anlatan bir anlatım kalıbıdır.¹⁰⁵ Bu kullanım ayrıca Esed kabilesinin Hucr'a yönelik saldırısının ani bir baskın olmadığını, iki tarafın fursânının (savaşçıların) karşı karşıya geldiği meşru bir savaş olduğunu anlatır. Aynı beyitteki

¹⁰⁴ el-Esedî, *Dîvânu Bısr b. Ebî Hâzim Esedî*, 166.

¹⁰⁵ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Aşru'l-Câhili*, 187-189; İbn Reşîk, *el-'Umde fi Şinâ'ati 'ş-Şi'r ve Nakdih*, 1/156.

“نَسْلَقِيهَا كَذَالِكَ مَا نُسَاقِي” ifadesi, “bize tattırdıklarını onlara tattırmak” anlamıyla açık bir mukabele ve misilleme mantığına dayanır. Şair, savaşın sebebinin kişisel kinle değil de önceden maruz kalınan zulüm ve ıstırapın bir iadesi olduğunu anlatmaktadır. Bu bağlamda beyit Hucr’un Esed kabilesi üzerindeki sert idaresine ve ağır vergi uygulamalarına direk olmasa da anlaşılır bir gönderme yapar.¹⁰⁶

İkinci beyitte ise “وَنَحْنُ أُولَىٰ صَرَيْنَا رَأْسَ حُجْرٍ” terkihiyle, Hucr’un öldürülmesi fiilinin ilk ve doğrudan faili olmak özellikle vurgulanır. “Baş” (رَأْسٌ) kelimesi, Arap siyasal tahayyülünde yalnızca fiziksel bir uzvu değil, liderlik ve egemenlik merkezini temsil ettiğinden, Hucr’un başının vurulması Kinde otoritesinin sembolik olarak da yıkılması anlamına gelir.¹⁰⁷ “أَسْيَافٌ مُّهْتَدَةٌ رِقَاقٍ” (ince Hind yapımı kılıçlar) ifadesi ise, kullanılan silahların niteliğini öne çıkararak bu fiili askerî ustalık ve yiğitlik zemininde yüceltir. Bu iki beyit birlikte değerlendirildiğinde, Bısr b. Ebî Hâzim el-Esedî, Hucr’un öldürülmesini ne kaderî bir hadise ne de sıradan bir cinayet olarak sunar. Aksine, Hucr’un kötü yönetimiyle Esed kabilesine çektiği acıların, savaş meydanında eşdeğer bir acıyla kendisine geri ödetildiğini iddia eder. Böylece beytler, Esed cephesinin hafızasında Hucr’un öldürülmesi hadisesini meşru bir siyasal ve askerî hesaplaşma olarak kayda geçirir.

1.2.10. İntikam ve Sürgün

Kaynaklarda aktarılan rivayete göre Hucr b. Hâris, Esed kabilesinin düzenlediği baskın sırasında ağır biçimde yaralandığını ve ölümünün yaklaştığını fark edince, durumu

¹⁰⁶ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, V/412-418; Aras, “Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi”, 75-78.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “رأس” md., 6/153-155.

yalnızca ailesel bir haberleşme meselesi olarak değil, kan davası ve siyasal intikamı başkasına devretme olarak ele alır. Bu amaçla sadakatinden emin olduğu bir adamına yazılı bir vasiyet (mektup) teslim eder ve onu oğullarına gönderir. Mektupta, kendisini öldüren kişinin kimliği ile uğradığı ihanetin mahiyeti açıkça belirtilmiştir ve Hucr, elçisine verdiği talimatta, önce en büyük oğlu Nâfi'’e gitmesini, ölüm haberini kendisine iletmesini ister. Şayet oğullarından biri bu haberi aldığı anda ağlayıp sızlar, ağıt yakar veya telaşa kapılırsa, mektubun ve vasiyetin ona teslim edilmemesini, bunun yerine bir sonraki oğluna geçilmesini emreder. Hucr’un ölçütü açıktır: Ölüm haberini soğukkanlılıkla karşılayabilen duygusal tepkilerden uzak durabilen ve intikam sorumluluğunu üstlenebilecek olgunlukta olan oğlu silahı, atı ve vasiyeti almaya ehil kabul edilecektir. Bu doğrultuda sadık elçi, Hucr’un oğullarını büyüğünden küçüğüne doğru tek tek dolaşır. Rivayete göre ölüm haberini alan her bir evlat, beklenen metanet yerine duygusal bir çözülme sergiler ve kimi ağlar, kimi ağıt yakar, kimi de telaşa kapılır. Bunun üzerine elçi, Hucr’un vasiyetine uygun olarak yoluna devam eder ve nihayet en küçük oğlu olan İmruülkays’a ulaşır. Elçi, İmruülkays’ı ise dikkat çekici bir sahne içinde bulur çünkü Şair, yanında bulunan içki arkadaşlarıyla birlikte içki içmekte ve aynı zamanda tavla oynamaktadır. Bu sahne, rivayet geleneğinde özellikle vurgulanır zira İmruülkays’ın babasının ölüm haberini ilk anda duygusal bir taşkınlıkla değil, görünürde bir kayıtsızlık ve sükûnetle karşılaması, Hucr’un aradığı vasfın onda bulunduğuna işaret eden belirleyici bir unsur olarak sunulur. Böylece bu anlatı, hem İmruülkays’ın karakter inşasına hizmet eder hem de Câhiliye toplumunda liderlik, intikam ve siyasal sorumluluğun duygusal denetimle ilişkilendirildiğini gösteren sembolik bir çerçeve oluşturur. Elçi şaire şöyle seslenir:

- İmruülkays b. Hucr. Babanın elçisi. İşte burada!

İmruülkays sözün sahibine dönüp bakmamış, oyun ve içki içmeye devam etmiştir.

- Baban kral Hucr öldürüldü.

İmruülkays ısrarla babasının elçisine bakmadan, eğlencesine devam eder. Elçinin sözüne devam etmesine fırsat vermeden, bu beklenmedik haber karşısında şaşkın bir şekilde oyun ve içkiye bakarak:

- Oyna arkadaşım! Sıra! Sıra sende!

Bu sözleri söylerken İmruülkays herhangi bir rahatsızlık hissi belirtisi göstermemiştir. Oynama sırası gelen arkadaşı ise şairin umursamaz tavrı karşısında sanki yarı bilincini kaybetmiş bir halde oynamıştır. Oyununu oynayan arkadaşına hitap ederek:

-Kesinlikle, oyununu bozmayacağım.

Cümlesinin ardından İmruülkays babasının mektubunu taşıyan adama baktı ve şöyle söyledi:

- Anlat bakalım! Ey faziletli insan! Babam nasıl öldürüldü? Kim öldürdü?

Bu soruların ardından babasının elçisi, Onun vasiyetinin yazılı olduğu mektubunu, silahını ve atını şaire verir. İmruülkays babasının emanetlerini şöyle söyleyerek teslim almıştır:

ضِيعَنِي صَغِيرًا وَحَمَلَنِي دُمُهُ كَبِيرًا، لَا صَحْوَ الْيَوْمِ وَلَا سَكْرَ غَدًا، الْيَوْمَ حَمْرٌ وَغَدًا أَمْرًا

- Küçükken beni kaybetti ve bana ağır bir yük olarak kanını yükledi. Ne bugün ayılmak var ne de yarın içki var. Bugün içki yarın iş!

Bu sözün ardından sözlerini şöyle sürdürmüştür:

(خَلِيلِي لَا فِي الْيَوْمِ مَصْحَى لِشَارِبٍ * وَلَا فِي غَدٍ إِذْ ذَاكَ مَكَانٌ يَشْرَبُ

- “Dostum! Ne bugün ayılacak yeri var! İçki içenin * Ne de yarın yeri var! İçki içmenin.”

Bu sözlerinin ardından içki içmeye devam eden İmruülkays yedi kadeh daha içki içmiştir. İntikam günü ertesi günüdür. Artık tamamen kendine gelmiş ve şöyle intikam yemini etmiştir:

أَقْسَمُ أَلَا أَكُلُ حَمًّا، وَلَا أَشْرَبُ حَمْرًا، وَلَا أَذْهَنُ بَدَهْنٍ، وَبَلْ أَهْوِ بِلَهْوٍ، وَلَا أَصِيبُ إِمْرَأَةً، وَلَا
أَغْسِلُ رَأْسِي حَتَّى أَثَارَ لَهُ بِقَتْلِ مَائَةِ مِنْ بَنِي أَسَدٍ، وَجَزَ نَوَاصِي مَنَّةٍ آخِرِينَ

**“Yemin ederim ki Et yemeyeceğim! İçki içmeyeceğim!
Yağlanmayacağım! Eğlenmeyeceğim! Kadına
yaklaşmayacağım! Kafamı yıkamayacağım! Esed oğulları
kabilesinden yüz kişi öldürerek intikam alana kadar! Diğer
yüzünü de sultamla kırıp geçirene kadar!”**

Bu yemin metni, Câhiliye toplumunda intikamın bir toplumsal görev ve şeref meselesi olduğunu göstermektedir. Yeminde yer alan “et yememek”, “kadına yaklaşmamak”, “baş yıkamamak” gibi hususlar, Arap kabilelerinde yas, hüzn ve kararlılık göstergeleridir. İmruülkays’ın bu sert ifadesi, onun intikam azminin şiirsel bir dışa vurumudur. Ayrıca bu ifadeler, şairin Câhiliye zihniyetinde “savaşçı şair” (شاعر محارب) tipinin temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır. Şair, sadece duygularını dile getiren bir sanatkâr değil aynı zamanda kabilesi adına sorumluluk taşıyan bir figürdür.¹⁰⁸

Bu konuda farklı rivayetler de vardır ve bunlardan biri şöyledir: İmruülkays Beni Esed kabilesinin saldırısında babasının yanında idi. O anda atına binerek kaçmayı başarmıştır. Başka bir

¹⁰⁸ Kuteybe, *Kitâbu ‘ş-Şi‘r ve ‘ş-Şuarâ*, 1/116; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtü Fuḥûli ‘ş-Şu‘arâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1974), I, 61-62; Zevzenî, *Şerḥu’l-Mu‘allakâti’s-seb‘*, 38; Câhiz, *el-Bayân ve ‘l-Tebyîn*, 2/II,460-484; Alî, *el-Mufasssal fî Târihi ‘l-‘Arab Kable ‘l-İslâm*, 3/360.

rivayete göre İmruülkays Beni Hanzala yurdunda kalan delikanlı iken babasının ölüm haberini ‘Âmir el-A‘ver diye bilinen ‘İcl (عجل) isimli bir adam getirmiştir.¹⁰⁹ Bir diğer rivâyette ise şair Yemen’in bir diğer bölümünün adı olan vahşi hayvanlar ve ceylanların çok olduğu Asla‘ vadisinde bulunmaktadır.¹¹⁰ Bu durumu aşağıdaki söylediği şiirinden öğreniyoruz:

أَنَا وَأَصْحَابِي عَلَى رَأْسِ صَلِيعٍ * حَدِيثُ أَطَارِ التَّوَمِ عَنِّي فَأَقْعَمَا

Beni ve arkadaşlarımı mahvetti Salî‘ dağının zirvesinde *

Konuşma kaçırıldı ulaşınca uykuyu

فَقُلْتُ لِعَجَلِي بَعِيدَ مَا بَهُ * أَهْنُ لِي وَبَيْنَ لِي الْحَدِيثِ الْمُجْمَعَمَا

İcl‘ye dedim ki imkânsız geri dönüşü * (Haberi) Açıkla bana, anlat anlaşılmayan sözü

فَقَالَ: أَيْبَتُ اللَّعْنِ عَمْرٌ وَكَاهِلٌ * أَبَاحَ حِمَى خَجَرَ فَأَصْبَحَ مُسْنَمَا

Dedi ki: Lanetlenecek bir şey yapmadın, ‘Amr ve Kâhil111

**** Helal saydı, Hucr’un yurdunu, teslim olundu¹¹²***

Böylece İmruülkays’ın babasının krallık otoritesini ve itibarını tekrar sağlayarak krallığını ihya etmek ve babasının intikamı peşinde geçireceği hayatının ikinci merhalesine başlamıştır. İmruülkaysın kral olarak ilk icaratı Kinde kabilesinin birliğini sağlamak adına taht kavgasına son vermektir.

1.2.11. Taht Mücadelesinin Yeni Safhası

¹⁰⁹ Berrû, *Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm*, 159; el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 97; Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/361.

¹¹⁰ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/362.

¹¹¹ ‘Amr (عمر) ‘Amr b. Ka’in b. Sa’lebe b. el-Hâris b. Dûdân b. Esed’dır. Bkz. İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 343.

¹¹² Tavîl bahri, mim kafiyevidir. Bkz. İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 343; Berrû, *Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm*, 159; el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 97; Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/361.

Esed kabilesi mensupları tarafından Hucr'un öldürölmesinden sonra, Kinde kabilesi içinde ciddi bir iktidar boşluğu ortaya çıkmış bu durum, kabile mensupları arasında taht mücadelesini kaçınılmaz hâle getirmiştir. Bu süreçte, Kinde'nin Benî 'Amr b. Mu'âviye koluna mensup olan İmruülkays ile Sa'lebe b. Mâlik arasında açık bir rekabet başlamıştır. Sa'lebe b. Mâlik, Necd bölgesinde İmruülkays'ın sahip olduğu statü ve siyasî konumu ele geçirmek amacıyla onunla doğrudan mücadeleye girişmiştir. Sa'lebe b. Mâlik'in askerî hazırlıklar yaptığına dair haberleri alan İmruülkays, duruma karşılık vermek üzere silahlanmış ve arkadaşlarıyla birlikte Ebrakayn (أبرقین) mevkiine doğru harekete geçmiştir. Bölgeye yaklaştıklarında, İmruülkays savaşçılarına arazi şartlarından yararlanarak gizlenmelerini emretmiş kendisinin ise tek başına ileri atılarak düşman kuvvetleriyle mübârezeye girişeceğini bildirmiştir. Bu stratejiyle, karşı tarafı yanıltmayı, ordugâhlarına ani bir baskın düzenleyerek onları aceleci ve düzensiz bir takibe sevk etmeyi amaçlamıştır. Böylece, Ebrakayn'da beklenmedik bir anda düşmanı kuşatarak etkisiz hâle getirmeyi planlamıştır. Plan doğrultusunda, zırhını elbisesinin altına giyen, kılıç ve mızrağını kuşanan İmruülkays harekete geçmiş yolda karşılaştığı bir çobandan Sa'lebe b. Mâlik'in karargâhının yerini öğrenmiştir. Atını hızla karargâha süren İmruülkays, ani bir saldırıyla düşman askerlerinden birini öldürmüş ve bölgeden uzaklaşmıştır. Onun tek başına hareket ettiği kanaatine varan, aralarında Sa'lebe b. Mâlik'in de bulunduğu bir grup asker peşine düşmüştür. İmruülkays, gizlenen arkadaşlarının bulunduğu noktaya yaklaştığında yeniden saldırıya geçmiş bu esnada Sa'lebe b. Mâlik'i yaralayarak atından düşürmeyi başarmıştır. Ardından, Sa'lebe b. Mâlik ve beraberindeki askerler esir alınmıştır. Taht mücadelesindeki rakibini bir süre alıkoyan İmruülkays, nihayet Sa'lebe b. Mâlik'i öldürmüştür. Böylece İmruülkays şair kimliğinin yanında ilk defa elle tutulur savaş başarısı göstermiş olur. Bu gelişmelerin

ardından İmruülkays, ulaştığı askerî ve siyasî başarısının etkisiyle kırk iki beyitten oluşan bir kaside söylemiştir. Kaside, şairin dâhil olduğu taht mücadelesini ve bu süreçte üstlendiği fiilî rolü merkeze alır. Divanın ikinci kısmında yer alan ve Tûsî nüshasına dayanan rivayete göre, söz konusu kaside ilk defa Mufaddal ed-Dabbî tarafından nakledilmiştir. Rivayetler, şiirin İmruülkays'ın Kinde kabilesinin yönetimini ele geçirmek amacıyla kendisine karşı ayaklanan Sa'lebe b. Mâlik'i etkisiz hâle getirmesinin ardından söylendiğini göstermektedir. Bu yönüyle kaside, yalnızca bir askerî başarıyı değil, aynı zamanda Kinde siyasal mirası üzerindeki meşruiyet iddiasını yansıtan tarihî bir metin olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışma kapsamında, söz konusu kasidenin tamamı yerine, doğrudan İmruülkays'ın taht kavgasına temas eden dört beyitin zikredilmesiyle yetinilecektir.¹¹³

أَحَارِبُ بْنُ عَمْرٍو كَأَنِّي حَمِيرٌ * وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتِمُرُ

***Ey (Hâris) İbni 'Amr! Şaşkın (Sa'lebe b. Mâlik) sanki
(hastalık) bulaşmış bana * Ve bulaşır (hastalık) azimli kişiye***

İmruülkays, söz konusu kasidesine dedesi Hâris b. 'Amr'a doğrudan hitap ederek başlamakta ve içinde bulunduğu siyasî ve şahsî duruma dair adeta bir brifing sunmaktadır. “أَحَارِبُ بْنُ عَمْرٍو” şeklindeki nida terkibiyle¹¹⁴ gerçekleştirilen bu doğrudan

¹¹³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru' l-Kays*, 153.

¹¹⁴ “أَحَارِبُ” Lafzında Nida ve Terhîm (الترخيم) üslubu vardır. “حَارِبُ”, Arap nahvindeki terhîmli nidanın klasik bir örneğidir. Arapça cümlede ismin sonuna ait unsur hazfedilmiş, fakat kavramın kimliği ve hitabın hedefi korunmuştur. Bu tür kullanımlar, hem şiirsel ritmi hem de hitabın duygusal tonunu güçlendirdiği için câhili şiirde yaygın biçimde görülür. Arapça nahiv geleneğinde terhîm (الترخيم), kelimenin sonunun hazfedilerek hafifletilmesi ve sesleniş kolaylaştırılması anlamına gelir. Bu kullanım özellikle nida (النداء) bağlamında ortaya çıkar ve “الْمَنَادَى الْمَرْحَمُ” olarak adlandırılır. Câhili ve erken İslâm şiirinde, özellikle kabile ve nispet isimlerinin nida hâlinde kısaltılması, hem ahenk, hem vezin selâmeti, hem de hitabın duygusal yoğunluğu açısından tercih edilmiştir. “حَارِبُ” lafzı bu bağlamda “يَا حَارِبُ/ يَا حَارِثُ” şeklindeki tam bir ismin terhîm yoluyla son harfi veya son iki harfi hazfedilmiş biçimidir. Aslı “يَا حَارِثُ” olan nida, şiirde vezin

sesleniş, Arap şiir geleneğinde muhatabı ikaz etme, dikkatini toplama ve sözün ciddiyetini pekiştirme işlevi taşımaktadır. Bu hitap biçimi, şairin anlatısını sıradan bir övgü yahut yakınma düzleminden çıkararak, hesap verici ve savunmacı bir söylem zeminine taşır. İlgili beyitte İmruülkays, dedesine kendisini tanıtırken, Kinde kabilesinin geleceği konusunda en az onun kadar kaygı taşıyan kabilesi için uzun vadeli bir yönelim (vizyon) ve hedef bilinci (misyon) bulunan, hem zihnen hem de bedenen yeterli ve yetkin bir şahsiyet olduğunu vurgular. Şiir söylemesini bir zayıflık alameti olarak gören ve bu nedenle onu ciddiye almayan anlayışa açık bir itiraz yöneltir. Bu bağlamda, kabile içinden biri olan Sa‘lebe b. Mâlik’in, onu akıl ve dirayet bakımından yetersiz görerek karşısına dikilmesini ve hatta ortadan kaldırmaya teşebbüs etmesini, haksız ve küçümseyici bir tutumun sonucu olarak sunar. Şairin, beyitte geçen “كأني خمر” ifadesiyle kendisine yöneltilen ithamı aktarması dikkat çekicidir. Burada İmruülkays, sanki “sarhoşmuş gibi” değerlendirildiğini, yani aklî melekeleri zayıflamış, düşüncelerinde tutarsız ve sağlıklı karar alamayan biri olarak görüldüğünü ima eder. “خمر” kelimesi bu bağlamda yalnızca fizikî sarhoşluğu değil, mecazî

gereği veya hitabın kuvvetini artırmak amacıyla “يا حار” şeklinde kısaltılmıştır. Terhîm kaidesine göre, isim müennes sîgasında olmayan, fakat Arapların örfte terhîme cevaz verdiği özel isimlerde uygulanır ve terhîmli isim çoğu zaman münâdâ mansûb hükmündeki lafzın yerine geçerek bir tür tahfîf vazifesi görür. Sîbeveyh, terhîmin aslî fonksiyonunu kelimeyi hafifletmek ve nida sesini güçlendirmek olarak belirler ve ona göre “الترخيم بابٌ يُقصد به التخفيف مع بقاء الدلالة”¹, yani anlamı muhafaza ederek sesleniş kolaylaştırmaktır. İbn Ya‘îş ise, “الحذف في النداء لأجل طلب الخفة مشهور في كلام العرب”² diyerek, terhîmin özellikle şiir dilinde bir üslup kemâli olarak kullanıldığını kaydeder. Modern dilciler de terhîmin, çağın erken şiirinde yakınlık, içtenlik ve hissi yoğunluk bildiren bir çağrı tonuna işaret ettiğini, özellikle kabile reislerine veya sevgiliye yöneltilen seslenişlerde muktezâ-yı hâl gereği tercih edildiğini belirtirler. Detaylı bilgi için Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1988), 4/302; Muvaffak ed-Dîn İbn Ya‘îş, *Şerhu'l-Mufaşşal* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 8/15-16; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lübâb 'an Kutubi'l-A'arib* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), 1/248-249.

olarak, aklı başında olmayan, ciddiye alınmayan yahut irade zaafi taşıdığı varsayılan kimseyi de ifade etmektedir. Şair, bu nitelermeyi reddederek kendisine yöneltilen algının temelsizliğini açığa çıkarmayı amaçlar. Aynı çerçevede kullanılan “hastalık bulaşır azimli kimseye” anlamındaki kinayeli ifade, İmruülkays’ın zihinsel kudretini ve irade gücünü dolaylı biçimde öne çıkarır. Bu sözle şair, aklını etkin biçimde kullanan bir lider olarak şiiriyle halkını harekete geçirebileceğini, düşmanlarını yıpratıp itibarsızlaştırabileceğini ve aynı zamanda fiilî mücadelede de rakiplerini alt edebilecek fiziksel güce sahip olduğunu dile getirir.¹¹⁵ İkinci mısra olan “وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتُرُ” ise beyitin hikmet yüklü yönünü oluşturur. Şair burada, insanın başına gelen musibetlerin çoğu kez kendi iç iradesinin, niyetinin veya eylemlerinin sonuçları olduğunu ifade eder. “يَأْتُرُ” fiili, kişinin kendi kendine planladığı, tasarladığı veya iç dünyasında olgunlaştırdığı şeyi karşılayacak şekilde geniş bir semantik kapsama sahiptir. Bu bağlamda şair, muhatabına şu anlamı sezdirir: “Beni haksızca suçlamaktansa, insanın başına gelenleri kendi niyet ve davranışlarında araması daha doğru olur.” Böylece beyit, hem kişisel bir serzeniş hem de geniş bir hikmet barındıran bir öğüt niteliği taşır. Câhiliye dönemi şiirinde sıkça görülen bu tür hikmet içerikli ifadeler, şairin hayatın düzeni, kader ve insan fiilleri üzerine düşünsel bir tavır geliştirdiğini göstermektedir.¹¹⁶ Bu beyitte de şair, hem kendi konumunu savunmakta hem de başkasını kolayca yargılamanın epistemolojik sorunlarına işaret etmektedir. Böylece kaside, İmruülkays’ın hem siyasî meşruiyet iddiasını hem de askerî ve entelektüel yeterliliğini savunan çok katmanlı bir öz-savunma metni hüviyeti kazanır. Ayrıca şair, akıl

¹¹⁵ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Emîn Muhammed Abdülvahhâb - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/245.

¹¹⁶ Ebû Zeyd Muhammed b el-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretü Eş’âri’l-‘Arab*, ed. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nehdat Mısır, 1981), 112-113.

gücünü kullanarak şiirleriyle halkını coşturacak düşmanını yerecek, Kinde kabilesini geleceğe taşıyabilecek ve fiziksel olarak da düşmanlarını çatlatacak kuvvete sahip olduğunu şöyle dillendirir:

لا وأبيك ابنة العامري * لا يدعى القوم أني أفر

Hayır, Ey ‘Âmiryye’li kız! Babana yemin olsun * Topluluk ileri süremiyor ki kaçtığımı

تميم بن مَرٍّ وأشياعها * وَكِنْدَةُ حَوْلِي جَمِيعًا صَبْرٌ

(O topluluklardan biri de) Temîm b. Mürre ve yandaşları * Oldukça sabırlı Kinde’nin tamamı yanımda olduğu halde

إِذَا رَكِبُوا الْحَيْلَ وَاسْتَأْلَمُوا * تَحَرَّفَتِ الْأَرْضُ وَالْيَوْمُ قَرٌ

Silahlarını kuşanarak atlarına bindiklerinde * Gün soğuk olduğu halde, yer yanar (yerin tozunu savururlar)

İmruülkays bu beyitlerde, şahsî cesaretini, kabilesinin askerî kudretini ve şairlik makamının toplum içindeki belirleyici rolünü güçlü bir şekilde ortaya koyar. İlk beyitte geçen “لا وأبيك ابنة العامري” ifadesi, Câhiliye şiirinin karakteristik yemin üslubunun bir örneği olup, sözün ciddiyetini pekiştirir ve şairin kendini savunma ihtiyacının retorik bir yansımasını verir.¹¹⁷ Şair, “لا يدعى القوم أني أفر” beyanı ile herhangi bir topluluğun kendisini korkaklıkla itham etmeye güç yetiremeyeceğini bildirerek, hem şahsî vakarını hem de kabilesinin onurunu koruma kaygısını dile getirir. Devam eden beyitte Temîm b. Mürre (ö. ?) kabilesinin zikredilmesi, İmruülkays’ın rekabet hâlindeki kabileleri doğrudan muhatap aldığını ve buna karşılık “كِنْدَةُ حَوْلِي جَمِيعًا صَبْرٌ” ibaresi ise Kinde’nin savaş disiplini, sabrını ve erdemli dayanıklılığını öne

¹¹⁷ Kuteybe, eş-Şiir ve ’ş-Şuarâ, 70-71.

çıkardığını gösterir.¹¹⁸ Burada sabır, sadece pasif bir bekleyiş değil savaş meydanının yükünü taşıma gücünü, yani askerî kararlılığı ifade eder.

“إذا ركبوا الخيل واستألموا” mısrası, Kinde savaşçıların zırh kuşanıp ata bindiklerinde ortaya çıkan görkemli hareketi tasvir eder. Buna bağlı olarak “تحرقت الأرض واليوم قر”, hem teşbih hem de mübalağa unsurlarını bir araya getirir. Yer “yanar” çünkü süvarilerin hareketi, soğuk bir günde dahi toprağı toz ve ateş gibi savurur. Bu ifade, Kinde ordusunun psikolojik etki gücünü betimler. Son beyitteki “تروخ من الحي أم تبتكر” sorusu, muhatabın akşamcı mı yoksa sabah erkenci mi olduğunu sorgulayan bir tevbih tonundadır. “وماذا عيبك بأن تنتظر” ifadesi ise Arap belâgatında “ta’rîz” türünden bir eleştiri olup, “sabretseydin ne kaybederdin?” anlamıyla muhatabın aceleciliğini kınar. Bu tarz beyanlar, şairin toplumsal otoriteyi şiir yoluyla pekiştirdiğini gösterir.¹¹⁹

1.2.12. Şair ve Savaşçı Kimliği

Taht mücadelesinden başarıyla çıkmasının ardından İmruülkays, siyasî ve askerî faaliyetlerini şahsî bir menfaat arayışının ötesine taşıyarak belirgin bir dava bilinciyle sürdürmüştür. Babasının öldürülmesiyle birlikte içine girdiği bu yeni safhada, onun hayatını anlamlandıran temel saik ise uğruna canını feda etmeye hazır olduğu, sürgün, yoksunluk ve sürekli tehdit koşulları altında dahi kendisine direnme gücü veren yüce bir hedeftir. Bu hedef, yalnızca bireysel bir intikam arzusunu değil, aynı zamanda Kinde kabilesinin siyasal kaderinin yeniden tesisini ifade etmektedir. Nitekim İmruülkays, bu kaderin kendi omuzlarında şekillendiğine inanmış ve hayatını bu doğrultuda

¹¹⁸ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 8/132-134.

¹¹⁹ Ahmed b. Abdullah ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 22-23.

kesintisiz bir hareketlilik ve mücadele içinde geçirmiştir. Sürekli sefer hâlinde olması ve yerleşik bir hayattan mahrum kalması sebebiyle kendisine “Melikü’l-dıllîl” (gezgin/kayıp kral) lakabı verilmiştir.¹²⁰ Bu dönemde İmruülkays, ilk olarak Kinde süvarilerini teşkilatlandırmış ve ardından intikamını gerçekleştirebilmek amacıyla Bekr kabilesi ve Tağlib kabilesi ile temasa geçerek askerî destek talebinde bulunmuştur. Bu girişimlerden haberdar olan Esed kabilesi, İmruülkays ile barış zemini oluşturmak maksadıyla üst düzey bir heyeti ona göndermiştir. Ancak İmruülkays, söz konusu heyeti üç gün boyunca kabul etmeyerek kararlılığını ve tavizsiz tutumunu bilinçli biçimde sergilemiştir. Nihayet üçüncü gün heyeti kabul ettiğinde, siyah sarık, siyah elbise ve siyah sandaletler giymiş olması, onun zihninde barıştan ziyade intikam düşüncesinin hâkim olduğunu sembolik bir dille ortaya koymuştur. Esed kabilesi heyeti, İmruülkays’a üç teklif sunmuştur: Birincisi, miktarı ne olursa olsun fidye ödemek, ikincisi Esed kabilesinin en güzel evini kendisine tahsis ederek dilediği gibi kullanmasına izin vermek ve üçüncüsü ise hamile kadınların doğum yapmasına kadar savaşın ertelenmesi ve bu süre zarfında tarafların hazırlık yapmasıdır. İmruülkays, ilk iki teklifi kesin bir biçimde reddetmiş, üçüncü teklifi ise kabul ederken sert ve tehditkâr bir beyanda bulunmuştur. Onun şu sözleri, bu tavrın açık bir ifadesidir:

لَقَدْ عَلِمَتِ الْعَرَبُ أَنَّ لَا كَفَاءَ حِجْرٍ، وَأَنِّي لَنْ أَعْتَاضَ بِهِ جَمَلًا أَوْ نَاقَةً، فَأَكْتَسِبُ بِذَلِكَ مَسْبَةً

***“Araplar artık Hucr’un yerinin doldurulamayacağını
bilmiştir. Ben asla tazminat olarak erkek ya da dişi deve kabul
etmem zira bunu yaparsam kendime lanet kazandırmış
olurum.”***

¹²⁰ Raîf Hürî, *en-Nakdu ve’l-dirâsâtü’l-edebîyye* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri’l-Mekşûf, 1939), 26.

Bu beyanın ardından İmruülkays, Esed kabilesinden yüz kişiyi öldüreceğine ve bir o kadarının da başını keseceğine dair yemin etmiştir.¹²¹

Babasının ölümünden sonra Bekr ve Tağlib kabileleriyle ittifak kuran İmruülkays, Esed kabilesine karşı askerî harekâta girişmiştir. Taraflar arasında karşılıklı casusluk faaliyetleri yürütülmüş Esed kabilesi, artan baskı sebebiyle Kinâne kabilesi'ne sığınmak zorunda kalmıştır. İmruülkays babasının intikamını almak için, Bekr ve Tağlib kabilelerinin yardımıyla Esed kabilesiyle savaşa girer. İlk savaş sonunda Esed kabilesinden pek çok kişi yaralanmış ve pek çok kişi de ölmüştür. İlk gün savaşının ardından gecenin karanlığından yararlanan Esed kabilesi kaçır. Bu kaçışla birlikte İmruülkays hızını alamayınca babasının intikamını almak için Kinâne kabilesine saldırır. Şair bu durumu şiirlerinde şöyle işaret eder:

أَلَا يَا هَئِفَ هِنْدٍ إِثْرَ قَوْمٍ * هُمْ كَانُوا الشِّقَاءَ فَلَمْ يُصَابُوا

***Bilmiş ol ki, Hind'in hayıflanması ardından kavmin *
Onlar avundular (babamı öldürmekle), fakat onlar (Beni
Esed'liler) yakalanmadılar***

وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ بَنَى أَبِيهِمْ * وَبِالْأَشَقَيْنِ مَا كَانَ الْعِقَابُ

***Korudu onları şansları, babalarının oğullarından (Amca
oğulları Kinâne'nin öldürmesinden) * ve acı çektirmesi
cezanın***

وَأَفْلَتَهُنَّ عِلْبَاءُ جَرِيصًا * وَلَوْ أَدْرَكْنَهُ صَفَرِ الْوِطَابُ

¹²¹ Berrû, *Târîhu 'l-'Arabi 'l-Kadîm*, 160.

***Atı kurtardı `Albâ'yı öldüğünde salyası boğazına
durukmuştu * Onu yakalarsam süt kabının süttten ayrılması
gibi vücudu ruhundan ayrılarak helak olacak***¹²²

Esed kabilesinin, kendilerini terk ederek gizlice bölgeden ayrıldığına dair haberin şaire ulaşması üzerine, hızlı ve kararlı bir takip süreci başlamıştır. Bekr kabilesi ve Tağlib kabilesi ile birlikte hareket eden İmruülkays, Kinâne kabilesi'nden ayrılarak gece karanlığında kaçan Esed kabilesi'ne yetişmiş ve taraflar arasında şiddetli bir çatışma meydana gelmiştir. Bu çatışmada İmruülkays, Esed mensuplarından bir kısmını öldürmüş, bir kısmını yaralamış ve bazılarını da esir almıştır. Ne var ki bu askerî başarı, müttefik kabileler nezdinde beklenen desteğin devamını sağlamamıştır. Bekr ve Tağlib kabileleri, söz konusu gelişmeleri gerekçe göstererek şaire yardım etmeyi sürdürmek istememiş ve ona hitaben “İntikamını aldın” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır. İmruülkays ise bu kanaate açık bir itirazla karşılık vermiş ve “henüz ne gerçek bir fiil gerçekleştirdiğini ne de Benî Kâhil yahut Benî Esed karşısında kesin bir galibiyet elde ettiğini” ifade etmiştir. Fakat müttefikleri, onu “bahtsız ve uğursuz” bir kimse olarak nitelendirerek Kinâne kabilesine karşı savaşmaktan kaçınmışlardır. Sonuç olarak Bekr ve Tağlib kabileleri, İmruülkays'ı bu mücadelede yalnız bırakmışlar ve ondan ayrılarak Himyer kabilesi tarafına yönelmişlerdir. Bu gelişme, İmruülkays'ın askerî sahadaki kısmi başarısına rağmen siyasî ve ittifak temelli desteği büyük ölçüde kaybettiğini ve mücadelesinin yeni bir yalnızlık evresine girdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹²³

İmruülkays, Bekr kabilesi ve Tağlib kabilesi'nin kendisine askerî destek vermekten kaçınmaları üzerine vakit

¹²² İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'i'l-Kays*, 138-139; el-'Ulâ, *Târîhu'l-'Ârabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeveyye*, 98.

¹²³ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/362-363.

kaybetmeksizin Yemen'e yönelmiş ve babasının intikamını almak ve aynı zamanda Kinde krallığını yeniden ihya etmek amacıyla, askerî yardım sağlayabileceği kabileler nezdinde yoğun bir diplomatik ve siyasî temas faaliyeti yürütmüştür. Ancak görüştüğü kabilelerin büyük bir kısmı, Esed kabilesi'nin kendilerine komşu ve akraba kabile olması gerekçesini ileri sürerek, Kinde'nin yeniden canlandırılması için mücadele eden son kral İmruülkays'a yardım etmeyi reddetmişlerdir. Bu olumsuz tabloya rağmen İmruülkays, aralarında eskiye dayalı bir dostluk ve himaye ilişkisi bulunan Ezd Şunûe kabilesi'nin hükümdarı Mersed el-Hıyer b. Zî Cüden'den Esed kabilesine karşı askerî destek talebinde bulunmuştur. Yemen kökenli Himyer kabilesine mensup olan bu hükümdar, İmruülkays'ın talebine olumlu yaklaşmış ve ona beş yüz kişilik bir savaşçı birliğini tahsis etmeyi kabul etmiştir. Ne var ki bu kararın uygulanmasına geçilmeden önce Mersed Zû Cüden'in vefat etmiş ve onun yerine geçen halefi Karmele b. el-Hamîm, İmruülkays'a askerî yardım gönderilmesine açıkça karşı çıkmıştır. Buna rağmen, selefinin bağlayıcı kararını tamamen iptal etmeyi göze alamayan yeni hükümdar, nihayetinde daha önce emrine verilmiş olan askerlerin gönderilmesine izin vermiştir. Bu gelişme, İmruülkays'ın Yemen safhasındaki mücadelesinin, hem siyasî belirsizlikler hem de değişken ittifaklar içinde ilerlediğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.¹²⁴

Karmele şöyle söyleyerek İmruülkays'ı Esed kabilesi'ne karşı savaşmaktan vazgeçirmeye çalışır:

وَإِذْ نَحْنُ نَدْعُو مَرْتَدَّ الْحَيْرِ رَبَّنَا * وَإِذْ نَحْنُ لَا نَدْعِي عَيْدًا لِقَرْمَلٍ

¹²⁴ el-'Ulâ, *Târîhu 'l-'Ârabi 'l-Kadîm ve 'l-Bi 'setü 'n-Nebeveyye*, 98; Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-'Arab Kable 'l-İslâm*, 3/363.

Biz iyiliği temsil eden Mersed'i efendimiz olarak tanıyıp ona yönelirken * Karmel'e kul sayılacak kimseler değildik¹²⁵

İmruülkays Karmeleden şiirinde şöyle bahseder:

وَكُنَّا أَنَاسًا قَبْلَ غَزْوَةِ قَرْمَلٍ¹²⁶ * وَرَثْنَا الْغَىَّ وَالْمَجْدَ أَكْبَرَ

Biz Karmeleden savaşından önce * Muazzam bir bolluk ve asalet miras almış insanlarız¹²⁷

1.2.13. Put Otoritesine Meydan Okuma

Kinde kabilesi paganist bir kabiledir ve Zü'l-Hulsa (ذو الخلفة) putlarından birisidir.¹²⁸ Kabile içinde Hristiyanlık ve Yahudilik dini de mevcuttur. Kinde kabilesi çevre kabileleri merkezi bir yönetim altında blok halinde tek devlet olarak hareket edecek şekilde, dini veya toplumsal fikir etrafında toplamaya çalışan ilk kabile sayılır.¹²⁹

İmruülkays, Karmeleden tarafından gönderilen askerî birliğin yanı sıra, düzenli bir kabile bağından yoksun olan, ganimet ve macera arayışıyla hareket eden kimseler ile bizzat kendi imkânlarıyla kiraladığı paralı askerlerin de katılımıyla askeri kuvvetini artırmıştır. Bu askerî takviyenin ardından vakit kaybetmeksizin Esed kabilesi üzerine yürümek üzere harekete geçmiştir. İmruülkays, bu sefer esnasında Bîşe/Tebâle bölgesine uğramış ve

¹²⁵ el-'Ulâ, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve 'l-Bi'setü'n-Nebeveyye*, 98.

¹²⁶ قَرْمَلٌ: Yemen krallarından biri. قَرْمَلٌ: Himyer krallığı prenslerinden bir prens olduğu da söylenir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3607.

¹²⁷ Mehmet Yenice - İsmail Akcaoğlu, "el-Melikü'd-Dillîl İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 163.

¹²⁸ Kinde kabilesinin, Züreyh ve Celsed ile Vâil b. Hucr'un tanrılarına tapıkları rivayeti de mevcuttur. Kinde kabilesi içinde putperestlerden başka Hristiyanlığı, Yahudiliği ve Mazdek dinini benimseyenler de vardı. Bkz. Küçükaşçı, "Kinde (Benî Kinde)", 26/37-38.

¹²⁹ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 151-155, 163; Hürî, *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-ebebiyye*, 24.

askerî bakımdan savaşa kararlı olmasına rağmen, dönemin yaygın dinî anlayışına uygun olarak Zü'l-Halasa putunun huzurunda durarak istihâre mahiyetinde kismet oklarına başvurmuştur. “Yapmak, yapmamak ve beklemek” seçeneklerini temsil eden bu okları üç kez çekirmiş ve her üç çekilişte de sonuç, savaşa girişmemesi gerektiği yönünde çıkmıştır. Bu beklenmedik ve iradesiyle çelişen sonuca büyük bir öfkeyle karşılık veren İmruülkays, çekilen okları kırarak Zü'l-Halasa putunun üzerine fırlatmış yahut putu eliyle darbeleyip, putu ve onun temsil ettiği inanç otoritesini aşağılayan, açıkça hakaret içeren müstehcen ifadeler kullandığı rivayet edilmektedir.¹³⁰

İmruülkays, Esed kabilesi'ne karşı gerçekleştirmeyi planladığı ikinci intikam harekâtı öncesinde, Zü'l-Halasa puthanesinde çektiği fal oklarının bu girişimden vazgeçilmesi yönünde sonuç vermesi karşısında büyük bir öfkeye kapılmıştır. Zira şair, söz konusu ikinci baskın için askerî ve lojistik hazırlıklarını tamamlamış bu harekâttan vazgeçmeyi yahut vazgeçirilmesini mümkün görmemiştir. Bu nedenle fal oklarının ortaya koyduğu sonuç, onun kararlılığıyla doğrudan çatışmış ve sert bir tepkiye yol açmıştır.

İmruülkays'ın öfkesi, Zü'l-Halasa puthanesine ve orada temsil edilen kutsallık anlayışına yönelik aşağılayıcı sözler sarf etmesine sebep olmuştur. Bu durum, onun dinî pratiği bütünüyle reddetmesinden ziyade, put merkezli kehanet otoritesini kendi siyasî iradesine tâbi kılma eğilimini yansıtmaktadır. Nitekim puthanede ok çekme fiili, bu bağlamda belirleyici bir karar mekanizmasından ziyade, mistik atmosferde bulunarak moral ve psikolojik destek sağlama amacı taşıyan sembolik bir ritüel olarak değerlendirilebilir. Şairin, fal oklarının aksi yönünde hareket

¹³⁰ Detaylı bilgi için Bkz. Hürî, *en-Nakdu ve 'd-dirâsâtu'l-edebîyye*, 27; Alî, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-Islâm*, 3/363; Şihâbeddîn Ebî 'Abdillâh Yâkût b 'Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî Bağdâdî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/384.

ederek Esed kabilesine karşı ikinci baskını gerçekleştirmesi ve bu harekâta başarı elde etmesi, Zü'l-Halasa puthanesinin toplum nezdindeki itibarı üzerinde sarsıcı bir etki meydana getirmiştir. Putun verdiği işaretlerin fiilî gerçeklikle örtüşmemesi, puthanenin kutsallığının sorgulanmasına yol açmış ve bu mekânın dinî otoritesi ciddi biçimde zedelenmiştir. Rivayetlere göre bu hadiseden sonra Zü'l-Halasa puthanesinde fal oku çekme uygulaması yaygınlığını yitirmiştir. Bu puthane, İslam'ın zuhuru sonrasında da eski itibarını kazanamamış nihayet Hz. Muhammed'in emriyle ortadan kaldırılincaya kadar, Câhiliye dönemindeki işlevini fiilen kaybetmiş bir kutsal mekân olarak varlığını sürdürmüştür.¹³¹

Ayrıca şairin ikinci savaşa çıkmadan önce Zü'l-Halasa putuna şöyle serzenişte bulunduğu da rivayet edilmektedir:

لَوْ كُنْتُ يَا ذَا الْخَلَصِ¹³² الْمَوْتُورَا * مَتَلِي وَكَانَ شَيْخُكَ الْمَقْبُورَا

***Ey Zü'l-Halasa ile ilişkili olan! Eğer sen de benim gibi kanı
yerde kalmış biri olsaydın * Eğer senin de kabile büyüğün
toprağa gömülmüş bulunsaydı.***

لَمْ تَنْهَ عَنْ قَتْلِ الْعَدَاةِ زُورَا

¹³¹ Bağdâdî, Mu'cemü'l-Büldân, 2/384.

¹³² الْخَلَصُ ج الْخَلَصَةُ وَخَلَصَ: Tilki üzümü gibi meyveleri olan bir bitki ailesindendir. Güzel kokulu bir bitkidir. Devs, Has'am, Becele kavimlerinin ve Tebâle'yi yurt tutmuş diğer kavim ve boyların putlarının bulunduğu puthanedir. Hicâz bölgesine ilk defa putu getiren 'Amr b. Luhey b. Kam'a olmuştur. Buraya putun gelmesiyle yöre halkı putlara gerdanlıklar takar beyaz deve kuşu yumurtası asarlardı ve putun yanında deve kuşu keserlerdi. Buraya ibadet ve tavaf için gelenler put evini Halasa olarak isimlendirilmiştir. Ebrehe b. es-Sabbâh el-Himyerî tarafından bina edilen Yemenlilerin Kâbe'si olduğu da söylenmiştir. Burada kırılan el-Hulsa denilen put vardır. Zü'l-Halasa putuna Yemenlilerin Kabesi, Beytü'l-Harâm'a Ka 'betü's-Şâmiyye denildiği rivâyet edilmiştir. İslam ile birlikte Peygamber (sav) Abdullah el-Beceliyi göndererek Zü'l-Halasa put evini yaktırmıştır. Tebâle Mekke ve Yemen arasında Mekkedden yedi gecelik yürüme mesafesindedir. Bağdâdî, Mu'cemü'l-Büldân, 2/383-384.

Düşmanları öldürmekten haksız yere alıkoymazdın (beni).

133

Diğer taraftan, şairin Esed kabilesine karşı gerçekleştirdiği ikinci intikam baskınının askerî bakımdan başarıyla sonuçlanması, Kinde Krallığı'nın içinde bulunduğu yapısal krizi bertaraf etmeye yetmemiştir. Zira söz konusu baskının ardından Sasani İmparatorluğu'nun Esed kabilesi lehine ve dolayısıyla İmruülkays aleyhine siyasi ve askerî bir tutum benimsemesi, bölgedeki güç dengelerini Kinde aleyhine daha da olumsuzlaştırmıştır. Büyük bir imparatorluk gücünün Esed kabilesini desteklemesi, Arap yarımadasındaki diğer kabilelerin İmruülkays etrafında birleşmesini fiilen imkânsız kılmış ve bu durum, Kinde'nin yeniden toparlanma ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu gelişme, İmruülkays'ın şahsî cesareti ve askerî hamlelerinin, dönemin dış ve uluslararası güç dengeleri karşısında sınırlı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü yerel ölçekte kazanılan bir askerî başarı, Sasani İmparatorluğu gibi merkezi ve örgütlü bir siyasî gücün müdahalesi karşısında stratejik değerini yitirmiştir. Bu bağlamda mesele, yalnızca bir intikam hareketinin başarısı ya da başarısızlığı olarak değil, kabile siyaseti ile imparatorluk siyaseti arasındaki asimetrik ilişki çerçevesinde okunmalıdır.

1.2.14. Esed Kabilesine Karşı Zafer

İmruülkays, Esed kabilesine karşı yürüttüğü askerî harekâtın ikinci safhasında, kabilenin yönetim merkezini ele geçirerek stratejik ve sembolik açıdan önemli bir üstünlük sağlamıştır. Bu baskın sırasında savaş malzemeleriyle birlikte içki fiçıları ve benzeri ganimetlerin yağmalanması, harekâtın yalnızca askerî değil, aynı zamanda iktisadî ve psikolojik bir boyut taşıdığını

¹³³ Bağdâdî, Mu'cemü'l-Büldân, 2/384; el-'Ulâ, Târîhu'l-'Ârabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeveyye, 98.

göstermektedir. Böylece Esed kabilesinin hem savunma kapasitesi zayıflatılmış hem de toplumsal itibarı hedef alınmıştır.

İmruülkays, elde ettiği bu zaferin hemen ardından, ilk beytini yukarıda zikrettiğimiz şu şiirini söyleyerek yaşananları şiir diliyle kayıt altına almıştır:

يَا دَارَ سَلْمَى، دَارِيسًا نُؤْيِيهَا¹³⁴ * بِالرَّمْلِ فَالْحَيْتَيْنِ¹³⁵ مِنْ عَاقِلٍ

Ey Selmâ'nın yurdu! Kumlar içinde, akıllı birinin yurdu olan * iki çorak/sert arazi arasında kalmış, izleri silinmiş bir harabe hâline gelmişsin.¹³⁶

قَوْلًا لِدُودَانَ¹³⁷ عَبِيدِ الْعَصَا * مَا عَزَّكُمْ بِالْأَسَدِ الْبَاسِلِ؟

Asaya kulluk eden Dudân'ın kölelerine söylenen bir söz olarak * Sizi yiğit ve atılğan Esed'e karşı ne aldattı?"

قَدْ قَرَّتِ الْعَيْنَانِ مِنْ مَالِكٍ * وَمِنْ بَنِي عَمْرٍِ وَمِنْ كَاهِلٍ¹³⁸

"Mâlik'ten, Benî 'Amr'dan ve * Kâhil'den (alınanlarla) gözler ferahladı

وَمِنْ بَنِي عَنَمٍ بَنُ دُودَانَ إِذْ * تَقْدِفُ أَعْلَامَهُمْ عَلَى السَّافِلِ

Dudân oğullarından olan Benî Ganem'den de (öyle), Hani onların sancakları aşağıya doğru savrulurken!"

¹³⁴ التَّؤْيِي والتَّؤْيِي والتَّؤْيِي: Saklanan yer veya çadırın etrafına gelen sel vb sağa ve sola dağılmasını sağlama üzere kazılan kanal şeklinde sel savarlar. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4315.

¹³⁵ الْحَيْتُ أَخْبَاتُ خُبُوطٍ: Vadi tabanındaki geniş arazi. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/1087.

¹³⁶ Bağdâdî, Mu'cemü'l-Büldân, 2/384.

¹³⁷ دُودَانَ: Beni Esed'den bir kabiledir. İmruulkays'ın babasını öldürmüştür. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 119.

¹³⁸ Mâlik (مالك), Benû 'Amr (بنو عمر), Kâhil (كاهل) Esed kabilesinin yurdunda bulunan bölgelerdir. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 120.

حَلَّتْ لِي الْحُمْرُ وَكُنْتُ أَمْرًا * عَنْ شُرُوبِهَا فِي شُغْلِ شَاغِلٍ

**Şarap bana helâl oldu zira ben * Onu içmekten alıkoyan bir
meşguliyet içinde olan bir kimse idim.**

فَالْيَوْمُ أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحَقِّبٍ * إِنَّمَا مِنَ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ

**İşte bugün, ne Allah katında bir günah yüklenmiş olarak *
Ne de (harama) dalan bir serseri gibi olmaksızın içirim.** ¹³⁹

Bu beyitlerde Şair Esed kabilelerinin boylarının isimlerini saymıştır. Şairin beyitlerinde zikrettiği Esed kabilesinin boyları şunlardır: Benî Dûdân, Benî Mâlik, Benî ‘Amr, Benî Kâhil, Benî Ğanem b. Dûdân. Esed kabilesinin ismen sayılan boyları Şairin babasının öldürülmesine iştirak ettikleri için şair tarafından tek tek sayılmıştır. Ancak şair ikinci zaferinin ardından intikamını aldığını düşünerek içki içmeye başlamıştır.¹⁴⁰ Ancak ‘Abîd el-Abras İmruülkays’ın bu savaşında Esed kabilesinden intikamını alamadığını şiirinde şöyle aktarır:

يَا ذَا الْمُخَوَّفَنَا بِقَدِّ * لِي أَبِيهِ إِذْ لَا لَا وَحِينَا

**Ey! Bizi korkutan öldürülmesiyle * Babası küçük
düşürülmekle ve ölümüyle**

أَزَعَمْتَ أَنَّكَ قَدْ قَتَلْتَ * مَتَّ سَرَاتِنَا كَذِبًا وَمِينًا

**İddia ettin kesinlikle öldürdüğünü * Kralımızı yalandan ve
uydurmadan** ¹⁴¹

1.2.15. Krallığın Dağılması

¹³⁹ İmruu’l-Kays, *Dîvânü İmrui’l-Kays*, 122; Alî, *el-Mufasssal fî Târihi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/366.

¹⁴⁰ Alî, *el-Mufasssal fî Târihi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 3/364.

¹⁴¹ Berrû, *Târihu’l-‘Arabi’l-Kadîm*, 160.

Kinde krallığının mülkünün son temsilcisi olan İmruülkays'ın ısrarla babasının ve Kinde kabilesinin davasına sahip olması, Esed kabilesinin cezalandırılmasında ısrar etmesi, bölgeyi hareketlendirmiştir. Menâzır kralı olan el-Münzir b. Mâu's-Semâ'nın gönderdiği askeri kuvvetleriyle bölgeyi kontrol altına alır. İmruülkays'ın cezalandırmak için gece gündüz gayretle çalıştığı Esed kabilesi müttefikleri Menâzır kralığı tarafından koruma altına alınır. Dahası Fars imparatoru Enûşirvan'ın özel ordusunu göndermesiyle İmruülkays'ın etrafında savaşılan askerlerin dehşete kapılmasına sebep olmuştur. Münzir b. Mâu's-Semâ'dan korkan İmruülkays'ın liderliğinde Kinde kabilesini temsil eden Himyerili askeri destek kuvvetleri İmruülkays'ın etrafından dağılır. Kinde kabilesinin düşmanlarının güç birliği yapması şairin hareket alanını daraltmıştır. Ancak birlikte savaştığı askeri kuvvetlerinin kendisini terk etmesi İmruülkays'ı davasından vaz geçirememiştir. Artık her yerde aranılan tehlikeli insan konumunda olan İmruülkays yanında bulunan dedelerinden kalan manevi değeri yüksek beş adet zırh, silahlar, asker kiralamak vb. ihtiyaç halinde kullanmak üzere yanında bulunan mali birikimleri, amcasının oğlu Yezîd ve bir rivayete göre kızı veya kızkardeşi Hind ile akraba kabilelere sığınmak zorunda kalmıştır. Enûşirvan ise İmruülkays tehlikesine son vermek için gittiği her yerde onu takip etmektedir.¹⁴² İmruülkays Enûşirvân'ın kendisini kovaladığını aşağıdaki beyitlerinde şöyle dile getirmektedir:

أَلَا يَا عَيْنُ بَكِّي لِي شَنِينًا * وَبَكِّي لِي الْمَلُوكَ الذَّاهِبِينَ

Haydi! Ey Gözlerim! Benim için yas tut! Göz yaşlarını akıt

**** Benim için yas tut! bizden ayrılan krallara***

¹⁴² Hürî, *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-edebiyye*, 28; Alî, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/369.

مُلُوكًا مِنْ بَنِي حُجْرٍ بْنِ عَمْرٍو * يُسَاقُونَ الْعَشِيَّةَ يُقْتَلُونَ

***Krallar Benî Hucr b. ‘Amr’dan * Götürüldüler akşamleyin
öldürüldüler bizden***

فَلَوْ فِي يَوْمٍ مَعْرَكَةٍ أُصِيبُوا * وَلَكِنْ فِي دِيَارِ بَنِي مَرَيْنَ

***Ki, savaş alanında vurulsalardı * Ne var ki Benî Merîn
yurdunda olan oldu***¹⁴³

Bu beyitte İmruülkays, kendisini Kinde Krallığı’nın meşru varisi olarak konumlandırmakta kendisini ortadan kaldırmaya yönelik bir takibin sürdüğünün bilinciyle, akıbetinin ölümle sonuçlanabileceğini öngörmektedir. Nitekim Hüsrev I Enûşîrvân’ın, Esed kabilesi’ni himaye etmesi ve bu bağlamda İmruülkays aleyhine bir siyasal tutum benimsemesi, şairin ölüm ihtimalini ciddiyetle düşünmesine yol açmıştır. Şairin burada ima ettiği ölüm tasavvuru, Kinde krallarının kabileleri adına girdikleri açık savaşlarda düşmeleri değil bilakis suikastler, entrikalar ve siyasî infazlar neticesinde ortadan kaldırılmalarıdır. Babasının ölümünün ardından Kinde liderliğine aday olan amcaların birbiriyle çatışması, Şurahbîl’in intiharla hayatını kaybetmesi ve esir edilen Kinde ileri gelenlerinin götürülerek öldürülmesi gibi hadiseler, İmruülkays’ın zihninde atalarının trajik akıbetini canlı tutmuştur. Bu tarihsel hafıza, onun kendi sonunun da benzer biçimde olacağı endişesini beslemiştir. Bununla birlikte İmruülkays, kendisini bu yazgıya mahkûm görmemekte aksine, gidişatı tersine çevirecek stratejik bir siyasal hamle tasarlamaktadır. Bu çerçevede, Bizans İmparatorluğu’nu, Sasani gücüne karşı tek denge unsuru olarak değerlendirmiş Esed kabilesini koruyan Sasani nüfuzunu kırmak ve Kinde’nin hâkimiyet alanını yeniden tesis ederek genişletmek amacıyla

¹⁴³ el-‘Ulâ, *Târîhu’l-‘Ârabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*, 94; İmruu’l-Kays, *Dîvânü İmrui’l-Kays*, 200.

Bizans'tan askerî ve siyasî destek temin etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef, şairin kararlılığını ve uzun vadeli siyasal vizyonunu ortaya koymaktadır. Söz konusu kararlılıkla İmruülkays, Benî Bekir kabilesinin Benî Şeybân koluna mensup şair 'Amr b. Kamî ile birlikte, Bizans İmparatorluğu'nun merkezine doğru yola çıkmıştır. Bu yolculuk, yalnızca bir sığınma arayışı değil Sasani-Bizans rekabeti ekseninde şekillenen büyük güç siyasetinin Kinde lehine yeniden kurgulanmasına yönelik bilinçli bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

1.2.16. Son Mücadeleler

İmruülkays yaptığı iki savaşı kazanmasına rağmen Esed oğullarına öldürücü darbeyi vuramaz. Geçen zaman içinde gidebileceği her yere gitmiş, çalabileceği her kapıyı çalmıştır. Gittiği her kabilede şair ve kral oğlu olmanın verdiği itibarı kullanmıştır. Her gittiği yerden en azından lojistik destek almayı başarmıştır. Fakat istediği askeri desteği bulamadığından Babasının ve Kinde kabilesinin itibarını iade edemediği gibi krallık mülkünü devralamamıştır. Son olarak bir süreliğine yanına saklandığı Fezâralı bir kişinin yönlendirmesiyle Teyma emiri Samavel'e sığınır. Çünkü Samavel hakkında şair ve şiiri sevdiği vb. olumlu haberler İmruülkays'ı Samavel'e sığınmaya ikna etmiştir. Nihayetinde Samavel b. 'Adiyâ İmruülkays'a istediği kadar kalabilmesine izin vermiştir. Ancak Kinde kabilesinin geleceği İmruülkays'a bağlıdır.

1.2.17. Bizans Yolculuğu ve Ölüm

Hedeflerini gerçekleştirmek uğruna geri adım atması veya hedeflerinden vazgeçmesi mümkün olmayan şairin hedefini gerçekleştirmekten başka çaresi yoktur. Şair Samavel b. 'Adiyâ'dan Gassâni kralı Hâris b. Ebî Şemir'den Rum kayseri Justinianos'a kendi durumu hakkında bilgi vermesini ister. Gassâni kralı Hâris b. Ebî Şemir Rum kayseri Justinianos'a

yazdığı mektupta İmruülkays hakkında bilgi verir. Justinianos hakkında bilgi sahibi olduğu Arap prensinin durumu ilgisini çeker. Bunun üzerine İmruülkays yük olarak yanında bulunan geçerli akçelerini, Âkilu'l-Mürâr (أَكِيلُ الْمُرَارِ)'a ait beş zırhla birlikte kızı veya kız kardeşi Hind ve amcasının oğlu Yezîd'i emanet olarak Teyma emiri Samavel'e bırakır.¹⁴⁴ Gassânî kralı el-Hâris b. Ebî Şemir'in İmruülkays'ın Kostantiniye'ye Rum kayseri Justinianos'a gitmesi için aracılık yapmasını şöyle nazma aktarır:

وَلَوْ شَاءَ كَانَ الْعَزْوَ مِنْ أَرْضِ حِمْيَرَ * وَلَكِنَّهُ عَمْدًا إِلَى الرُّومِ أَنْفَرَا¹⁴⁵

***Eğer o (genç) isteseydi Himyeri yurdunda savaş olurdu *
Ne var ki O (Hâris b. Ebî Şemir) çareyi Ankara'daki Rum'da
buldu.***¹⁴⁶

İmruülkays'ın kostantiniye yolundaki yol arkadaşı Araplardan olup garip ve kimsesiz bir halde gurbet ellerde öldüğü için Amran ed-Dâî (عَمْرًا الضَّائِعَ) adını verdiği 'Amr b. Kamîe'dir.¹⁴⁷ Bu durum İmruülkays'ın şiirinde şöyle ifadesini bulmuştur:

¹⁴⁴Alî, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/369; Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 163. Bunu haber alan Gassânî kralı Hâris b. Ebî Şemir Teymâ emiri Samavel'e mektup yazarak İmruulkays'ın kendisine bıraktığı emanetlerin gönderdiği elçisine teslim edilmesini ister. Samavel, Gassânî kralının elçisi tarafından rehin alınan oğlunun öldürülmesiyle tehdit edilmesine rağmen vefasının gereği olarak emanetleri teslim etmez ve oğluna karşılık vefasını tercih eder. Bu olay Arap atasözlerinde vefa örneği olarak yerini alır. Bkz. Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 163.

¹⁴⁵Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 161.

¹⁴⁶Bu beyitin ikinci şatırındaki hu (هـ) zamirinin İmruulkays'a raci olduğunu belirterek, şairin Esed kabilesine karşı verdiği savaşta Rum kayserinin yanında olmasıyla kendi şerefini artırmak istemiş olduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Bkz. Yenice - Akcaoğlu, "el-Meliku'd-Dillîl İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar".

¹⁴⁷Amr b. Kamîe bir rivayete göre İmruulkays'ın babasına hizmet etmiştir. Daha sonra Kostantiniye yolculuğunda İmruulkays'a yoldaşlık yapmıştır. Başka bir rivayete göre İmruulkays Kostantiniye yolculuğu önceinde Bekr b. Vâil kabilesine uğradığında şöyle söylemiştir:

- Şairiniz yok mu?

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ * وَأَيَّقَنَ أَنَّا لَا حِقَاقَ بَقِيصَرَا

**Arkadaşım¹⁴⁸ Derb'i¹⁴⁹ yakından görüp, Rum diyarına
vardığımızı anlayınca ağladı.**

فَنُعَذِّرَا فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكُ عَيْنُكَ إِنَّمَا * نَحَاوُلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتَ

**Ona dedim ki: Gözlerin ağlamasın. Biz, ancak krallık için
çalışıyoruz. Bu olmazsa da ölürüz. (Bu nedenle) bir bahanemiz
olur bizim.¹⁵⁰**

İmruülkays Kostantiniye yolculuğunda Havrân, Ba`lebekke ve
Humus'a uğradığını şiirinde şöyle belirtmiştir:

فَلَمَّا بَدَتْ حَوْرَانُ وَالْأَلَّ دُنْهَهَا * تَطَرْتُ فَلَمْ تَنْظُرْ بَعَيْنُكَ مَنَظَرَا¹⁵¹

**Sevgilisi değil de Havrân serap'ta görüldüğünde gözlerinle
baktığında bir manzara göremezsın**

لَقَدْ أَنْكَرْتَنِي بَغْلَبِكَ وَأَهْلُهَا * وَلَا ابْنَ جَرِيحٍ فِي قُرَى حِمَصٍ أَنْكَرَا¹⁵²

**Ba`lebekke ve halkı beni tanımadı *Humus'un kırsalında
İbn Cüreyc de beni tanımadı.**

- Bilakis! Bize Kays b. Sa'lebe'den bir yaşlı kalmıştır. Onun getirilmesini istemiş ve böylece tanışmışlardır. Amr b. Kamîe'nin söylediği şiiri beğenen İmruulkays ona yol arakadaşlığı teklif etmiştir. Bu teklifin kabul görmesiyle beraber Kostantiniye'ye gitmişlerdir. Dönüş yolunda ölümü üzerine Amran ed-Dâi (عمراً الضائع) lakabını almıştır. Bkz. 'Amr b Kamîe, Dîvân-ı 'Amr b. Kamîe, ed. Hasan Kâmil es-Sîrafi (Kahire: Câmi'atu'd-Düveli'l-'Arabiyye, Ma'hedü'l-Mahtûtü'l-'Arabiyye, 1965), 16.

¹⁴⁸ İmruü'l-Kays'ın arkadaşım diye söz ettiği yol arkadaşı 'Amr b. Kamîe el-Yeşküri'dir. Bkz. İmruü'l-Kays, Dîvânu İmruü'l-Kays, 65; İbn Kuteybe, eş-Şiir ve 'ş-Şuarâ, 1/119.

¹⁴⁹ الدرب Acem ve Arap memleketleri arasında bulunan bir yer adıdır. Bkz. İmruu'l-Kays, Dîvânu İmruü'l-Kays, 65.

¹⁵⁰ Yenice - Akcaoğlu, "el-Meliku'd-Dillil İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar" 145-170.

¹⁵¹ İmruu'l-Kays, Dîvânu İmruü'l-Kays, 61; Berrû, Târihu'l-'Arabi'l-Kadîm, 161.

¹⁵² İmruu'l-Kays, Dîvânu İmruü'l-Kays, 68.

Rum kayseri İmruülkays'a değer vermiş ve ikramda bulunmuştur. Kayserle birlikte hamama gidecek kadar samimi dostluk kurmuşlardır. Kendisini gören Kayserin kızı şaire aşık olmuş ve birbirilerini ziyaret etmişlerdir. Şairi Kayserin nedimesi olmuştur. Askeri yardım talebinde bulunan şaire Kayser askeri yardım yapacağını söylemiştir.¹⁵³ Bu şairin beyitlerine şöyle yansır:

وَنَادَمْتُ قَيْصَرَ فِي مُلْكِهِ * فَأَوْجَهَنِي وَرَكِبْتُ الرِّيدَا

***Dost oldum kayserle krallığında * Ki seçkin kişi yaptı beni
ve posta atına bindim***

Bizans Kayseri, İmruülkays'a, aralarında prenslerin de bulunduğu kalabalık bir askerî birlik tahsis ederek ona açık destek vermiştir. Bu destek, İmruülkays'ın Sasani nüfuzuna karşı yürüttüğü siyasî ve askerî teşebbüslerin Bizans nezdinde ciddiyetle ele alındığını göstermektedir. Ne var ki bu süreçte, İmruülkays'ın daha önce kardeşini öldürdüğü Tammâh¹⁵⁴ adlı Esed kabilesi mensubu, gizlice Konstantiniyye'ye gelmiştir. İmruülkays'ın şehirden ayrılmasının ardından Tammâh, Kayserin yakın çevresiyle kurduğu ilişkiler aracılığıyla imparatorun huzuruna çıkmayı başarmıştır. Tammâh, İmruülkays ile Bizans Kayseri'nin kızı arasında gelişen karşılıklı yakınlaşmayı imparatora ihbar etmiş bu bilgi, Kayser nezdinde ciddi bir güvensizlik doğurmuştur. Bunun neticesinde Bizans Kayseri,

¹⁵³ Alî, *el-Mufasssal fî Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 3/370-371.

¹⁵⁴ İmruülkays askeri yardım istemek üzere Konstantiniye Kayseri Jüstinyen'e gider. Bu durumu haber alan Esed Kabilesi adı Habib veya Munkız olarakta zikredilen, İmruülkays'ın inceleme konumuz olan "Elimmâ `Ala'r-Rab`i'l-Kadîmi Bi-'As'Asâ" (أَلَمَّا عَلَى الرَّبِّ الْقَدِيمِ بِعَسَا) şiirinin 13. Beytinde ismen zikrettiği Tammâh İmruülkays'tan önce veya sonra Rum kayserinin huzuruna çıkarak onu gammazlar. Bunun üzerine İmruülkays Ankara'ya ulaştığında önce yaralanır sonra öldürülür ve yanındaki arkadaşları dağıtılır. Kayserin zehirli kaftanı Tammâh eliyle göndermiştir. Elbiseyi getiren kişinin Tammâh el-Esedî olduğu söylenmiştir. (Daha geniş bilgi için Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 108.

daha önce İmruülkays'a sağladığı askerî desteği geri çekmiş ve yürürlükteki yardım kararından vazgeçmiştir.¹⁵⁵ Tammâh Kaysere şunları söyler:

إِنَّ الْعَرَبَ قَوْمٌ غَدِرٌ، وَلَا تَأْمَنُ أَنْ يَطْفَرَ بِمِ يَرِيدُ، ثُمَّ يَغْزُوكَ بِمِنْ بَعَثَتْ مَعَهُ

Araplar hain bir kavim/millettir. İsteddiği zafere ulaşması bize güven vermez. Dolayısıyla kendisine verdiği askeri yardımla sana karşı savaşı.¹⁵⁶

İbni Kelbî'nin rivayetine göre Tammâh Rum kayserine şöyle söyler:

إِنَّ أَمْرَ الْقَيْسِ غَوِيٌّ عَاهِرٌ، وَإِنَّهُ لَمَّا انْصَرَفَ عَنْكَ بِالْجَيْشِ، ذَكَرَ أَنَّهُ كَانَ يُرَاسِلُ ابْنَتَكَ "وَيُؤَاصِلُهَا، وَهُوَ قَائِلٌ فِي ذَلِكَ أَشْعَارًا يَشْهَرُهَا بَيْنَ الْعَرَبِ فَيَفْضَحُهَا وَيَفْضَحُكَ"

“İmruülkays sapkın ve zamparadır. Orduyla ayrıldıktan sonra, O kızınla ilişkisini anlatmıştı ve bunu sürdürecektir. Bu konuda Araplar arasında meşhur olacak şiirler söyleyecektir. Sonrada seni ve kızını küçük düşürecektir.”¹⁵⁷

Tammâh'ın diplomasi faaliyeti başarılı olur ve İmruülkays'ın hedefine ulaşamaması için yapılan plan devreye alınır. Rum kayseri zehir emdirilmiş, altın ibrişimlerle dokunmuş özel elbiseyi (kaftan) yine Tammâh eliyle İmruülkays'a gönderir. Kayser bu sözlerin doğruluğunu kabul eder. İmruülkays'ın ardından zehirli altın işlemeli bir kaftan gönderir. Kayser şaire şu haberi gönderir:

إِنِّي أَرْسَلْتُ إِلَيْكَ بِخَلْقِي الَّذِي كُنْتُ أَلْبَسُهَا تَكْرِمَةً لَكَ، فَإِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكَ فَالْبَسُهَا بِالْيَمِينِ
وَالْبَرَكَةِ، وَاتَّكِبْ إِلَيَّ بِخَبْرِكَ: مِنْ أَيِّ مَنْزِلٍ نَزَلْتَ.

¹⁵⁵ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-'Arab Kable 'l-İslâm*, 3/371.

¹⁵⁶ Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi 'l-'Arab Kable 'l-İslâm*, 3/371.

¹⁵⁷ Berrû, *Târîhu 'l-'Arabi 'l-Kadîm*, 160-161.

***Sizin onurunuzla kendi giydiğim kaftanımı gönderdim.
Kaftan sana ulaştığında güzel ve bereketli günlerde giyiniz.
Bana konakladığınız yerden durumunla ilgili bilgi ver.***¹⁵⁸

Zehirli kaftanı giyen İmruülkays zehirlenir. Vücudunda çıbanlar oluşur derisi dökülür. Bu yüzden “zü’l-Kurûh” lakabını alır. Acılar içinde yavaş yavaş ölüme gider. İmruülkays Rum kayserini kendine karşı kışkırtan Tammâh olduğunu şiirinde ismen şöyle zikreder:

وَبَدَّلْتُ قَرْحًا دَامِيًا بَعْدَ صِحَّةٍ * لَعَلَّ مَنَايَا نَا تَحْوُلُنَّ أَبْوَسَا

***Kanlı yara ile değiştirildim sağlıktan sonra * Belki de
ölmemiz derde dönüştü***

لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَاخُ مِنْ بَعْدِ أَرْضِهِ * لِيُلْبِسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلَبَّسَا

***Uzak yurdundan Tammâh (sıkıntıya uğramamı) hedefledi *
Hastalığın bana bulaşması için (hastalık bana) bulaştı da***¹⁵⁹

Tammâh’ın ismen zikredildiği, bir başka rivâyette ise İmruülkays’ın daha önce yakalandığı çiçek hastalığının zorlu yolculuğu sırasında maruz kaldığı sıkıntılardan dolayı nüksettiği şöyle dile getirilir:

تَأْوِينِي دَائِي الْقَدِيمِ فَعَلَسَا * أَحَازِرُ أَنْ يَرْتَدَّ دَائِي فَأَنْكَسَا¹⁶⁰

***Hastalık geldi sağlıktan sonra geceleyin * Dikkatliyim
defetmek için hastalığımı zira depreşti (hastalığım)***

Ankara yakınlarında son nefesini verir. İmruülkays Ankara’da ölümü yaklaşınca gördüğu bir kabir hakkında sorar ve o kabrin

¹⁵⁸ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi l-‘Arab Kable l-İslâm*, 3/371.

¹⁵⁹ Yenice - Akcaođu, “el-Meliku’d-Dillil İmruülkays’ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar”, 145-170.

¹⁶⁰ Berrû, *Târîhu l-‘Arabi l-Kadîm*, 162.

tanımadıkları bir kadının kabri olduğunu öğrenince¹⁶¹ şu beyitleri söyler:

أَجَارَتْنَا إِنَّ الْحُطُوبَ تَنْوُبُ * وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ

Ey komşumuz! Felâketler ardı ardına gelip çatar * ben ise Asîb ayakta kaldıkça burada kalmaya kararlıyım.

أَجَارَتْنَا إِنَّا غَرِيبَانِ هَهُنَا * وَكُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَسِيبُ

Ey komşumuz! Biz burada garibiz * zira her garip, bir başka garibe yakındır (ona düşer, onun paydaşıdır). ¹⁶²

Arap kaynaklarında `Asîb (عسيب),¹⁶³ Türk kaynaklarında ise Hıdırlıktepe adıyla anılan dağın eteklerinde, kraliyet ailesine mensup bir kadının, İmruülkays'ın mezarına kabir komşusu olacak şekilde defnedildiği nakledilmektedir. Bu rivayet, şairin ölümünün yalnızca şahsî bir hadise değil, aynı zamanda hanedan çevresiyle birlikte anılan simgesel bir kapanış olarak algılandığını göstermektedir. İmruülkays'ın vefatıyla birlikte Kinde Krallığı, siyasî varlığını fiilen yitirerek tarihin sayfalarındaki yerini almıştır. Kinde'ye ait topraklar ile daha önce onun nüfuzu altında bulunan kabileler ise, bu tarihten itibaren Menâzir Krallığı'nın egemenliği altına girmiştir. Böylece Orta Arabistan'daki güç

¹⁶¹ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 21.

¹⁶² es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 715.

¹⁶³ `Asîb (عسيب) Necid bölgesinde Hüzel kabilesine ait bilinen bir dağdır. Arap atasözünde zikri şöyle geçer: (لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ مَا أَقَامَ عَسِيبُ) `Asîb dağı durdukça bunu yapmayacağım. `Asîb (عسيب) yapraksız hurma demektir. (عَسِيبُ الدَّنْبِ) kuyruğu incelmek anlamındadır. Bkz. Mecdî'd-Dîn Ebü't-Tâhir Muhammed b Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, el-Meğânimu'l-Metâbetu fî Me'âlimi Tâbe, ed. Hamedu'l-Câsir (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969), 263. جبل عسيب Üzerinde İmruülkays'ın medfun bulunduğu söylenen Rum kayserinin ülke topraklarında bulunan dağdır. Bkz. Ebü'l-Ferec `Abdü'r-Rahmân b `Alî b Muhammed b el-Havzî, el-Munazzamu fî Târîhi'l-Mulûki ve'l-Ümem, ed. Muhammed el-Kâdir `Atâ - Mustafa el-Kâdir `Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1992), 1/138.

dengeleri, Kinde merkezli bir yapıdan Menâzir hâkimiyetine doğru kesin biçimde kaymıştır.

1.2.18. Savaşları ve Sonuçları

İmruu'l-Kays'ın katıldığı savaşlar hakkında yapılan akademik araştırmalar, onun hem tarihî hem de edebî bağlamda önemli bir figür olduğunu gösteriyor. İmruu'l-Kays, sadece Câhiliye dönemi Arap şiirinin öncüsü değil, aynı zamanda kabilesi Kinde'nin lideri olarak siyasî ve askerî hareketler düzenlemiştir. İmruülkays, babası Hucr'un Benî Esed kabilesi mensupları tarafından öldürülmesinin ardından, öncelikle Kinde kabilesi içindeki taht mücadelesine son vererek liderliğini pekiştirmiştir. Ardından ise intikam almakla yetinmeyip, Benî Esed kabilesinin siyasal ve askerî varlığını bütünüyle ortadan kaldırmayı hedefleyen iki ayrı askerî sefer düzenlemiştir. İlk savaşını Bekr ve Tağlib kabilelerinin desteğiyle gerçekleştirmiştir. Birçok Esed kabilesi mensubunu öldürmüştür. Kinde kabilesinin zaferi ile sonuçlanmıştır. İkinci savaşını Yemen Himyerî Kabilesinden 500 kişilik askeri yardım, saluk arkadaşları ve paralı askerleriyle Esed kabilesine karşı yaptığı askeri hamledir ve bu savaşta başarı ile çıkmıştır. Nitekim İmruülkays'ın yaptığı savaşlar şiirlerinin tema olarak yansırken, atlı baskınlar, savaş sonrası hüznü, ganimet, intikam ve kahramanlık temaları sıklıkla görülür. Şair Fars İmparatorluğu ve bölgede hakim güç olan Menâzir krallığının korumasında bulunan Esed kabilesine son darbeyi indirmek ve ortadan kaldırmak için Bizans İmparatoru'ndan yardım istemek Kostantiniye'ye giderek askeri destek gücüyle Necid'e dönüş yolunda Anadolu'da Ankara'da ölmüştür. Bu da onun sadece kabile içi değil, bölgesel siyaset düzeyinde de aktif olduğunu gösterir

İmruülkays'ın yaptığı savaşları tablo halinde aşağıdaki şekilde gösterebiliriz:

Savaş Çatışma /	Amaç	Sonuç
Kinde kabilesinin liderliği için Sa‘lebe b. Malik’e karşı yaptığı kabile içi savaş	Kabile liderliğini elde etmek	Kinde kabilesinin liderliğini tamamen elde etmiştir.
Benî Esed'e karşı intikam savaşı	Babasının öldürülmesinin intikamı	Kinde kabilesinin zaferi
Esed kabilesine karşı intikam	Babasının öldürülmesinin intikamı	Kinde kabilesinin zaferi
Bizans ile ittifak girişimi	Esed kabilesini ortadan kaldırmak ve Kinde kabilesini ihya edebilmek	Bizans’tan dönüş yolunda Ankara (Anadolu)’da İmruülkays’ın ölümü

1.3. KİNDE SİYASETİ VE ŞİİRE ETKİSİ

Câhiliye Arap toplumunda siyasî örgütlenme esas itibarıyla kabile bağları etrafında şekillenmiş olmakla birlikte, Kinde kabilesi bu genel yapıdan belirgin biçimde ayrılmaktadır. Klasik kaynakların ortak biçimde aktardığı üzere Kinde, Kahtânî kökenli bir kabile olup Himyerî siyasî geleneğinin desteğiyle Necid merkezli, teşkilatlı ve merkezî bir otorite tesis etmeyi başarmıştır.¹⁶⁴ Bu yönüyle Kinde, göçebe kabile düzeninin hâkim olduğu Arap yarımadasında nadir görülen bir “kabile-devlet” modelini temsil eder. Ne tam anlamıyla yerleşik bir devlet ne de dağınık bir göçebe birlik olan bu yapı, kabile özerkliğini korurken üst bir siyasî otorite etrafında birleşmiş konfederatif bir düzen ortaya koymuştur.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, 6/9-15.

¹⁶⁵ Gunnar Olinder, *The Kings of Kinda of the Family of Âkîl al-Murâr* (Lund and Leipzig: C.W.K. Gleerup, 1927), 41-48; İbn Kelbî, *Nesebü Me'add ve'l-Yemen ve'l-Cüsr*, 126.

Kinde'nin Necid'de teşekkül eden siyasî merkezi, onu hem kuzeyde Ma'ad kabileleriyle hem de güneyde Yemenli unsurlarla temas hâline getirmiştir. Bu konum, Kinde'yi bölgesel güç mücadelelerinde arabulucu ve düzenleyici bir aktör hâline getirmiş ve aynı zamanda Bizans ile Sâsânî imparatorluklarının dolaylı müdahalelerine açık bir siyasî alanın içine yerleştirmiştir.¹⁶⁶ Kinde kralları, evlilikler, hilfler ve kabilelerin iç siyasal geleneklerine müdahale etmeyen idarî düzenlemeler yoluyla geniş bir nüfuz alanı oluşturmuş ve her kabileyi kendi içyapısını muhafaza etmek şartıyla merkezî otoriteye bağlamıştır. Bu yönüyle Kinde yönetimi, zorlayıcı bir tahakkümden ziyade düzen kurucu ve dengeleyici bir siyasal model sunmuştur.¹⁶⁷ Klasik müellifler Hucr'u "el-Melikü'l-Hülâhil" unvanıyla anmakta ve onu Kinde'nin "son büyük hükümdarı" olarak nitelemektedir.¹⁶⁸ Bu niteleme, yalnızca Hucr'un şahsî otoritesine değil, aynı zamanda Kinde'nin Arap yarımadasındaki siyasî etkinliğinin zirveye ulaştığı döneme işaret eder.¹⁶⁹ İmruülkays'ın çocukluk ve ilk gençlik yılları, bu aristokrat ve siyasî bakımdan güçlü ortamda geçmiştir. Dolayısıyla şair, erken yaşlardan itibaren saray çevresi, kabile meclisleri, askerî seferler ve diplomatik ilişkilerle iç içe bir hayat tecrübesi edinmiştir.¹⁷⁰ Bu siyasal ve aristokrat çevre, İmruülkays'ın şiir üslubunun teşekkülünde belirleyici olmuştur.¹⁷¹ Şairin kasidelerinde görülen yüksek hitabet, ihtişamlı tasvirler ve hükümrانlık söylemi, sıradan bir bedevî şairin tecrübesiyle açıklanamaz. Onun şiirlerinde yer alan fahr, savaş ve intikam temaları, bireysel

¹⁶⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1981), 88-90.

¹⁶⁷ Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 257-260.

¹⁶⁸ el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 8/67-69.

¹⁶⁹ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 247.

¹⁷⁰ Muhammed b Habîb, el-Muḥabber (Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1985), 331-333.

¹⁷¹ Muhammed İbn Habîb, el-Muḥabber (Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1980), 310-311.

cesaretin ötesinde, çökmekte olan bir hanedanın meşruiyet ve süreklilik iddiasının edebî tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda İmruülkays, şiiri yalnızca estetik bir ifade alanı olarak değil, kabile hafızasını canlı tutan ve siyasî iddiayı dile getiren bir araç olarak kullanmıştır.¹⁷²

Hucur b. Hâris'in Esed kabilesiyle yaşanan vergi ihtilafı sonucunda öldürülmesi, Kinde kabile-devletinin çözülüşünü hızlandırmış ve İmruülkays'ın hayatında derin bir kırılmaya yol açmıştır.¹⁷³ Bu olay, şairi aristokrat bir saray çevresinden sürgün, intikam ve belirsizlikle örülü bir hayata sürüklemiştir. Hucr'un ölümünü takip eden süreçte Kinde içinde liderlik mücadeleleri yeniden alevlenmiş, merkezî otorite zayıflamış ve kabile içi birlik fikri ciddi biçimde zarar görmüştür.¹⁷⁴ İmruülkays'ın genç yaşta sürgün hayatına itilmesi ve siyasî yalnızlıkla karşı karşıya kalması, şiirinde belirginleşen ayrılık, yurt yıkımı ve gurbet temalarının tarihsel zeminini oluşturmuştur. Şairin meşhur “Bugün içki, yarın intikam” (اليوم خمر وغداً أمر) sözü, yüzeysel bir eğlence anlayışının değil de çöken bir siyasî düzen karşısında ertelenmiş sorumluluğun ve kaçınılmaz davanın şiirsel ifadesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü İsfahânî, “bu sözü İmruülkays'ın babası Hucr b. el-Hâris'in öldürülmesinden sonra söylediğini kaydeder” ve ifadeyi, şairin intikam yükümlülüğünü bilinçli biçimde ertelemesi olarak aktarır.¹⁷⁵ İmruülkays'ın muallakasında ve diğer kasidelerinde görülen dramatik ton, bireysel bir melankoliden ziyade, Kinde kabile-devletinin dağılmasına duyulan kolektif bir yasın sesidir. Bu yönüyle onun

¹⁷² Ramzi Baalbaki, *The Legacy of the Arabic Language* (Leiden: Brill, 2013), 92-95.

¹⁷³ Tâhâ Hüseyin, *Fi 'ş-Şi'ri'l-Câhili* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1977), 112-115.

¹⁷⁴ Ahmed b. Abdullah ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, 38; Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât Fuhûl eş-Şu'arâ'*, ed. M. M. Şâkir (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974), 1/61-62.

¹⁷⁵ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 9/147-48; Ebû Zeyd el-Kurâşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1986), 54; Câhiz, *el-Bayân ve't-Tebyîn*, 2/32.

şii, Câhiliye döneminde şiirin tarih yazımı ve siyasî tanıklık işlevini en güçlü biçimde yansıtan örneklerden biri hâline gelmiştir.¹⁷⁶

Sonuç itibarıyla Kinde kabilesinin siyasî konumu, İmruülkays'ın hayatını çevreleyen pasif bir arka plan değil onun şiir üslubunu, tematik yönelimlerini ve hitap tonunu doğrudan şekillendiren kurucu bir unsurdur. Kinde'nin merkezî fakat kırılğan siyasal modeli, İmruülkays'ın şiirinde hem ihtişam hem de trajedi olarak yankı bulmuş şairi, bireysel tecrübe ile siyasî hafızayı Câhiliye şiirinde en güçlü biçimde buluşturan kurucu bir figür hâline getirmiştir.

1.4. İMRUÜLKAYS'IN ŞİİR SANATI

İmruülkays ilk defa bilinen özelliklere sahip kaside söyleyen şair olmasının yanında, eimmeti's-şi'r olan şairler arasında ilk sırada zikredilir. Yapılan dikkatlerden kaçan eimmeti's-şi'r sıralaması şöyledir: İmruülkays, Nâbiğa, Züheyr ve A'sâ sıralaması yapılır.¹⁷⁷ Bu sıralamanın yanında yapılan değerlendirme İmruülkays'ın Yemenlilerin en şairleri arasında zikredilir. Devamla 'Ubeyd b. el-Ebrâs Benu Esed'in, Mühelhil Tağlib'in, Bekir kabilesinin 'Amr b. Kamîe ve Murakkaş el-Ekber, Ebû Düvâd'ın İyâd kabilesinin en şairleri oldukları tespitinde bulunulmuştur.¹⁷⁸ Peygamber (sav) efendimizin İmruülkays hakkında "Dünyada azametli ahirette değersiz, dünyada itibarlı ahirette aşağılık olacaktır. O ateşe giden şairlerin başında olacaktır" buyurduğu rivayet edilmektedir.¹⁷⁹ Peygamber (sav)'ın bu değerlendirmesi şairin şiirlerinin belagat ve fesahatı

¹⁷⁶ İbrâhim Mumayiz, "Imru' Al-Qays and Byzantium", *Journal of Arabic Literature* 36/2 (2005), 136-138.

¹⁷⁷ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 22; Musa Yıldız, "eş-Şi'r ve's-Şuarâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹⁷⁸ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 23.

¹⁷⁹ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 23, 344.

açısından öteye iman ve İslam olmaması şeklinde anlaşılabilir. Aynı zamanda şiirlerinin fesahat, belagat ve insicamlı olmasında diğer şairler arasında İmruülkays'ın öne çıktığı da düşünülebilir. Bu Hadisi Şeriflerinde Peygamber (sav) İmruülkays'ı özel olarak zikretmesinin yanında genel olarak “Hangi Kur'an ilmi daha faziletlidir? Sorusunu Peygamber (s.a.v.) şöyle cevaplamıştır: “Arapça, Arapçayı şiirde arayınız.”¹⁸⁰ Tavsiyesi dil ilimleri araştırmalarında şiiri söyleyenden çok şiirin edebî ve belâğî yönünün dikkate alınması şeklinde anlaşılabilir. Nitekim ilerleyen dönemde Arapça dilbilgisi kural ve kaidelerinin tespit ve tayininde, bilinmeyen garip kelimelerin anlaşılmasında ve kullanım tarzlarının tespitinde Câhiliye dönemi şiirleri dil bilimcilerin en önemli başvuru kaynağı olmuştur. Dil bilginlerinin bu tür bir üslup tespitine yönelmelerinde, şiirin toplumun hemen her kesimi tarafından yaygın biçimde benimsenmiş ve genel kabul görmüş olması belirleyici bir unsur olmuştur.¹⁸¹

1.4.1. Şairliğe Giden Süreç ve Engeller

Babası oğlu İmruülkays'ın şiir söylediğini fark ettiğinde adamlarından (azatlı kölesi) Rebî'a'ya onu öldürmesi emrini verir. Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim Asma'î'den şöyle rivayet edildiğini aktarır: “İmruülkays genç bir delikanlı iken günlerden bir gün, babasının içki arkadaşları ve akrabalarından gençlerin de bulunduğu bir mecliste, babasıyla oturmuş şarap içiyordu.

¹⁸⁰ Büşra Sultan Akcaoğlu, Zemaşeri'nin el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Beyitlerinin Tahlili (Yozgat: Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 37-38.

¹⁸¹ Büşra Sultan Akcaoğlu, Zemaşeri'nin el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Beyitlerinin Tahlili, 37.

Sâkînin elinde kadehle yanlarına geldiği sırada İmulkays şu beyti terennüm eder:

أَسْقِيَا حُجْرًا عَلَى عِلَاتِهِ * مِّنْ كُمَيْتٍ لَّوْهًا لَّوْنُ الْعَلَقِ

**(İçki) servisi yap şişman devesine Hucr'un * Kestane
renginde, kan emen sülük renkli (şaraptan)**

Bu beyti duyan babası sâkiye: “Onu şamarla ve dışarı at (huzurumdan çıkar)” der ve İmruülkays’a dönerek: “Şiir söylediğini duymayayım sakın! Yoksa seni öldürürüm!” diye seslenir. Hucr, adının şiirle anılmasından hoşnut olmadığı için, kendi adını şiir bağlamından özellikle uzaklaştırmıştır. Böylece oğlunun hem şiir söylemesini yasaklamış, hem de şiirinde adının zikredilmesini de yasaklamıştı. Görünürde İmruülkays bir süre şiir söylemez. Ne var ki O babasının korkusuyla ondan gizlice şiir söylemektedir. Yine günlerden bir gün babası Hucr şarap içip çakırkeyf olduğu bir anda kabile reisine ait olan yerde (tahtında) sızmıştı. İmruülkays da babasının şarap içtiği kabından geriye kalan şarabı içerken ona hakaret ederek aşağıdaki beyti söylediğini duydu:

وَهَرَّ تَصِيدُ قُلُوبَ الرِّجَالِ * وَأَفَلَتْ مِنْهَا ابْنُ عَمْرٍو حُجْرٌ

**Aslanın koşma sesi duyulduğunda (cesur) adamların
gönüllerine onu avlamak düşer * (Gel gör ki) İbni ‘Amr’ın
Hucr’u da o’ndan kaçır (avlamaya cesaret edemez).**

Bunun üzerine babası İmruülkays’ın üzerine atıldı. Burun deliklerinden kan boşanana kadar boğazını sıktı. Ardından bir taraftan onu tokatlarken bir taraftanda şöyle söylüyordu: “Seni şiir söylemekten ve beni şiirinde anmaktan menetmedim mi? Azatlısı ve aynı zamanda mâbeyncisi olan Rebî’a’ya seslenerek: “Bunu falan yere götür ve öldür. Çünkü O’nun (şiiriyle) bizi hicvetmesinden (küfretme, kalaylama, hakaret) başka bir şey düşünmüyorum. Bana da gözlerini getir.” Rebî’a verilen emri

infaz etmek için İmruülkays'ı alarak söylenen yerdeki bir dağın tepesine götürerek bırakır.¹⁸² Rebî'a Hucr'un babasının şarabın etkisinden kendine gelince pişman olacağını düşündüğünden, o dağda yaşayan bir yaban sığırı yavrusunu avlayarak gözlerini Hucr'a götürür. Hucr:

- Onu öldürdün mü?
- Evet.
- Gözleri nerde?
- İşte! İkisi de burada!

Hucr gözlerini görünce içini bir pişmanlık kaplar. Oğlunun katili olarak gördüğü Rebî'a'yı öldürmeye yeltenir. Bu durumu fark eden Rebî'a: "Siz lanetlenmekten uzak durdunuz (lanetlenecek bir iş yapmadınız). Onu öldürmeyip (dağın zirvesine) bıraktım" der. Bu cevabı alan Hucr:

- O nerede?
- Falan dağın zirvesinde!
- Onu bana (huzuruma) getir!

Rebî'a dağın zirvesine gelince onu gören İmruülkays, Rebî'a'nın kendisini öldüreceğini düşünür ve onu bu niyetinden vaz geçirmeye ve babası tarafından şiddet kullanılarak susturulmaya çalışılan bu kişinin hayatta kalması halinde gerekli hazırlıkları yaparak Kinde kabilesinin kudretli bir lideri olacağına ikna sadedinde (hayıflanma, serzenişlerle babasının azatlı kölesinden babasının emrini yerine getirmemesini ister) aşağıdaki beyitleri söyler:

لَا تُسَلِّمْنِي يَا رَبِّيعُ لَهُدَّة * وَكُنْتُ أَرَانِي قَبْلَهَا بِكَ وَائِقًا

***Ey Rebî'a! Bu sebeple beni teslim alma * Sanki önceden
güvenilir bir kimseydin bana***

¹⁸² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 194; es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 21.

مُخَالِفَةٌ نَوَى أَسِيرٍ بِقَرْيَةٍ * نَوَى عَرَبِيَّاتٍ يَشْمَنُ الْبَوَارِقَا

**Yönetim merkezinde planlananlara karşı muhalif, eli kolu
bağlı * Uzaklardaki şimşeklere bakan Araplar gibi**

فَإِمَّا تَرِينِي الْيَوْمَ فِي رَأْسِ شَاهِقٍ * فَقَدْ أَغْتَدِي أَفُودُ أَجْرَدًا تَائِقًا¹⁸³

**Ki bugün beni yüksek bir dağın tepesinde (perişan halde)
görsen de * Yarın (şiir söylenilmeyen, adam yerine
konulmayan bu kişi) kısa kıllı, dolgun bedenli atları sürecektir**

وَقَدْ أَذْعُرُ الْوَحْشَ الرِّتَاعَ بِقَفْرَةٍ * وَقَدْ أَجْتَلَى بَيْضَ الْحُدُودِ الرِّوَائِقَا

**Korkulur ıssız arazilerde dolaşan canavarlardan *
Bakıyorum bembeyaz yanaklarına dilberlerin**

نَوَاعُمُ تَجْلُو عَنْ مُتُونٍ نَقِيَّةٍ * عَبِيرًا وَرِيْطًا¹⁸⁴ جَاسِدًا وَشَقَائِقًا¹⁸⁵

**Sahralardaki çatlaklardaki beyaz saplı gül renkli çiçeği
yumuşak teninde ortaya çıkan * Ve giydiği za'ferana
bandırılmış rayta elbisesinden güzel kokular yayan (dilberlere)**

Şair, kendisinin dışlanmış, ciddiye alınmamış ve “adam yerine konulmamış” bir figür olarak görülmesinden açık biçimde yakınır. Ancak bu yakınma, edilgen bir şikâyet değil bilakis geleceğe dönük güçlü bir meydan okumanın habercisidir. İmruülkays, bugün hor görülen bu benliğin yarın ordulara hükmedecek bir kudrete erişeceğini ima eder. Bu söylem, şairin henüz zamanı gelmeden dişlerini göstermediğini fakat sabırla, sessizlik içinde güç biriktirdiğini ortaya koyar. Nitekim bu tavır, onun şiirinde sıkça rastlanan gecikmiş fakat kaçınılmaz intikam

¹⁸³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 195.

¹⁸⁴ الرِّبْطَةُ ج رِبْطٌ وَرِبَاطٌ : Her bir yumuşak elbiseye denir. Tamamen beyaz elbise olduğu da söylenir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1792.

¹⁸⁵ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 196.

fikrinin erken bir tezahürüdür.¹⁸⁶Şiirin bu bağlamda taşıdığı anlam, yalnızca bireysel bir iç döküş değildir. Aksine, kendisini şiir söylemekten menedenlere, onu ihanet yoluyla devre dışı bırakmaya çalışanlara yönelik örtük fakat son derece bilinçli bir göndermedir. Şair, doğrudan isim vermeksizin, kendisini küçümseyen ve etkisizleştirmeye çalışan çevrelere hitap eder bu yönüyle şiir, sessiz fakat hedefi net bir hesaplaşma metni hüviyeti kazanır. İmruülkays'ın dili burada bağırılmaz, fakat tehditkâr bir sükûnet taşır. Metinde dikkat çeken bir diğer unsur, şairin “sessizlik” vurgusudur. Her ne kadar şiirlerinde kadınlarla ilgilenen, aşk ve zevk temalarını işleyen bir kimlik sergilese de, bu yüzeysel görünümün ardında derin bir yalnızlık ve içe çekilme hâli bulunmaktadır. Şairin kendisini “kurtların yalnız dolaşması” metaforuyla ilişkilendirmesi, bu bağlamda son derece anlamlıdır. Kurt, sürüden kopmuş ama güçsüz olmayan sessiz, dikkatli ve zamanı kollayan bir varlığı temsil eder. İmruülkays da kendisini şöyle konumlandırır: Giden, ortalıkta görünmeyen, fakat sessizliğini bir zayıflık değil, stratejik bir bekleyiş olarak muhafaza eden bir figür.

1.4.2. Şairliğini Gösteren Bir Anekdote

Rivayete göre İmruülkays, şiir söyleme iddiasında bulunan Tevem el-Yeşkürî ile bir mecliste tartışmaya girer. El-Hâris, İmruülkays'a meydan okuyarak şöyle der:

إِنْ كُنْتَ شَاعِرًا فَلِمَ لَمْ تُنْصَفَ مَا أَقُولُ فَأَجْزَهَا

*“Eğer gerçekten şairsen ,söylediğim şiirin yarısı kadarını ,
onun ayarında söyle ve tamamla!”*

¹⁸⁶ Yenice - Akcaoglu, “el-Meliku'd-Dillil İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar”, 145-170.

İmruülkays bu meydan okumayı tereddütsüz kabul eder ve hemen doğaçlama olarak şiire başlar. Bunun üzerine el-Hâris de karşılık verir. Taraflar arasında karşılıklı beyitlerle süren bu atışma, mecliste bulunanlar tarafından İmruülkays'ın bedîhî şiir kudreti, tasvir gücü ve nazm hâkimiyetinin açık bir delili olarak değerlendirilir. Bu rivayet, Süyûtî'nin nakline göre şairin divanında ilgili yerde şöyle aktarılmaktadır:¹⁸⁷

- İmruülkays'ın Sözü

كَأَنَّ هَزِيرَهُ بَوْرَاءَ غَيْبٍ

Onun uğultusu sanki görünmez bir çölün derinliklerinden gelen bir titreşim gibidir.

Burada şair, ses ve hareket tasviri yapmakta belirsizlik, uzaklık ve gizli güç imgesi öne çıkarmaktadır. Şiirdeki “غيب” kelimesi, görünmeyen fakat hissedilen etkiyi güçlendirir.

Tevem el-Yeşküri'nin Cevabı

عَشَارٌ وَالْهَ لَاقَتْ عَشَارًا

Yavrularını yitirmiş on develik sürüler, yine on develik sürülerle karşılaştı.

Burada Hâris et-Tevem, bedevî hayatın merkezî unsuru olan deve üzerinden, kargaşa ve şaşkınlık hâli mecazlaştırılmaktadır.

İmruülkays'ın Cevabı

فَلَمَّا أَنْ دَنَا لَقِفْنَا أَصَاخَ

Yaklaştıklarında, onları saran toz bulutu ansızın yükseldi.

¹⁸⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 149-150.

İmruülkays bu cevabında dinamiklik ve canlılık ifade eden bir fiil seçimi ile hareket, yakınlaşma ve ortamın fiziksel dönüşümünü canlı bir sahne hâlinde sunar.

Tevem el-Yeşküri'nin son cevabı

وَهْتَ أَعْجَازُ رَيْقِهِ فَحَارًا¹⁸⁸

Derken salyası çekildi, gücü tükendi ve şaşkınlığa düştü.

Hâris et-Tevem bu beyitte çözülme ve yorgunluk imgesi öne çıkar ve şiirsel gerilimi düşürerek sonlandırır. Bu diyalogta, İmruülkays'ın yalnızca yazılı şiirde değil, doğaçlama şiir söyleme, tasvir üretme ve karşılıklı atışmada üstünlük kurma kabiliyetini açık biçimde göstermektedir. Özellikle çöl hayatına has imgelerden ses, toz, deve, yorgunluk gibi kavramları hızlı ve yerinde kullanımı, onun erken dönemde “şairlerin öncüsü” olarak görülmesinin başlıca sebeplerindendir.

İmruülkays'ın babası Hucr b. Hâris, Kinde kabilesinin yanı sıra Esed kabilesi üzerinde de hükümrancılık tesis etmiş güçlü bir siyasî figürdür. Bu sebeple Hucr'un oğullarından beklentisi, hanedan vakarına uygun biçimde siyasî sorumluluk bilinciyle yetişmeleri ve kabile yönetimine hazırlanmalarıdır. Ancak klasik kaynakların ittifakla aktardığı üzere Hucr, en küçük oğlu olan İmruülkays'ın erken yaşlardan itibaren şiir söylemeye yönelmesinden hoşnutsuzluk duymuştur.¹⁸⁹ Rivayetlerde Hucr'un, şiiri ciddiyetsizlik ve başıboşluk alameti olarak değerlendirdiği ve bu sebeple oğlunun şiir meclislerine katılmasını ve eğlence merkezli bir hayat sürmesini hanedan otoritesiyle bağdaşmaz gördüğü ifade edilir.¹⁹⁰ Nitekim Hucr'un,

¹⁸⁸ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğni*, 25-26.

¹⁸⁹ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 8/65-66.

¹⁹⁰ Habîb, el-Muḥabber, 331-333.

İmruülkays'a "Şiirini dinleyenlerle birlikte yaşa" diyerek onu saray çevresinden uzaklaştırdığı ve fiilen dışladığı aktarılmaktadır.¹⁹¹ Bu tavır, yalnızca bireysel bir baba ile oğul anlaşmazlığı değil, Câhiliye toplumunda şiir ile siyasî iktidar arasındaki gerilimi yansıtan sembolik bir tutumdur. Zira hükümdarlık geleneği açısından şiir, çoğu zaman disiplin ve otoriteyle bağdaşmayan bir uğraş olarak algılanmıştır. Bu bağlamda İmruülkays'ın şiir söylemeye başlaması, babasının ölümünden sonraki sürgün ve intikam süreciyle sınırlı değildir. Aksine, onun şiir serüveni, gençlik yıllarına, henüz siyasî sorumluluk üstlenmediği ve hanedan mirasıyla doğrudan yüzleşmediği erken bir safhaya dayanmaktadır.¹⁹² Bu dönemde söylediği şiirlerde aşk, eğlence, av ve gezginlik temalarının baskın olduğu şairin serbest, ölçsüz ve toplumsal sınırları zorlayan bir hayat anlayışını benimsediği görülmektedir.¹⁹³ Klasik kaynaklar Hucr'un, İmruülkays'ın bu serbest yaşam tarzından duyduğu rahatsızlığı açıkça vurgular. Özellikle farklı kabilelere mensup kadınlar hakkında söylediği aşk şiirleri ve eğlence merkezli hayatı, hem kabile örfüne hem de hükümdarlık vakarına aykırı kabul edilmiştir.¹⁹⁴ Bu sebeple şair, babasının hayatta olduğu dönemde siyasî çevreden dışlanmış başıboş kimselerle dolaşan, av ve içki meclislerine katılan bir genç olarak tasvir edilmiştir. Bu erken dönem, İmruülkays'ın ileride şiirinde belirginleşecek olan bireysel özgürlük, başkaldırı ve sınır aşımı temalarının ilk nüvelerini taşımaktadır. Neticede İmruülkays'ın gençlik döneminde söylediği şiirler, daha sonra babasının öldürülmesiyle başlayan siyasî ve trajik safhayla ilk bakışta zıt bir görünüm arz etse de, bu iki dönem arasında derin bir süreklilik bulunmaktadır. Babasıyla yaşadığı erken kopuş, şairi hem

¹⁹¹ Kuteybe, *Kitâbu 'ş-Şi'r ve 'ş-Şuarâ*, 127-128.

¹⁹² Hüseyin, *Fî 'ş-Şi'r el-Câhilî*, 1977, 112-113.

¹⁹³ el-Kurâşî, *Cemheretü Eş 'âri'l-'Arab*, 88-89.

¹⁹⁴ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 88-89.

hanedan otoritesinden hem de geleneksel siyasî beklentilerden uzaklaştırmış onu bireysel tecrübe, duygusal yoğunluk ve serbest anlatım ekseninde olgunlaştırmıştır.¹⁹⁵ Bu sebeple erken dönem şiirleri, İmruülkays'ı yalnızca “eğlenceye düşkün bir genç” olarak değil ilerleyen yıllarda şiiri bir kader, dava ve tarihsel tanıklık diline dönüştürecek olan bir şair olarak anlamamanın anahtarıdır. Babasının ölümünden sonra şiirindeki dramatik ve siyasî tonun güçlenmesi, bu erken dönemde kazanılan şiirsel özgürlüğün yeni bir içerikle yeniden inşa edilmesinden ibarettir.

¹⁹⁵ Baalbaki, *The Legacy of the Arabic Language*, 2013, 92-95.

2. BÖLÜM

ŞİİRDE ÖNCÜLÜK VE YENİLİK

2.1. ŞİİRDEKİ ÖNCÜ KONUMU

Arap söz geleneğinde İmruülkays'ın konumu, klasik kaynakların çoğunda istisnâî bir seviyede tasvir edilmektedir. Rivayete göre Asma'î, “Dünyada İmruülkays gibi söz söyleyeni görmedim” diyerek şairin, şiirlerindeki tasvir ve ifade kudretini zirveye yerleştirir.¹⁹⁶ Asma'î'nin bu değerlendirmesi, hem erken dönem Arap edebiyatı otoritelerinin alanlarındaki estetik algısını, hem de Abbâsî dönemi edebî kanonlaşma¹⁹⁷ sürecinin yönlendirici etkisini yansıtmaktadır. Nitekim Asma'î ve çağdaş Arap edebiyatçılarının genelde Câhiliye şiirini, özelde de İmruülkays'ı ön plana çıkarmaları ve yüceltici tavırları Arap edebiyatının önemini ortaya koymaktadır. Câhiliye döneminde şiir Rebî'a'dan Kays'a, Kays'tan İslam döneminde Temîm'e intikal etmiştir. Yemenliler'in (Nizâr'lılar) çoğunluğu şiir sanatını, şairlerin önde gelen ismi İmruülkays'tan öğrenmişlerdir.¹⁹⁸ Yine erken dönem kaynaklarda İmruülkays'ın şiir söyleyişi, hem teknik yeniliklerin hem de tematik çeşitliliğin başlangıç noktası kabul edilir. Çünkü İmruülkays'ın Sa'âlikler arasında geçirdiği dönemlerde söylediği şiirlerinde, tabiat, aşk, yolculuk ve macera gibi temaları yeni bir kompozisyonla kaynaştırdığı aktarılır.¹⁹⁹ Bu sebeple klasik Arap edebiyat

¹⁹⁶ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü's-Şu'arâ*, ed. Maḥmūd Muḥammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974), 1/147.

¹⁹⁷ Kanonlaşma, bir alanda (edebiyat, sanat, müzik, din, düşünce vb.) bazı eserlerin, kişilerin veya metinlerin otorite kabul edilip “temel, değişmez, klasik” bir listeye dahil edilmesi sürecidir. Detaylı bilgi için Bkz. Hilmi Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 42-44; Enis Batur, *Kanon: Edebiyat ve Karşıtları* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 15-18.

¹⁹⁸ el-Asma'î, *Fuhûletü's-Şu'arâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedid, 1980), 18.

¹⁹⁹ Kuteybe, *Kitâbu's-Şi'r ve's-Şuarâ*, 71-72.

literatüründe “ilk kaliteli şiir söyleyen şair” şeklindeki niteleme ona atfedilmiştir. Bu nitelemede de görüldüğü gibi İmruülkays’ın sonraki şairler üzerindeki etkisi geniş ölçüde kabul edilmektedir. İbn Sellâm el-Cumahî, İmruülkays’ın bu etkisini daha teknik bir çerçeveye oturtur ve şöyle der: “İmruülkays şiire getirdiği yeniliklerle Araplara öncülük yapmıştır. Araplar onun şiirlerini beğenmiş ve şairler onu takip etmişlerdir.”²⁰⁰ Bu değerlendirme, özellikle kasidenin girizgâhında yer alan nesîb bölümünün, sevgili ve yolculuk tasvirlerinin, teşbih örgülerinin ve kompozisyon bütünlüğünün onunla birlikte klasik biçimini kazandığı yönündeki kabulü destekler. Nitekim sonraki şairlerin büyük çoğunluğu, gerek fasih dil kullanımı gerek hayal gücü ve üslup örgüsü bakımından İmruülkays’ın çizgisini takip etmişlerdir.²⁰¹ Ebû Amr b. Alâ, “Şiir, İmruülkays ile başlamış ve Zürrümme ile son bulmuştur” der.²⁰² Çalışmamızın bu bölümünde İmruülkays’ın şiire getirdiği yenilikleri maddeler halinde ve şiirlerinden örneklerle açıklamak yerinde olacaktır.

2.1.1. İçki Teması

حَلْتُ لِي الْحَمْرُ وَكُنْتُ أَمْرًا * مِنْ شُرْبِهَا فِي شُغْلٍ شَاغِلٍ

***Bir zamanlar bana içki içmek serbestti * Meşgul olanın
çalışması içki içmekten beni alıkoymuştu***

²⁰⁰ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥûli’s-Şu‘arâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1974), I, 18.

²⁰¹ Kuteybe, *Kitâbu’s-Şi‘r ve’s-Şuarâ*; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥûli’s-Şu‘arâ*, I, 148; el-Esma‘î, *Fuhûletü’s-Şu‘arâ* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbu’l-Cedîd, 1980), 9-18.

²⁰² Musa Yıldız, “Zürrümme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013)*.

فَالْيَوْمَ أُسْقَىٰ غَيْرَ مُسْتَحَقِّهِ²⁰³ * إِنَّمَا مِنَ اللَّهِ²⁰⁴ وَلَا وَاعِلَ²⁰⁵

Bugün ne içki sunulmam, Allah'tan günah gerektirir * ne de davetsiz içki sofrasına katılmam²⁰⁶

İmruülkays, söz konusu beyitlerde Câhiliye dönemindeki içki alışkanlığına gönderme yapmakta ancak bunu sıradan bir tasvir değil, kişisel bir yemin ve ahlâkî bir kararın şiirsel ifadesi olarak ortaya koymaktadır. Rivayete göre babası Hucr'un Esed kabilesi tarafından öldürüldüğünü öğrenen İmruülkays, babasının intikamını alana kadar içki içmeyi kendisine haram kılmıştır. Bu yemini hem kabile geleneği hem de kahramanlık kültürü açısından bir tür kişisel ahd (adanmışlık) şeklinde değerlendirilmiştir. Nitekim Esed kabilesine düzenlediği baskınlar neticesinde intikamını aldığını düşündüğünde, içki yasağının gerekçesi ortadan kalktığı için içkiyi yeniden mübah kabul ettiğini ifade etmektedir. Beyitlerde yer alan “Bugün bana sunulan içki ne Allah katında günah gerektirir ne de gizli saklı içilen bir şeydir” anlamındaki söz, şairin bu yemininin çözülmesini şiirsel bir üslupla açıklamasıdır. Burada kast edilen, içkinin şer‘î anlamda helâl olduğu değildir bilakis şair, kendisine ait şahsî yasağın artık geçersiz kaldığını dile getirir. Bu yönüyle beyit, Câhiliye dönemi Araplarının ahlâkî yeminleri, kişisel

²⁰³ اسْتَحَقَّ: Biriktirdi. Hayır ve şer bir iş yaparak sevap ya da günah yüklenmek. *إِحْتَقَبَ*

İbni Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/937.

²⁰⁴ غَيْرَ مُسْتَحَقِّهِ إِنَّمَا مِنَ اللَّهِ: Bu ifade, “günahı hak eden bir içiş değildir” manasına gelir.

Burada belirtilen “günah”, şer‘î günah değil, şairin bizzat kendisinin belirlediği yasağı ihlal etme suçudur. Yapılan bir işin günah olmadığı anlamında darbı mesel olarak kullanılır. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 122; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/937.

²⁰⁵ وَغُلَّ يَغُلٌّ وَغَلَا: Davetsiz olarak bir kavmin içki meclisine girme fiili, kişinin davetsiz olarak bir kavmin içki meclisine girdiğini ifade etmek için kullanılır ve burada içilen içkiye ise الشَّرَابُ الْوُغْلُ denir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/4879.

²⁰⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 122; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/937; Nâsır b Tefvîk Cübbâ'î, *Nağdü's-Şi'r fî Munsıfâti 'Abdülkâdir el-Bağdâdî* (B.A.E.: Kândil, 2019), 412.

sözleşmeleri ve şeref anlayışı üzerine önemli bir örnek sunmaktadır.²⁰⁷

Kaynaklarda, içkiyi kendisine yasakladıktan sonra “yeniden kendine helâl kılma” temasını şiirinde ilk işleyen şairin İmruülkays olduğu belirtilir. Bu ifade, onun sadece duygusal ve epik unsurlarda değil, ahlâkî tutumun şiirsel temsilinde de yenilikçi bir söyleyiş geliştirdiğini göstermektedir. Daha sonraki birçok şairin bu tarzı benimsemesi, İmruülkays’ın Arap şiir geleneği üzerindeki belirleyici etkisini bir kez daha teyit etmektedir.²⁰⁸

2.1.2. Gurbet Teması

Zulüm yurdundan ayrılıp gitmeyi şiirinde ilk zikreden şair İmruul kays’tır.

وَإِذَا أُذِيتُ فِي بَلَدَةٍ فَارْقُتُهَا * إِذْ لَا أَقِيمُ بَعْدَ دَارِ مُقَامِ

***Bir belde de/kabilenin yurdunda sıkıntıya uğradığımda
(incitildiğimde) oradan ayrılırım * Çünkü geçici bir yeri
ikamet edilecek bir yer olarak görmem***²⁰⁹

İmruülkays’ın söz konusu beyitte dile getirdiği, “bir belde de incitildiğinde orayı terk etme” tavrı, Câhiliye Arap toplumunun köklü değerleriyle uyumlu bir duruşu ifade etmektedir. Şair, kendisini inciten veya haysiyetini zedeleyen bir çevrede kalıcı olarak ikamet etmeyi uygun görmediğini, ancak gerçek anlamda “yurt” niteliği taşıyan mekânlarda barınabileceğini vurgular. Câhiliye toplumu büyük ölçüde göçebe bir yapıya sahip olduğundan, bir kimsenin bulunduğu yerde aşağılanması,

²⁰⁷ İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmru’l-Kays*, 122; Cübbâ’î, *Nağdü’s-Şi’r fî Munsifâti ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî*, 412.

²⁰⁸ Cübbâ’î, *Nağdü’s-Şi’r fî Munsifâti ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî*, 412.

²⁰⁹ İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmru’l-Kays*, 118; Cübbâ’î, *Nağdü’s-Şi’r fî Munsifâti ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî*, 414.

onurunun kırılması veya kabilesinin değersizleştirilmesi hâlinde o bölgede kalmayı reddetmesi yaygın bir kültürel davranıştır. Dolayısıyla İmruülkays'ın beyitte dile getirdiği tavır, sadece şahsî bir tercih değil, aynı zamanda dönemin sosyal yapısında yer alan “eziyet gördüğün yeri terk etme” ilkesinin şiirsel bir tezahürü olarak okunmalıdır. Bu bağlamda beyt, hem bireysel vakar hissinin hem de göçebe toplumun hareketli yaşam anlayışının güçlü bir yansımasıdır. Bu söyleyiş, Câhiliye şiir geleneğinde izzet-i nefis, şeref duygusu ve haysiyeti muhafaza etme ilkesinin estetik bir ifadesi olarak öne çıkar. Nitekim klasik kaynaklarda bu tarz bir anlatımın ilk örneklerinden biri olarak İmruülkays'ın adı zikredilir. Daha sonra onun ardından gelen birçok şairin bu temayı işlediği görülür.²¹⁰

2.1.3. Yeni Teşbihler

مَنَابِتُهُ مِثْلُ السُّدُسِ²¹¹ وَلَوْنُهُ * كَشَوْكِ السَّيَالِ²¹² وَهُوَ عَذْبٌ يَفِيصُ

Yetiştirdiği yer Nil nehri gibi bereketli, rengi * Seyyâl çalısının dikenini beyazdır. Buna rağmen o tadı hoş, çok akıcı ve latiftir²¹³

İmruülkays bu beyitte sevgilisinin dişlerini ve ağız güzelliğini, Arap şiir geleneğinde güçlü çağrışımları olan tabiat unsurlarıyla tasvir etmektedir. “Yetiştirdiği yerin Nil nehri gibi bereketli, renginin ise seyyâl ağacının dikenini gibi beyaz olduğu” ifadesi hem renk parlaklığı hem de doğal canlılık üzerinden yapılan çift yönlü bir teşbihi içerir. Şair, sevgilisinin dişlerinin beyazlığını seyyâl dikenine benzetirken, dişlerin çıktığı diş etlerini de bereket ve hayatiyet sembolü olan Nil nehri kıyılarındaki canlı bitki

²¹⁰ Cübbâ'î, Naḳdû's-Şi'r fî Munsîfâtî 'Abdülkâdir el-Bağdâdî, 414.

²¹¹ السُّدُس: Nil nehri. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 3/1973.

²¹² السَّيَال/السَّيَال: Dalları düz beyaz dikenli ağaç. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab.3/2173.

²¹³ Cübbâ'î, Naḳdû's-Şi'r fî Munsîfâtî 'Abdülkâdir el-Bağdâdî, 416.

örtüsüyle ilişkilendirir. Böylece sert–beyaz bir dış unsur ile yumuşak–bereketli bir iç unsurun uyumu vurgulanır bu da sevgilinin ağız bölgesinde hem parlaklık hem de tazelik bulunduğu anlamını güçlendirir. Beyitte geçen “tadı hoş, bolca akıcı ve latif” nitelemesi, sevgilinin ağız suyunun hoşluğunu ve bereketini anlatan klasik bir mazmun niteliğindedir. Bu tasvir, Arap şiirinde ağız suyunun tatlılığı, ferahlığı ve akıcılığı üzerinden sevgilinin gençlik, tazelik ve cazibe unsurlarının betimlenmesine hizmet eder. İmruülkays burada, dış görünüşte sert ve dikenli gibi görünen bir nesnenin içte tatlı ve akıcı oluşu arasında çarpıcı bir karşıtlık kurar belâgat açısından bu, teşbihte karşıt özellikleri birleştirme (teşbîhü’l-mukâbele) örneğidir.²¹⁴

Kaynaklarda, sevgilinin ön dişleri arasındaki hafif gediğin (فرجة الشايا) seyyâl ağacının dikenine benzetilmesi temasının İmruülkays tarafından şiirde ilk defa işlendiği rivayet edilir. Onun bu yenilikçi kullanımını, sonraki birçok şairin benimsediği bilinmektedir. Böylece İmruülkays, sevgilinin dişlerindeki “hafif açıklık” güzelliğinin Arap edebiyatında bir estetik unsur olarak yerleşmesine öncülük etmiş, sevgilinin dişlerini parlaklık, sadelik ve doğallıkla ilişkilendiren tasvir geleneğinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Sonuç olarak beyit, İmruülkays’ın bedi’î tasvirdeki mahareti, tabiat unsurlarını estetik bir bütünlük içinde kullanma başarısı ve klasik Arap güzellik algısına yön veren imgeleri kurmadaki öncülüğü bakımından oldukça temsilî bir örnektir.²¹⁵

2.1.4. Kalıntılara Hitap

Câhiliye döneminde kalıntılara hitap ederek şiire ilk başlayan ve bu edebî sanatın sahibi şair İmruülkays’tır.

²¹⁴ İmruu’l-Kays, *Divânu İmru’l-Kays*, 178.

²¹⁵ Cübbâ’î, Nağdü’s-Şi’r fi Munsîfâtî ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî, 417.

لَمَنْ طَلَّلَ ابْصَرْتُهُ فَشَجَانِي²¹⁶ * كَخَطِّ زُنُورٍ فِي عَسِيبٍ²¹⁷ يَمَانٍ

**Kalıntıların gördüğümde beni üzmüştür * Yemen halkının
hurma dalına yazdıkları yazısı gibi²¹⁸**

دِيَارٌ هِنْدٍ وَالرَّيَابِ وَفَرَّتَنِي * لَيَالِينَا بِالنَّعْفِ²¹⁹ مِنْ بَدَلَانٍ²²⁰

**Bu Hind'in ve Rebâb'ın yurdudur. Bizden uzaklaştılar
gecelerimizden * Bedelân ve Ne'f bölgesindeki**

لَيَالِي يَدْعُنِي الْهَوَى فَأُجِيبُهُ * وَأَعْيُنُ مَنْ أَهْوَى إِلَيَّ رَوَانٍ

**Geceler, istekler beni davet eder ben de kabul ederim *
İsteyenlerin gözleri bana bakar²²¹**

İmruülkays'ın bu beyitleri, Câhiliye şiirinin temel mukaddime unsurlarından olan “atlal” (harabe/kalıntı) sahnesinin en erken ve en etkili örnekleri arasında yer alır. Şair, sevgilinin ayrılığından sonra geride kalan yıkıntılara bakarken iç dünyasında ortaya çıkan hüznün ve özlemi yüksek bir sanat estetiğiyle dile getirir. İmruülkays sevgilisinin geride bıraktığı ve geçen zamanla birlikte yok olmaya yüz tutan kalıntılarla konuşur. Bu beyitte şair, sevgilisinin yurdundan geriye kalan kalıntıları hurma dallarına kazınan fakat zamanla silinip belirsizleşen yazılara benzetir. Yemenlilerin eski geleneklerinden biri olan, anlaşıma ve ahd

²¹⁶ الشَّجْنُ وَالشَّجْوُ: Üzüntü tasa. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/2201.

²¹⁷ عَسِيبٌ: Necid'de yüksekliğiyle bilinen dağ. Yazı yazmak için kullanılan tüy.

العَسِيبُ: Üzerinde yaprak bitmeyen hurmadan üzerine yazı yazmak için hazırlanan hurma dalı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/2936.

²¹⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 85.

²¹⁹ النَّعْفُ: Dağın eteğinde vadinin yüksekğinde bulunan yer. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 85; ‘Abdurrahmân Mustâvî, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, ed. ‘Abdurrahmân Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rifet, 2004), 158.

²²⁰ بَدَلَانٍ: Evlerinin bulunduğu bir yerin adıdır. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 85; Mustâvî, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 158.

²²¹ Mustâvî, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 158; İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 85.

metinlerini hurma dallarına kazıma uygulaması üzerinden yaptığı bu teşbih, iki önemli anlamı taşır:

- Kalıntıların zamanla silinmesi → Aşkın geçiciliği
- Hurma dalındaki izler → Sevginin hafızadaki izi

Bu, teşbîh-i mürekkeb türünde bir sanat olup şairin psikolojik hâline (şücûn) dair güçlü bir yansıma taşır.

Yemenlilerin anlaşıma vb. yazdıkları hurma dalının üzerindeki yazıların silinmesi arasında anlaşılabilir net bir ilişki kurmuştur.²²² Sevgililerin gözleri İmruülkays'a meyleder ve O'ndan başkasını görmemektedir.²²³

Bir başka şiirinde İmruulkay'ın kalıntılara hitâbı şöyledir:

أَلَا²²⁴ عِمَّ صَبَاحًا²²⁵ أَئِهَا الطَّلُّ الْبَالِي * وَهَلْ يَعْمَنُ مَنْ فِي الْعَصْرِ الْحَالِي

Ey Eskimiş kalıntı Hayırlı sabahların olsun * Geçmiş dönemlerde yaşayanlara da iyi dileklerim ulaşır mı?

وَهَلْ يَعْمَنُ إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ * قَلِيلُ الْهُمُومِ مَا يَبِيتُ بِأَوْجَالِ

Mutlu bir hayat ancak uzun ömür ve mutlu bir hayat verilen * Kederi az olan korku ile gecelemez

²²² İmruu'l-Kays, *Divânu İmrui'l-Kays*, 85.

²²³ Mustâvî, *Divânu İmrui'l-Kays*, 158.

²²⁴ İmruulkays ألا ile dinleyenlerin dikkatlerini çekerek şiirine başlar. Şiirinde söyleyeceklerin önemli olduğunu hatırlatır. Ebû Kays Muhammed Reşîd - Hâlid Fehmî, Elâ 'İm Sabâhan: Şerhun Edebiyyun 'Arabiyyun 'ale'l-Kasîdeti'l-'Azbeti'n-Nebîleti li-meliketi's-Şu'arâ İmru'l-Kays (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2020), 57.

²²⁵ عِمَّ صَبَاحًا Araplar arasında yaygın olarak kullanılan karşılama/selamlama ifadesidir.

Gecenin ikinci yarısından zeval vaktine kadar olan zaman diliminde, عِمَّ صَبَاحًا/Hayırlı sabahlar, Zeval vaktinden gecenin ilk yarısına kadar olan zaman diliminde عِمَّ ظِلًا او عِمَّ ظِلًا او عِمَّ ظِلًا Eya geceler denilir. عِمَّ asıl olarak اِنْعَمَ idi. Faul fiilinin hazfedilmesiyle عِمَّ şeklinde kullanılmıştır. İkinci ve üçüncü beyitlerdeki هَلْ يَعْمَنُ ifadelerinde ise sonuna cezimli nun eklenerek اِنْعَمَ fiilinin muzarisi kullanılmıştır. Reşîd - Fehmî, Elâ 'İm Sabâhan: Şerhun Edebiyyun 'Arabiyyun 'ale'l-Kasîdeti'l-'Azbeti'n-Nebîleti li-meliketi's-Şu'arâ İmru'l-Kays, 56.

وَهَلْ يَعْمَنُ مَنْ كَانَ أَخَذْتُ عَهْدِهِ * ثَلَاثِينَ شَهْرًا فِي ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ

Mutluluk zamanın rahatlığına en yakın olan * Otuz ay geçiren üç farklı ortamda²²⁶

İmruülkays'ın “أَلَا عِمَّ صَبَاحًا أَيُّهَا الطَّلُّ الْبَالِي” mısraıyla başlayan bu sözleri, Câhiliye şiir geleneğinde önemli bir yer işgal eden “ṭalel/الطَّلُّ” (harap olmuş yurt kalıntısı) temasının en önemli örneklerinden biridir. Şair, zamana yenik düşmüş bu kalıntıya canlı bir varlık gibi hitap ederek, yalnızca geçmiş bir mekânla değil, aynı zamanda kaybolmuş bir zamanla da ruhî bir irtibat kurar. Bu hitap, Câhiliye Araplarının yurt, kabile ve hatıra arasındaki sıkı bağını yansıtan derin bir kültürel alışkanlığın dışı vurumuş halidir. İlk beyitte şairin kalıntıya “hayır ve bereket temennisiyle” seslenmesi, onun yalnız fizikî mekânı değil, aynı zamanda o mekâna sinmiş olan geçmiş hayatı, dostlukları ve özellikle sevdiği kişileri de hatırladığını gösterir. Bu yönüyle “ṭalel/الطَّلُّ”, sadece harap bir iz olmayıp, kaybolan bir hayatın hafızası, toplumsal birlik ve kabile saadetinin sembolü hâline gelir. Şairin “geçmiş zaman insanlarına selâmım ulaşır mı?” sorusu, Câhiliye toplumunun kadere, zamana ve faniliğe dair derin sevgisini yansıtır ki fani dünya ile baki olan kader arasındaki ince çizgi burada belirginleşir. İkinci beyit, mutluluğun mahiyeti üzerine felsefî bir düşünceye dönüşür. Şair, “mutlu kılınmış, ömrü uzun ve kederi az olan” kimseleri istisna ederek, insanın dünya hayatında tamamen endişeden azade olamayacağını vurgular. Bu yaklaşım hem insanın fıtratındaki zayıflığı hem de dünya hayatının kaçınılmaz çalkantılarını kabul eden muhafazakâr bir dünya görüşünü yansıtır. İmruülkays'ın bu tasvirle insanı “korkusuz bir geceye sahip olamamak” şeklinde ifade etmesi, Câhiliye toplumunun çöl hayatındaki tehlikelerle

²²⁶ Mustâvî, *Dîvânü İmrui'l-Kays*, 27; Mustâvî, *Dîvânü İmrui'l-Kays*, 135.

sürekli yüzleşmesinin şiirdeki izdüşümüdür. Üçüncü beyitte geçen “otuz ayı üç farklı hâl üzere geçirmek” ifadesi, insanın hayatında değişmeyen bir sabitlik değil bilakis dönüşüm, geçicilik ve imtihanın sürekliliğini işaret eder. Şair burada, toplumundan kopuk bir saadetin mümkün olamayacağını güçlü biçimde ima eder. Zira Câhiliye toplumunda bireyin mutluluğu ancak kabile düzeni, sosyal güvenlik ve toplumsal aidiyet içinde mümkündür. Bu bağlamda İmruülkays’ın sözleri, yalnızca kişisel bir hüznün ve özlem değil aynı zamanda toplumsal düzen ile ferdi mutluluk arasındaki kopmaz ilişkiyi dile getiren derin bir medeniyet tasavvurudur. Şairin, kendi yaşadığı dönemin “toplumsal konforun yüksek seviyede olduğu zamanlara yakın olması gerektiğini” vurgulaması ise, bireyin saadeti toplumsal genelleşimden bağımsız düşünölemeyeceğı gerçeğini ortaya koyar.²²⁷ Bu yönöyle bu beyt, Câhiliye zihniyetinde mutluluğun ferdi değil, sosyal bir çevrede anlam kazandığını gösteren kıymetli bir metin olarak değeriendirilebilir.

2.1.5. Sevgili İçin Durup Ağlama

Câhiliye döneminde şiirinde “yol arkadaşını durdurarak sevgiliye ağlamayı isteme” edebi inceliğini ilk kullanan ve bu edebî sanatın sahibi İmruülkays’tır:

فَقَا نَبَكَ مِنْ ذِكْرِ حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ * بِسَقَطٍ 228 اللَّوَى 229 يَنْ الدُّخُولَ 230 فَخَوْمَلٍ 231

²²⁷ İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 85; Mustâvî, *Dîvânu İmrui’l-Kays*, 135.

²²⁸ بِسَقَطِ الرَّئِلِ وَسَقَطُهُ وَسَقَطُهُ: Kum alanın son bulduğı yer. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/2037.

²²⁹ اللَّوَى: Kumun giderek sona erdiği sert yer. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/4107.

²³⁰ الدُّخُول: Yer adı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/1343.

²³¹ خَوْمَل: Yer ismi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/1005.

Durun ağlayalım sevgiliye ve onun yurduna * Havmele ve Dahûl arasında kumsalın bittiği sert toprakta/çadırların kurulmasına uygun yerde

فَتُوضِحْ فَأَلْمِقْرَةَ²³² لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا * لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جُنُوبٍ وَشَمَالٍ

Tûdah ve Mîkrât'ta izleri silinmemiştir * Güney ve kuzey rüzgarlarının gelmesiyle izlerin üzerine kumlar ve toz toprak doldurmuştur

تَرَى بَعْرَ²³³ الْأَرَامِ²³⁴ فِي عَرَصَاتِهَا * وَقِيَعَانَهَا كَأَنَّهُ حُبٌّ فَلُفِّلَ

Ârâm ceylanlarının gübresini görürsün, meydanında/etrafında * Su göletinde sanki siyah küçük biber tohumları²³⁵

İmruûlkays sevgilisinin evlerinin kalıntılarının bulunduğu Tûdîh ve Mîkrât isimli mekanlara gelince onun evlerinin kalıntılarının hala var olduğunu görür. Kuzey ve güney rüzgârları kalıntıların üzerine kum, toz ve toprak yığsa da sevdiğinden kalan kalıntıları her gördüğünde üzülür. Sevgilisinin evlerinin kalıntıları onların ıssızlığında vahşi hayvanların uğrak yeri haline gelmiş, etrafta yabani Ârâm ceylanlarının gübreleri şairin dikkatini çeker. Onların gübrelerinin biber tohumları gibi etrafa saçılmış olduğunu şair tasvir eder.

Şairin muallakasının girişini teşkil eden bu beyitler, Arap şiirinde nesîb bölümünün en parlak örneklerinden biridir. Şair, “Kifā nebki/نَبْكِ” (Durun, ağlayalım) hitabıyla söze başlarken,

²³² المِقْرَةُ: iki farklı yer adıdır. Bkz. İmruû'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 8.

İçinde su toplanan büyük havuz veya büyük kap. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/3618.

²³³ البَعْرُ: Çift veya tek tırnaklı hayvanların gübresidir. Büyük baş hayvanların gübresine ise خَنْيٌ denir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/312.

²³⁴ الْأَرَامُ: ceylan, الطَّيِّ الْأَرَامُ: Bembeyaz ceylan. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1537.

²³⁵ İmruû'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*.8.

yalnız bir duygu çağrısı değil, Câhiliye şiirinde kendisinden sonra yaygınlaşan toplu hatıra paylaşımı geleneğini ihya etmektedir. Buradaki çoğul emir, şairin acısının ferdî olmaktan çıkıp tüm kabileyi ilgilendiren bir ortak hüznün parçası hâline geldiğini gösterir. Bu da Câhiliye toplumunun birey–toplum bütünlüğüne verdiği önemi yansıtır. İmruülkays’ın sevgilisinin yurdunu “Sıgt/ سِغْطُ ve livâ/ اللّوى beyne’d-Dahûl ve Havmel”²³⁶ şeklinde *kumsal olmayan çadır kurmaya elverişli ve korunaklı konumu* mekansal bir kesinlik ile zikretmesi, Arap şairinin hafızasındaki mekân sadakatının bir göstergesidir. Bu titiz konum belirlemesi, şiirin sadece estetik bir metin değil, aynı zamanda toplumsal hafızayı taşıyan bir coğrafi kayıt olduğunu da ortaya koyar. Onun nazarında mekân, yalnızca harap olmuş bir yer değil yaşanan hatıraların sığındığı mübarek bir emanet niteliği taşır. İkinci beyitte şair, Tûdih ve Mikrât adlı iki vadide zamanın yıpratıcı tesirine rağmen kalıntıların tamamen silinmediğini söyler. Güney (cenûb) ve kuzey (şimâl) rüzgârlarının savurduğu kumlara rağmen izlerin hâlen görünür oluşu, şair için sevginin ve hatıranın kalıcılığının mecazî bir ifadesidir. Doğa, insan hatırasını örtmeye çalışsa da, şairin gönlündeki izleri silemez. Bu ifade, İmruülkays’ın şiirinde sıkça rastlanan tabiat ve duygu iç içeliğinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Üçüncü beyitte yer alan Arabî vahşi arâm ceylanları (آرَامَ) ve onun geride bıraktığı izler sahnesi, yurdun insanlar tarafından terk edildiğini, yerini tabiatın sessiz sakinlerine bıraktığını anlatır. Çölde ceylan gübresinin biber tanelerine benzetilmesi hem görsel bir zarafet, hem de Câhiliye şiirinde çokça rastlanan ince ve seçkin teşbih anlayışının bir yansımasıdır. Bu benzetme, yurdun artık vahşî

²³⁶ Yaptığımız araştırmada İmruulkays’ın muallaka tercümelerinin bir çoğunda özel mekan ismi olmadıkları halde Sıgt/ سِغْطُ ve livâ/ اللّوى kelimeleri çölde özel bir mekanın adı gibi zikredildiği farkettik. Bu tercüme şiire kafiye ve ahenk katma kaygısı ile yapıldığını düşünebiliriz.

canlılarla dolu hâle gelmesini sukûtî bir dram olarak değil, tabiatın kendi düzenini sakın bir biçimde sürdürmesi olarak tasvir eder. Burada şair, “insanın yokluğunda bile hayat devam eder” düşüncesini estetik bir incelikle dile getirir. Bütün bu tasvirler, İmruülkays’ın aslında yalnızca bir harabeye bakmadığını, geçmişte yaşadığı güzel günlere, sevgi dolu hatıralara ve artık geri gelmeyecek bir zamana nazar ettiğini ortaya koyar. Böylece harabe manzarası, Câhiliye şiirinde sıkça rastlandığı üzere geçicilik, fanilik ve zamanın acımasızlığına dair derin bir tefekküre dönüşür. Şair, yurdun tabiat tarafından kuşatılmasını bir yıkım olarak değil, kaderin ilahî düzeni içinde cereyan eden tabîî bir akış olarak kabul etmektedir. Bu kabul, Câhiliye şairinin gönlünde yer alan tevazu, kader bilinci ve seyr-i âlemin değişmez yasasına boyun eğme anlayışının bir yansımasıdır.

2.1.6. Yurt ve Hasret

Sevgilinin ayrılıp gittiği yurduna ağlama motifi, Câhiliye nesibinin en belirgin yapısal unsurlarından biridir ve özellikle İmruülkays’ın “قفا بُكِّ” ifadesiyle açılan Muallakası bu geleneğin klasik formunu temsil eder. Şairin yıkıntı hâline gelmiş çadır yerlerine yönelerek ağlaması, ilk bakışta kişisel bir hüzne işaret etse de, esasında hatıranın mekâna yüklediği anlamı yeniden kuran bir edebî stratejidir. Nitekim Zevzenî, şairin “durup ağlama” çağrısını yalnızca bir başlangıç değil, geçmiş ile şimdi arasında kurulan duygusal bir köprü olarak yorumlar böylece şair, mekânı bir hatıra deposuna dönüştürür.²³⁷ İbn Kuteybe ise bu duruşun, şiirde duygusal yoğunluğu yükselten bilinçli bir tertip olduğunu, talel sahnesinin şairin vefasını ve sadakatini sembolleştirdiğini belirtir.²³⁸ Modern araştırmalar, bu ağlama

²³⁷ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, 14-15.

²³⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* (Beyrut, 2002), 67-68.

motifinin bireysel acıyı aşarak kolektif hafızayı şekillendirdiğini, çöl mekânının zamanın tahrip ediciliğine karşı bir direniş göstergesi hâline geldiğini ortaya koymuştur.²³⁹ Dolayısıyla sevgilinin bırakıp gittiği yurda ağlama, sadece kaybın ifadesi değil şairin geçmişi yeniden kurma, hatırayı muhafaza etme ve insanî değerlere bağlılığını vurgulama çabasının şiirsel bir dışavurumudur.

2.1.7. Duygusal Nesib

Câhiliye şiirinin kurucu unsurlarından biri olan nesib, özellikle İmru'ülkays'ın şiirlerinde güçlü bir duygusal örgüyle karşımıza çıkar. Onun Muallakasının ilk beyti olan “قَفَا نَبَكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ” ifadesi, şiirin bütününe yön veren duygusal atmosferi yansıtır. Beyitte geçen “قَفَا” emri, şairin hüznünü yalnız başına değil, sosyal bir paylaşım ile ifade etmek istediğini gösterir. Böylece ağlama, bireysel bir duygu olmaktan çıkarak kolektif bir yas ritüeline dönüşür. Zevzenî'nin belirttiği üzere bu davet, “şairin acısını çoğaltan değil onu anlamlandıran bir paylaşım çerçevesi” niteliği taşır.²⁴⁰

Nesibin duygusal yoğunluğu, sevgilinin kendisinden ziyade yurdunun izleri etrafında şekillenir:

فَتَوَضَّحَ فَالْمِقْرَاءُ لَمْ يَغْفُ رَسْمُهَا * لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جُنُوبٍ وَشَمَائِلٍ

²³⁹ Mehmet Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (2008), 100-108.

²⁴⁰ Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb', 14-16.

Tûdih'ta da, el-Mıkrât'ta da onun izi silinmemiştir * çünkü güney ve kuzey rüzgârlarının dokunduğu (kum ve tozlar) onu bütünüyle yok edememiştir.

Beyitte geçen “رُسْمُهَا” (izleri) terkibi, terk edilmiş yurt ve çadır yerlerinde kalan izleri (talal) ifade eder ki bu izler zamanın yıpratıcı etkisine rağmen hatıranın silinmediğini vurgular. نَسَجَتْهَا fiili, rüzgârların kum ve tozu adeta “dokur gibi” yığmasını mecazî bir anlatımla dile getirir. Güney (جنوب) ve kuzey (شمال) rüzgârlarının anılması ise, zamanın ve tabii etkenlerin sürekliliğine rağmen hatıranın (izlerin) henüz tamamen silinmediğini vurgular. Rüzgârların bu izlerle ilişkilendirilmesi, tabiat unsurlarının da sevgilinin hatırasına dokunduğunu düşündürür. Burada şair, geçmişe duyduğu özlemi mekânsal hafıza üzerinden işler. İbn Kuteybe'nin belirttiği gibi bu tür sahneler, şairin vefasını ve sadakatini sembolik düzeyde ifade eden bilinçli bir tertiptir.²⁴¹

İmruülkays duygusal muhtevayı derinleştirdiği beyitlerden biri de aşağıdaki muallakasının 20. Beytidir:

أَعْرَكَ مَنِّي أَنَّ حُبَّكَ فَاتِلِي * وَأَنَّكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ

Benim sana olan sevgimin beni öldürücü derecede kuşatmış olması mı seni aldattı * öyle ki sen, kalbe ne emredersen o da onu yerine getirir.²⁴²

Beyitte şair, muhatap kadına yönelttiği cümelerde istifham-ı inkârî yoluyla hem serzenişte bulunmakta hem de kendi duygusal

²⁴¹ Kuteybe, eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ, 67-68.

²⁴² İmruu'l-Kays, Dîvânu İmru'i'l-Kays, 13.

teslimiyetini vurgulamaktadır Şair burada aşkı, kalbi esir alan bir güç olarak niteler. حُبِّكَ قَاتِلِي (senin sevgin beni öldürüyor) ifadesi, duygusal baskının ulaştığı yoğunluğu gösterir.

Aynı zamanda “حُبِّكَ قَاتِلِي” Sevgilinin “emretmesi” ile kalbin “yapması” arasındaki ilişki, aşkın mutlak belirleyicilik kazandığı bir ruh hâline işaret eder ve aşkın mecazî ölümle eş tutulduğu Câhiliye şiiri geleneğine uygun olarak, sevginin ruhî ve varoluşsal yıkıcılığını ifade eder. Bu beytin nesib içerisindeki varlığı, İmruülkays’ın duyguyu yalnız tasvir etmediğini, aynı zamanda psikolojik bir mücadele alanına dönüştürdüğünü ortaya koyar. İkinci mısra da yer alan مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلْ ifadesi ise, iradenin tamamen sevgilinin tasarrufuna bırakıldığını, kalbin bağımsız bir fail olmaktan çıkıp itaat eden bir araç hâline geldiğini gösterir. Bu bağlamda beyit, sevgilinin naz ve mesafesini meşrulaştıran bir güç asimetrisini değil bilakis şairin kendi iradesini askıya alarak aşk karşısında yaşadığı gönüllü acziyet hâlini dile getirir. Modern araştırmalar, şairin bu duygusal yoğunluğu sadece bireysel bir aşk deneyimi olarak değil, aynı zamanda Câhiliye kültürünün kayıp, ayrılık ve bellek kavramlarını şekillendiren bir estetik yapı olarak kurguladığını göstermektedir. Bu nedenle İmruülkays’ın nesibleri, sevgilinin güzellik tasvirinden çok daha fazlasını zamanın geçiciliği, hatıranın direnci ve insanî değerlerin korunması gibi temaları içeren zengin bir duygusal ve düşünsel arka planı yansıtır.²⁴³

2.1.8. Sevgiliye Davet Şiirlerinde Nesibinin Yoğunluğu

فَقَا نَبِّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَعِرْفَانٍ * وَرَسْمٍ عُفَّتْ آيَاتُهُ مِنْذُ أَرْمَانٍ

²⁴³ Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, 100-108.

***Durun ağlayalım sevgiliye ve onun yurduna * Yurdun
geriye kalan kalıntılarının alametleri yok oldu***

أَتَتْ حَجَّجَ بَعْدِي عَلَيْهَا فَأَصْبَحَتْ * كَخَطِّ زُبُورٍ فِي مَصَاحِفِ رُهْبَانٍ

***Benden sonra üzerinden yıllar geçti, sonunda oldu * Zebur
yazısı gibi ruhbanların sayfalarında***

دَكَرْتُ بِهَا الْحَيَّ الْجَمِيعَ فَهَيَّجَتْ * عَقَائِلَ²⁴⁴ سَقَمٍ مِنْ صَمِيرٍ وَأَشْجَانٍ²⁴⁵

***O, yerde bulunan kalıntıları hatırladım ortaya çıkardı *
Geriye kalan gönül yaramı ve üzüntülerimi***²⁴⁶

İmruülkays'ın söz konusu beyitleri, Câhiliye nesibinin duygusal yoğunluğunu ve şairin psikolojik derinliğini en açık biçimde yansıtan örnekler arasında yer alır. Şair, Arap şiirinin klasik açılış motifi olan “فَقَا نَبَكْ” ifadesiyle hem yol arkadaşlarına hitap etmekte hem de kendi iç dünyasındaki hüznü çağrısını dışa vurmaktadır. Emir kipindeki bu sesleniş, bireysel acının toplumsal bir paydaşlık duygusu içerisine yerleştirilmesini sağlar nitekim klasik şâirler, bu hitabın şairin psikolojik yönden yükünü hafifletme çabasını yansıttığını belirtmişlerdir.²⁴⁷

Harabelerin “دِكْرِي حَبِيبٍ وَعَرْفَانٍ” olarak nitelenmesi, sevgilinin hem şahsına hem de onun mekânına dair çift yönlü bir hatırlama sürecinin gerçekleştiğini gösterir. Burada *zikrâ* kelimesi, klasik Arap şiirinde nostaljik acıyı tetikleyen bir anahtar terimdir. Şair, sevgilinin yurduna ait “رَسْمٌ عُفْتُ آيَاتُهُ مُنْذُ أَرْمَانٍ” ifadesiyle de zamanın geçişiyle silinmiş izleri dile getirerek, harabeleri yalnızca fizikî bir yıkıntı değil, geçmişin ruhunu taşıyan bir sembol hâline

²⁴⁴ عَقَائِلُ ج عَقَائِلُ: Hastalıktan, düşmanlıktan, aşktan vb. sıkıntılardan geriye kalan.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/3030.

²⁴⁵ الشَّجْنُ ج أَشْجَانٌ وَشَجُونٌ: Üzüntü, keder. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2201.

²⁴⁶ Mustâvî, *Dîvânü İmrui'l-Kays*, 159; İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmrui'l-Kays*, 89.

²⁴⁷ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥūli 'ş-Şu'arâ*, 1/61-62.

getirir. İbn Kuteybe, bu tür tasvirlerin Câhiliye şairinin “geçmişle hesaplaşma” çabasının bir sonucu olduğunu ifade eder.²⁴⁸

Zamanın yıkıcı etkisi, ikinci beyitte yer alan “أَتَتْ جَجَّ بَغْدِي عَلَيْهَا” ve “كَحَطَ زُبُّورٌ فِي مَصَاحِفِ رُهْبَانٍ” dizeleriyle daha da derinleştirilmiştir. Ruhbanların ellerinde eskiyip sararan Zebur sayfalarına yapılan teşbih, hem kültürel hem de dinî imgelerle yüklüdür. Zevzenî, bu benzetmenin “mukayeseli estetik” açısından Mu‘allaqât içinde özel bir yere sahip olduğunu belirtir.²⁴⁹ Teşbih-i belîğ türünde olan bu ifade, harabelerin soluklaşmış ve neredeyse okunamaz hâle gelmiş izlerini görünür kılar.

Üçüncü beyitte şairin duygusal çözülüşü belirginleşir: “ذَكَرْتُ بِهَا” ifadesiyle harabeleri görmesi, sevgilinin bizzat varlığını değil, onunla yaşadığı bütün bir hayat sahnesini hatırlatır. Bu hatırlama, şairin gönlünde “فَهَيَّجْتُ عَقَائِلَ سُقْمٍ” biçiminde ifade edilen eski bir yaranın yeniden kanamasına yol açar. عَقَائِلُ, kelimesi ise bir hastalığın geride bıraktığı kalıcı izleri ifade eder. Bu bakımdan şair, ayrılığın gönlünde bıraktığı derin yarayı tıbbi bir metaforla somutlaştırır. Tâhâ Hüseyin, bu benzetmenin İmruülkays’ın psikolojik çözümlemeye yatkın üslubunun delillerinden olduğunu söyler.²⁵⁰

Beyitlerin bütününde, mekân ile duygu arasında kurulan yoğun ilişki dikkat çekicidir. Harabeler, yalnızca bir hatıra mekânı değil şairin duygusal hafızasını uyandıran aktif bir unsurdur. Modern araştırmacılara göre bu tür mekân-merkezli duygu örgüsü, Câhiliye şiirinde bireyin zaman karşısındaki

²⁴⁸ Kuteybe, *eş-Şiir ve ş-Şuarâ*, 73-74.

²⁴⁹ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, 38.

²⁵⁰ Tâhâ Hüseyin, *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, 112-115.

yenilmişliğinin ifadesidir.²⁵¹ İmruülkays sevgilisinin ayrıldığı yerleşim yerinden geriye kalan izleri görünce eski günleri hatırlayarak üzüntüsü depreşmiştir. Bu duygularını etkili bir dille anlatmış ve bu geleneği en zarif ve etkili biçimde işleyerek hem kendi kişisel trajedisini hem de Arap şiir estetiğinin temelini oluşturan hüzn ve hatırlama temasını en üst seviyeye taşımıştır.

2.1.8.1. On Beşinci Şiirinde Sevgiliye Davet

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُجِيلِ لَعَلَّنَا * نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حِذَامٍ²⁵²

*Eğilin/durun canliliğini kaybetmiş/değişmiş kalıntılara belki * (Harabeye dönmüş) Yurda ağlarız. İbni Hizâm'ın ağladığı gibi*²⁵³

İmruülkays arkadaşlarını tesniye siğasında sevgiliden geriye kalan harabelerin önünde eğilmeye ve ağlamaya davet eder. Çünkü şairin sevgilisinin ve kabilesinin yurdundan ayrılmasıyla birlikte ıssız bir yer haline gelmiştir. Yıpranmış ve önceki durumuna göre oldukça değişik bir duruma dönüşmüştür.

2.1.8.2. “قفا / عوجا” İfadeleri

İmruülkays'ın muallakasında üzerinde en çok durulan unsurlarından bir konu da kasidenin ilk kelimesi olan “قفا” emrinin tesniye sigasında gelmesidir. Klasik şâirihler, bu tesniyenin hakikî bir çoğulluğa delâlet etmekten ziyade, Arap

²⁵¹ İbrâhîm Mumâyiz, “Imru’ al-Qays and Byzantium”, Journal of Arabic Literature 36/2 (2005), 135-151.

²⁵² ابن حِذَامٍ: İbni Hizâm Tayy kabilesine mensuptur. İbni Hizâm İmruülkays'ın bu beytinden önce İmruülkays'ın arkadaşlarını önünde eğilmeye ve ağlamaya davet ettiği yeri zikrederek ağlamıştır. Bu yerin dışında İbni Hizâm'ın bu yerin dışında ağladığı veya ağlamayı zikrettiği şiiri veya beyti yoktur. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 114; Muhammed b Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlu's-Şu'arâ*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 33.

²⁵³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 114; el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlu's-Şu'arâ*, 33.

şairinin nesîb bölümünde yerleşmiş bulunan temhîdî (muhatapın zihnini hazırlayıcı) hitap geleneğinin bir sonucu olduğunda birleşirler. Nitekim Zevzenî, bu beyitteki tesniyenin “şairin, ağlama sahnesine (ister gerçek ister hayalî olsun) iki yol arkadaşını çağırarak hüznün manzarasını müşterek bir tecrübe hâline getirme üslûbunun bir yansıması” olduğunu belirtir ve “والمعنى خطابٌ على عادة النساء في استحضر صاحِبَيْنِ تَحْلِيَيْنِ” diyerek bu kullanımı kalpten gelen bir sızlanış ve tasellî arayışı şeklinde yorumlar.²⁵⁴ İbn Kuteybe ise bu kullanım tarzının Arapların şiirdeki icrâ üslubuna dayandığını, şairin yolculuk sırasında genellikle iki kişiyle beraber olduğunun kültürel bir veri olarak kabul edildiğini, ancak beyitte zorunlu olarak fiilî bir ikiliğin aranmasının gereksiz olduğunu ifade eder ona göre bu, “îcâz ve teşhîs maksadıyla çoğul hitabın tercih edilmesi”dir.²⁵⁵ Şercî, Mu‘allaka şerhinde tesniyeyi “hitabı tek muhataptan daha etkili kılan bir üslûp genişliği” şeklinde açıklar şairin iki kişiye seslenmesi, sözün duygusal ağırlığını artıran bir çeşit belâgî takviyedir (تقوية للخطاب) ve hitap mecâzen çoğullaştırılmıştır.²⁵⁶ Modern dönemde Tâhâ Hüseyin, bu tesniye sigasını daha radikal bir okumaya tâbi tutar ve “قفا” formunun şairin gerçek tecrübesinden ziyade, rivayetle şekillenmiş şiir kalıbının bir parçası olduğunu bu tür açılışların câhili şiirinin yeknesak nakil mantığının ürünü olduğunu iddia eder. Ona göre beyitteki tesniye “şairin psikolojik hâlinden değil, Mu‘allaka geleneğinde yerleşmiş edebî formülden” doğmuştur.²⁵⁷ Bazı çağdaş araştırmacılar ise, özellikle edebî söylem analizi ve psikolojik-

²⁵⁴ ez-Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakât, 38-39.

²⁵⁵ Kuteybe, eş-Şiir ve ş-Şuarâ, 73-74.

²⁵⁶ Şercî eş-Şerîf, Şerhu Mu'allagati Imri'l-Kays, ed. thk. Muhakkikîn Heyeti, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 12-13.

²⁵⁷ Hüseyin, Fi'ş-Şi'ril-Câhili, 1977, 112-115.

eleştirel okumalar çerçevesinde, tesniyenin iki temel işleve sahip olduğunu vurgular:

(1) Nesîbde çoklu tanıklık ve duygunun paylaşımı yoluyla sahnenin dramatik yoğunluğunu yükseltmek.

(2) Şairin iç dünyasındaki ben-öteki ikilemini yansıtmak. Nitekim M. S. Mumayiz ve diğer modern şarkiyatçılar, bu tür hitapların “sahneyi kolektifleştiren bir dramatizasyon tekniği” olarak değerlendirilmesi gerektiğini kaydeder.²⁵⁸

Böylece hem klasik şerhler hem de modern çözümlemeler, “فَمَا” emrinin tesniye oluşunun gramerî olmaktan çok poetik bir tercih olduğu sonucunda birleşmektedir.

2.1.9. Av ve Vahşi Hayvan Tasvirleri

Şiirinde ilk “vahşi hayvanları yakalayan” anlamını kullanan İmruülkays’tır. Bu yüzden ona “أَوَّلُ مَنْ قَيَّدَ الْأَوَابِدَ” unvanı verilmiştir.

وَقَدْ أَعْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاهَا²⁵⁹ * بِمُنْجَرِدٍ²⁶⁰ قَيَّدَ الْأَوَابِدَ²⁶¹ هَيْكَل

Henüz sabahın erken vaktinde kuşlar yuvalarındayken *
Vahşi hayvanlara yetişen iri yapılı kısa tüyü safkan bir ata
biner hareket ederim²⁶²

²⁵⁸ M. S. Mumayiz, “İmru’ al-Qays and Byzantium”, 136-138.

²⁵⁹ وَكُنْ، وَكُنْ، وَكُنْ: Kuş yuvası. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 6/4911.

²⁶⁰ جَرْدٌ جَرْدًا الْجَلْدُ: Derinin tülerini yolmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/587.

²⁶¹ الْأَوَابِدُ وَالْأَبْدُ مَذَكَّرَ أَبَدِ الْأُنْثَى أَبَدَةً: Vahşi hayvan. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/4.

²⁶² Cübbâ’î, Nakdû’s-Şi’r fi Munsifâti ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî, 421; İmruu’l-Kays, *Dîvânü İmru’l-Kays*, 19.; Ebû Bekr Muhammed b. Tîb Bakıllânî, *İ‘câzü’l-Kur’ân*, ed. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 106; Musullu Abdullah Hasib, *İmruülkays Kasıde-i Muâllakası’nın Şerhi*, ed. Zehra Gözütok Tamdoğan (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021), 114-115.

İmruülkays henüz kuşlar uyanmadan safkan kısa saçlı ata binerek yollara düşer. Bindığı cüsseli safkan at vahşi hayvanlardan daha hızlıdır.²⁶³ İmruülkays قَيْدُ الْأَوَابِدِ izafet terkiibini ilk defa şiirinde kullanmıştır. Bu terkip hem bedi‘ ve hem de istiare sanatı açısından değerlidir. Bu izafet terkiibini farklı şekillerde diğer şairler kullanarak İmruülkays’ı takip etmişlerdir.

2.1.10. Şairler Arası Ortak Üsluplar

Diğer şairlerin İmruulkas’ı takip ettiğini gösteren benzer terkiplerden bazıları şunlardır: قَيْدُ النَّوَاطِرِ قَيْدُ الْأَحَاظِ قَيْدُ الْكَلَامِ قَيْدُ الْحَدِيثِ gibi.²⁶⁴

Bu şairlerden biri el-Esved b. Ya‘fûr’dur.

مَقْلَصٌ 265 عَتِدَ 266 جَهِيزٌ شَدُهُ 267 * قَيْدُ الْأَوَابِدِ وَالرَّهَانِ

Uzun boylu koşmaya hazır hızlı atlı * Vahşi hayvanların yetişemediği, rekabetin mümkün olmadığı²⁶⁸

Ebû Temmâm’ın benzer kullanımı şöyledir:

لَهَا مَنَظَرٌ قَيْدُ الْأَوَابِدِ لَمْ يَزَلْ * يَرْوَحُ وَ يَغْدُو وَ فِي خَفَارَتِهِ 269 الْحُبِّ

²⁶³ İmruu’l-Kays, *Dîvânu İmru’l-Kays*, 19; Bakıllânî, İ‘câzü’l-Kur’ân, 106-107.

²⁶⁴ Cübbâ’î, Nakdû’s-Şi’r fi Munşifâti ‘Abdülkâdir el-Bağdâdî, 421; Bakıllânî, İ‘câzü’l-Kur’ân, 107.

²⁶⁵ مَقْلَصٌ: Boyu uzun deve. قَلَصَتْ الْأَيْلُ تَقْلِيصًا: Deve yola koyulmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/3721.

²⁶⁶ عَتِدَ: Kuvvetli, bünyesi tam, yerinden hızla fırlayan, koşmaya hazır at. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/2795.

²⁶⁷ جَهِيزٌ الشَّدْ: Hızlı koşan at. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/713.

²⁶⁸ Bakıllânî, İ‘câzü’l-Kur’ân, 107; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/713.

²⁶⁹ أَخْفَرٌ: Şiddetli haya. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/1209.

***O'nun vahşi hayvanları durduracak güzelliği vardır.
Devam eder * Gidip gelmeye, sevgi ile birlikte hayatı da
çoktur²⁷⁰***

Bir başka şairin benzer kullanımı şöyledir:

أَلْحَاطَهُ قَيْدُ عُيُونِ الْوَرَى * فَلَيْسَ طَرْفٌ يَتَعَدَّاهُ

***O'nun bir göz atması insanların gözlerini esir alır da
bırakmaz * Hiçbir göz ondan gözlerini alamaz ve ona bakış
atamaz²⁷¹***

Bir başka şairin benzer kullanımı şöyledir:

* قَيْدَ احْسَنُ عَلَيْهِ الْحَدَقَا *

***Güzelliği gözleri kendine bağlamıştır(Güzelliğinden dolayı
herkes kendine bakakalmış)²⁷²***

2.1.11. Teşbih ve Anlam İlişkisi

2.1.11.1. Yirmi Yedinci Şiirde Teşbih Kullanımı

İmruülkays Câhiliye döneminin en güzel teşbihte bulunan şairidir.²⁷³ Asma'î Ebû 'Amr b. 'Alâ'dan şöyle rivâyet eder: 'Amr b. 'Alâ Zürrumme'ye şöyle bir soru yönelir: "Hangi şair bereketli yağmuru en iyi vafsetmiştir?" Şöyle cevap vermiştir: "İmruülkays" Ebû 'Amr bana İmruülkays'ın aşağıdaki şiirini söylemiştir.²⁷⁴

²⁷⁰ Bakıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân, 107.

²⁷¹ Klasik kaynaklarda beytin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz: Bakıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân, 108.

²⁷² Klasik kaynaklarda beytin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz: Bakıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân, 108.

²⁷³ es-Suyûtî, Şerhu Şevâhi'l-Muğnî, 24.

²⁷⁴ İmruu'l-Kays, Divânu İmru'i'l-Kays, 144.

دِيمَةً هَطَلَاءُ فِيهَا وَطَفٌ²⁷⁵ * طَبَقُ الْأَرْضِ تَحَرَّى وَتَدَّرُ

**Devamlı yağan sağanak yağmuru akıtır * Yerin tabakası
yağmura talip olur da harekete geçer/coşar**

تُخْرِجُ الْوَدَّ إِذَا مَا أَشْجَدَتْ²⁷⁶ * وَتُوَارِيهِ إِذَا مَا تَشْتَكِرُ

**Zuhur eder semanın yağmuru az olduğunda *
Şükrettiğinde yağmuru gizler**

وَتَرَى الضَّبَّ خَفِيفًا مَاهِرًا * ثَانِيًا بُرْتُتُهُ مَا يَنْعَفِرُ²⁷⁷

**Değersiz maharetli bir kertenkele/keler görürsün * İkinci
olarak elleri/pençeleri yere değerek kirilenmez²⁷⁸**

وَتَرَى الشَّجَرَاءَ²⁷⁹ فِي رَيْقِهَا²⁸⁰ * كَرُؤُوسٍ قُطِعَتْ فِيهَا الْحُمْرُ

**Ağaçların çok olduğu yer öncesi ile sağanak yağmura gark
olur * Görünen ağaçların tepeleri sarıklı kesilmiş başlar
gibidir.²⁸¹**

سَاعَةً، ثُمَّ انْتَحَاهَا²⁸² وَابِلٌ * سَاقِطُ الْأَكْنَافِ وَاهٍ مِنْهُمْ

**Bir saatin (devamlı yağan yağmurun) ardından yağan
sağanak yağmur (ağaçlık yere) yönelir * Düşen özlemle ağacı
çok olan yere boşalır²⁸³**

²⁷⁵ الوَطْفَاءُ الدِّيمَةُ السَّحَابُ الْحَيِينَةُ: Bulut yağmuru akıtmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4868.

²⁷⁶ الشَّجْدَةُ: Yağmuru kuvvetli olmama. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2198.

²⁷⁷ دَخَلْتُ الْمَاءَ فَمَا انْعَفَرْتُ قَدَمَايَ: Suya girdim ayaklarım suya değmedi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/3011.

²⁷⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 145.

²⁷⁹ الشَّجَرَاءُ: Ağaçların çokluğu, الْمَشَجَرَةُ: Ağacı çok bitiren yer. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2198.

²⁸⁰ رَيْقُ الْمَطَرِ: İlk yağmurun yağmaya başlaması. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1795.

²⁸¹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 145.

²⁸² انْخَى عَلَيْهِ، انْتَحَى عَلَيْهِ: Yönelmek dayanmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4371.

²⁸³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 145.

رَاحَ تَمْرِيهِ²⁸⁴ الصَّبَا ثُمَّ انْتَحَى * فِيهِ شُوْبُوبٌ²⁸⁵ جَنُوبٍ مُنْفَعِرٍ

**Saba rüzgârı yağmur bulutlarının yağmurunu indirdikten
sonra yönelir * Ağaçlığa yağmurunu bol bol yağdırır güney
yeliyle boşaltarak²⁸⁶**

ثَجَّ حَتَّى صَاقَ عَنْ آذِيهِ * عَرَضُ خَيْمٍ فَجَفَافٍ²⁸⁸ فَيَسُرُّ²⁸⁹

**Selleme yapana kadar akar da vereceği zarar endişelendirir
* Cüfâf ve Yüsr vadilerindeki çadırların olduğu yere²⁹⁰**

قَدَعْدَا يَحْمِلُنِي فِي أَنْفِهِ * لَاحِقُ الْإِطْلَيْنِ²⁹¹ مَحْبُوكٌ²⁹² مُرٌّ²⁹³

**Sabahleyin beni burnunda taşır * Sonrasında sağlam
bünyesi sağlam iple²⁹⁴**

Yağmurdan önce esen kible rüzgârı yağmurun habercisidir. Ancak güney yağmurundan sonra en şiddetli yağmur yağar.²⁹⁵ İmruülkays'ın söz konusu yağmur tasvirlerinde teşbihi kullanma biçimi, onun şiirinde anlam ile tasvir arasında bilinçli bir ayırım

²⁸⁴ مَرَى الشَّيْءِ وَامْتَرَأَهُ: Çıkarmak. Sütünü bırakması için devenin memelerini ovuşturmak. المَرَى: Çıkarmak. الزَّيْخُ تَمْرَى السَّحَابِ: Yağmur yağdığında rüzgâr bulutun yağmurunu çıkardı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4179.

²⁸⁵ شُوْبُوبٌ ج شَائِبٌ: Bir defada yağan sağanak yağmur. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2175.

²⁸⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 145.

²⁸⁷ الثَّجُّ: Su veya yağmurun çok akmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/472.

²⁸⁸ جَفَافٌ: Vadi ismi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/643.

²⁸⁹ يَسُرُّ: Benî Yerbû' yurdunda dahl/yer adı. يَسَارٌ: Yer ismi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4960.

²⁹⁰ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 146.

²⁹¹ الْإِطْلُ وَالْأُطْلُ: İki yanında bulunan kaburgalarının her biri, beli. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/93.

²⁹² المَحْبُوكُ: Bünyesi sağlam. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/758.

²⁹³ المُرُّ وَالْمُرُّ مُرٌّ: İyi bükülmüş sağlam ip. Her iyi bükülmüş ipe/مُرٌّ: denir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4176.

²⁹⁴ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 144-146. es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhi'l-Muğnî*, 24.

²⁹⁵ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 145-146.

kurduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. İmruülkays, bu beyitlerde teşbihi doğrudan bir anlam ikamesi veya sembolik eşitleme aracı olarak değil, anlamın oluşumuna zemin hazırlayan estetik bir tasvir unsuru olarak kullanmıştır. Yağmurun sürekliliği, şiddeti, yön değiştirmesi ve tabiat üzerindeki etkileri, toprağın harekete geçmesi, ağaç tepelerinin kesilmiş başlara benzetilmesi ya da kertenkelelerin çamura bulaşmadan süratle ilerlemesi gibi somut sahneler üzerinden aktarılmakta, ancak bu sahneler herhangi bir soyut kavramla zorunlu biçimde özdeşleştirilmemektedir. Böylece teşbih, anlamı doğrudan yüklenmek yerine, okurun zihninde anlamın tedricî olarak teşekkül etmesine imkân veren bağımsız bir tasvir alanı kurmaktadır. Bu yaklaşım, teşbihi açıklayıcı veya didaktik bir araç olmaktan çıkararak estetik bir işlevle sınırlandırmakta ve anlamı tasvirin içinde eritmeyip ondan sonra ve onun üzerinden doğan bir sonuç hâline getirmektedir. Dolayısıyla İmruülkays'ın bu şiirlerinde teşbih, manayı belirleyen değil, manaya giden yolu açan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da onun Câhiliye şiiri içinde teşbih ile anlamı metodik biçimde birbirinden ayırabilen seçkin bir şiir anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

2.1.11.2. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Teşbih ve Anlam

İmruülkays babasından devraldığı saltanatına göz diken Sa'lebe b. Mâlik'le yaptığı taht mücadelesinden zaferle çıkmasının ardından haleti ruhiyesinin verdiği mutluluk hisleriyle söylediği şiirinde de teşbih ile anlamı birbirinden ayırmasına örnekler vardır:

وَقَدْ أَغْتَدَى وَمَعِيَ الْقَانِصَانُ * وَكُلُّ بَرَبَاءٍ مُّقْتَفِرٌ

**Öğle yemeği yemişti beraberimde iki avcı (avcı adam ve atı)
vardı * Her biri bir yerde gözetleme yerinde (vahşi hayvan) izi
sürer²⁹⁶**

فَيُذِرْكُنَا فَعَمَّ دَاجِنٌ * سَمِيعٌ بَصِيرٌ طَلُوبٌ نَكِرٌ

**Bize yetişiyor (ava) tamahkar ve (ava) ehil olan (tazı) *
Duyum aldığında (kulakları) yanılmaz, vukûfiyetine (gözler)
ulaşamaz, istediğini elde eder, avını tanır.²⁹⁷**

أَلَمْنُ الصُّرُوسُ جَنِي الصَّلُوعِ * تَبُوعٌ طَلُوبٌ نَشِيطٌ أَشْرٌ

**Köpeğin azı dişleri birbirine bitişiktir, kaburgaları eğridir *
peşine düşer, avını avlar, hareketlidir, zindedir²⁹⁸**

فَأَنْشَبَ أَطْفَارَهُ فِي النَّسَا * فَقُلْتُ: هُبِلْتُ أَلَا تَنْتَصِرُ!

**Pençelerini geçirir avının kalçasından ayağa uzanan
damarına * Dedim ki: Elinden kurtuldu! Avı kaçırdın mı?²⁹⁹**

فَكَرَّ إِلَيْهِ بِمِيزَاتِهِ * كَمَا خَلَّ ظَهَرَ اللِّسَانِ الْمُجِرِّ

**Av (savunma silahıyla) boynuzlarıyla saldırır * (Sütten
kesilmiş deve veya inek yavrusu) Sütü emdiği dil üstünden
yarıldığı gibi³⁰⁰**

فَظَلَّ يُرْنَحُ فِي غَيْطَلٍ³⁰¹ * كَمَا يَسْتَدِيرُ الْحِمَارُ النَّعْرَ

**(Köpek veya avcının binit) Gaytal ağacının (birbirine
geçmiş kıvrımları) gibi yalpalamaya başlar * Burnuna at
sineği giren eşek gibi (düşe yazması)³⁰²**

²⁹⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 160.

²⁹⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 161.

²⁹⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 161.

²⁹⁹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 161.

³⁰⁰ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 162.

³⁰¹ الْغَيْطَلُ وَالْفَيْطَلَةُ: Dalları birbirine sarmaşık gibi dolanmış dalları eğri büğrü olan ağaçların bulunduğu yer. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3272.

³⁰² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 162.

İmruülkays'ın babasından devraldığı saltanat üzerinde hak iddia eden Sa'lebe b. Mâlik'e karşı giriştiği taht mücadelesinden zaferle çıkmasının ardından söylediği bu av tasvirli beyitler, onun şiirinde teşbih ile anlamı bilinçli biçimde birbirinden ayırma yönteminin olgun bir örneğini teşkil etmektedir. İmruülkays, söz konusu şiirde siyasî zaferin doğurduğu sevinç, gurur ve özgüven gibi psikolojik anlamları doğrudan dile getirmek yerine, bunları av sahnesi etrafında örülen dinamik tasvirlerin arkasına yerleştirmektedir. Av köpeğinin keskin duyuları, çevikliği, saldırı anındaki hamlesi ve avın savunmaya geçişi, yalpalaması ve nihai çözülüşü, birbirini izleyen teşbihlerle son derece canlı biçimde resmedilmekte, ancak bu sahneler herhangi bir siyasî veya sembolik anlamla açıkça özdeşleştirilmemektedir. Böylece teşbih, hükümdarlık zaferini sembolik ya da örtük bir anlatıma dönüştürmeden, yalnızca o sahneyi canlandıran ve tasviri güçlendiren bağımsız bir anlatım alanı olarak kurulmaktadır. İktidar mücadelesinde üstün gelmiş bir hükümdarın hâleti ruhiyesi, doğrudan anlatım yerine bu sahnelerin çağrışım gücüne bırakılmaktadır. Avın boynuzlarıyla karşı saldırıya geçmesi veya yalpalayan hareketlerinin eşeğe benzetilmesi gibi teşbihler, anlamı açıklamak yahut öğretmek amacıyla değil, sahnenin duysal yoğunluğunu artırmak için kullanılmakta olup, siyasî başarı ve hâkimiyet fikrine bu tasvirlerin arkasından kendiliğinden ulaşmaktadır. Bu yönüyle beyitler, İmruülkays'ın teşbihi mananın taşıyıcısı değil, mananın doğmasına imkân veren estetik bir araç olarak kullandığını anlamı tasvirle özdeşleştirmeyip ondan bilinçli biçimde ayıran muhafazakâr ve derinlikli bir şiir anlayışına sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

2.1.12. Akıcı Şiir Dili

2.1.12.1. Muallaka Örneği

İmruülkays muallakasının 63. Beytinde vermek istediği anlamı sözü dolaştırmadan ilgi çekici ve özgün kelimelerle şöyle aktarmıştır:

فَطَلَّ طُهَاءُ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنِ مُنْضَجٍ * صَفِيفٌ³⁰³ شَوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ³⁰⁴

Eti pişirenler dilimleyerek taşın üzerinde yenmeye uygun kızarmakla * veya kazanda aceleyle pişirme arasında pişirmeye devam ederler³⁰⁵

İmruülkays'ın Mu'allakasının 63. beyti, onun şiirsel ifadede akıcı, yoğun ve doğrudan bir dil kullanma hususundaki ustalığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Şair bu beyitte vermek istediği anlamı dolaylı anlatımlara başvurmadan, gündelik hayattan alınmış fakat seçkin ve özgün kelimelerle kurduğu canlı bir sahne üzerinden aktarır. Etin pişirilme sürecini “taş üzerinde kızartma” ile “kazanda aceleyle pişirme” arasında gidip gelen bir hareket hâlinde sunması, anlatımı gereksiz ayrıntılara boğmadan okurun zihninde somut ve dinamik bir tasvir meydana getirir. Bu tasvir, ne uzun betimlemelere ne de açıklayıcı cümlelere ihtiyaç duyar kullanılan fiillerin canlılığı ve kelimelerin yerindeliği sayesinde anlam, doğrudan ve kesintisiz biçimde aktarılır. Böylece İmruülkays, şiirsel ifadede lafzı uzatmadan, akışı bozmadan ve sözü dolaştırmadan manayı etkili biçimde iletmeyi başarmakta bu yönüyle Câhiliye şiirinde hem dilin akıcılığı hem de anlatım pratikliği ve kolaylığı bakımından seçkin bir üslup ortaya koymaktadır.

³⁰³ صَفِيفٌ يَصْفُ صَفًا صَفِيفٌ: Eti enli enli dilimlemeyerek kaynatıp çıkarmaktır. Şiirdeki kullanımı ise eti taşın üzerine koyup kızartmak. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2462.

³⁰⁴ عَجَلْتُ اللَّحْمَ: Alele acele eti pişirdim.bk İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2822.

³⁰⁵ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 22; Yahyâ Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh* ('Ammân: Dâru Mecdelâvî, 2013), 183; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2463.

İmruülkays yine muallakasının 10. ve 11. Beytlerinde akıcı bir üslup ile şöyle söylemiştir:

وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَدَارِيِّ * فَيَا عَجَبًا مِنْ رَحْلِهَا الْمُتَحَمِّلِ

***Bakireler için devemi kestiğim gün * yolcunun eşyalarını
yüklenmesi ne kadar şaşılacak şeydir.***

فَطَلَّ الْعَدَارِيُّ يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا * وَشَحْمِ كَهْدَابٍ³⁰⁶ الدِّمَقْسِ³⁰⁷ الْمَقْتَلِ

***Bakireler devenin etine atılıyorlar * Ve iç yağına.
Bükülmüş ipek ipinden dokunmuş ibrişim kumaşı gibi
bembeyaz³⁰⁸***

İmruülkays yukarıdaki beyitlerinde, şiirsel ifadede akıcı, canlı ve kesintisiz bir dil kurma konusundaki maharetini belirgin biçimde yansıtmaktadır. Şair, bakireler için devesini kestiği günü anlatırken, olayı soyut bir övgü yahut açıklayıcı bir söyleme başvurmadan, ardı ardına dizilen somut ve hareketli sahneler üzerinden aktarır devenin kesilişi, etrafında toplanan genç kızların ete uzanışı ve iç yağının parlaklığı, anlatımın doğal akışı içinde birbirine eklemlenir. Özellikle iç yağının “bükülmüş ipek ipliğinden dokunmuş ibrişim kumaşı”na benzetilmesi, anlamı durduran ya da sözü ağırlaştıran bir teşbih olmaktan ziyade, tasviri hızlandıran ve sahnenin görselliğini yoğunlaştıran bir işlev üstlenir. Bu beyitlerde dil, açıklama ihtiyacı duymadan kendiliğinden ilerlemekte fiillerin sürekliliği ve kelimelerin seçkinliği sayesinde okur, sahnenin içine doğrudan çekilmektedir. Böylece İmruülkays, şiirsel anlatımda lafzı uzatmadan, anlamı kesintiye uğratmadan ve ifadeyi yormadan

³⁰⁶ هُدْبُ الثَّوْبِ : Hurma yaprağı, هُدْبُ الثَّوْبِ : Elbisenin püskülü, fırfırı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4629.

³⁰⁷ أَدْمَقْسٌ، وَالْبَقَاسُ وَالْبَدَقْسُ : İbrişim, beyaz ipek kumaş. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*; 2/1424.

³⁰⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'i'l-Kays*, 11; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 183.

aktarmayı başarmakta bu yönüyle Mu'allakasında akıcı dil kullanımı ile tasvir gücünü dengeli biçimde birleştiren muhafazakâr ve olgun bir üslup ortaya koymaktadır.

2.1.12.2. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Akıcı Dil

تَرُوحُ من الحَيِّ أم تبتكرُ * وماذا عَيْبُكَ بَأْنُ تَنْتَظِرُ!

*Kabile içinde akşamcı mısın? yoksa erkenci misin? **
Bekleseydin sana ne zarar verebilirdi? (İncilerin mi
dökülürdü?)³⁰⁹

أَمْحُ³¹⁰ خِيَامَهُمْ أَمْ عَشْرُ³¹¹ * أَمِ الْقَلْبُ فِي إِتْرِهِمْ مُنْخَدِرُ³¹²

*Çadırları merah ağacı mı? Yoksa uşar ağacından mı? **
Yoksa onların ardından kopup gelen özün müdür?³¹³

Merah ağacı, yapısı itibarıyla gevrek bir ağaç olup çakmak taşı yapımında ve özellikle yazlık çadırların inşasında kullanılırdı. Bu ağaçtan yapılan çadırlar, ekvatorial bölgelerde yetişen çalılarla örtülerek mesken hâline getirilir, sonbahar ve kış mevsimlerinin gelmesiyle birlikte ise terk edilirdi. Merah ağacı Necid bölgesinde yetişirken, uşar ağacı el-Ğavr'da yaygındır. İmruülkays, şiirinde yer adlarını doğrudan zikretmek yerine, bu bölgelerde yetişen ve özellikle yazlık çadır yapımında kullanılan ağaçların isimlerini anmayı tercih eder. Bu bağlamda şair, onların Necid'den mi yoksa Ğavr'dan mı geldiklerini, yahut bu bölgelere sonradan mı yerleştiklerini sorgular. Sayfiye alanlarından göç edip

³⁰⁹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 154.

³¹⁰ el-Merhu (المرخ) müfredi "merhatün (مرخة): Dikenli, orta boylu, zayıf gövdeli, çalığıllardan çöl bitkisidir. Bu ağaçtan çakmak taşı ve çadır yapımında kullanılır. Yaz sıcağında kalın dalları dikilerek, otsu kısımları yayla evleri gibi olarak da kullanılmaktadır. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 155.

³¹¹ الْعَشْرُ: Pamuk gibi kavı olan ve zamp yapılan bir tür ağaç. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2955.

³¹² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 154.

³¹³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 154.

gitmelerinin ardından ise, yalnızca insanların değil, adeta kendi özünün ve benliğinin de kendisinden kopup ayrıldığını derin bir içsel duyarlılıkla hissettiğini ifade eder.³¹⁴

وَفِيْمَنْ أَقَامَ مِنَ الْحَيِّ هُرْ * أَمِ الطَّاعِنُونَ بِهَا فِي الشُّطْرِ! ³¹⁵

*Kim bölge de oturuyor ‘Amiriyyeli kız mı? * Yoksa göçü
yüklenip gidenlerle uzağa mı gitti?*

2.1.13. Duyusal Tasvirler

2.1.13.1. Muallakada Kadın Güzelliğinin Tasviri

Câhiliye şiirinde, İmruülkays sevgiliyi hissedilebilir varlıklara benzetmede üslubu en iyi biçiminde kullanan şairlelerden biridir. Şair, kadının güzelliğini doğrudan teşhir etmek yerine, onu korunmuş bir mekân, erişilmez bir beyazlık ve sabırla yaşanan bir haz üzerinden temsil ederek, hem estetik derinlik hem de sembolik yoğunluk üretmektedir. Buna mukabil duyguları dışsal bir tasvir yapmıştır.³¹⁶

2.3.13.2. Muallakada Yirmi İkinci Beyit: Güzellik Tasviri

وَبَيْضَةِ خَدْرٍ لَا يُرَامُ خَبَاؤُهَا * تَمَتَّعْتُ مِنْ هَتَبٍ بِهَا غَيْرُ مُعْجَلٍ

*Dokunulmamış bir mahfede saklanan, ulaşılmaması mümkün
olmayan bir beyazlık * Sahibiyle özlem ve iştiağ içinde,
acele etmeksizin zevk aldım.*

Bu beyitte “بَيْضَةِ خَدْرٍ” terkihi, kelimenin lugavî çağrışımlarını (beyazlık, saflık, korunmuşluk) muhafaza edecek şekilde

³¹⁴ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 155.

³¹⁵ مِنْزَلٌ شَطِيرٌ وَبَلَدٌ شَطِيرٌ وَحَيٌّ شَطِيرٌ: Uzak ev, uzak şehir, uzak mahalle. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2263.

³¹⁶ Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187.

“dokunulmamış, korunmuş beyazlık” anlamında, “لَا يُرَامُ خَبَاؤُهَا” ifadesi ise hem fizikî erişilmezliği hem de toplumsal/ahlâkî muhafazayı ima eden bir yapı olarak tercümeyle yansıtılmıştır. Bu yönüyle beyit, Câhiliye şiirinde somutlaştırmanın yalnızca bedensel değil, kültürel ve duygusal boyutlarıyla da işlediğini açık biçimde göstermektedir.³¹⁷

- İmruülkays bu beyitte sevgilinin güzelliğini doğrudan tasvir etmek yerine, hissedilebilir ve somut bir varlık alanı üzerinden inşa etmektedir. Şairin tercih ettiği “بَيْضَةُ خَدَرٍ” benzetmesi, Câhiliye şiirinde sıkça karşılaşılan sıradan bir teşbih değildir bilakis kadının hem bedensel güzelliğini hem de toplumsal konumunu aynı imge içinde birleştiren yoğun bir semboldür. Manaları canlandırma ve somutlaştırmak için görünür alemde hissedilebilir örnekendirme yapmıştır. Sevgi, vefa gibi soyut kavramları ve duyguları tasvirde genel bir tasvir yapmıştır. İmruülkays sevgilisini hissedilebilir bir şekilde tasvir etmiştir.
- “Beyza” (yumurta/beyazlık) kelimesi Arap şiirinde saflık, parlaklık ve bozulmamışlık çağrışımlarına sahiptir. Bunun “خَدَرٍ” (mahfe, iç oda) ile izafe edilmesi, bu beyazlığın dış dünyaya kapalı, korunmuş ve başkalarının bakışına kapatılmış olduğunu vurgular. Böylece sevgilinin güzelliği, sıradan bir estetik unsur olmaktan çıkarak erişilmezlik ve mahremiyetle kuşatılmış bir değer hâline gelir.

³¹⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 13; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187.

- Dikkat çekici olan husus, İmrûl-kays'ın bedeni doğrudan teşhir etmekten kaçınmasıdır. Şair, sevgiliyi somutlaştırırken fizikî ayrıntıya değil, mekânsal ve kültürel bir çerçeveye başvurur. Bu yönüyle beyit, Câhiliye şiirinde kadın tasvirinin her zaman kaba bir tensellik üzerinden yürütülmediğini aksine kimi zaman örtük, sembolik ve estetik bir dil benimsendiğini göstermektedir.
- Beytin ikinci mısrasında yer alan “مَمْتَعْتُ ... غَيْرُ مُعْجَلٍ” ifadesi ise, şairin yaşadığı haz ve yakınlığın aceleci hoyrat ya da saldırgan bir tutumla değil, bilakis kontrollü ve zamana yayılmış bir tecrübe olarak sunulduğunu ortaya koyar. Buradaki “lehf” (iştihak, derin özlem) kelimesi, duygunun bedensel olandan ziyade içsel ve ruhî bir yoğunluğa sahip olduğunu ima eder.

2.3.13.3. Otuz Birinci Beyitte Gerdan Teşbihi

مُفَهِّفَةٌ³¹⁸ بَيْضَاءُ غَيْرُ مُفَاصَةٍ * تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجْنَجِلِ³¹⁹

*Narin yapılı beyaz (tenlidir) ölçüsüz ve iri değildir. * Göğüs kemikleri ise cilalanmış ayna gibi pürüzsüzdür.*³²⁰

Bu tercümede “مُفَهِّفَةٌ” kelimesi “ince, zarif, narin yapılı” anlamında “غَيْرُ مُفَاصَةٍ” ise bedensel ölçünün aşılmadığını, dolgunluğun taşkınlığa dönüşmediğini ifade edecek şekilde karşılanmıştır. “السَّجْنَجِلِ” kelimesi ise Arap şiir geleneğinde

³¹⁸ الْمُفَهِّفَةُ الصَّرْنَةُ: Ufak et. Bkz. İmrûu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 15.

³¹⁹ السَّجْنَجِلِ: Rumca bir kelimedir. Ayna anlamındadır. Bkz. İmrûu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 15.

³²⁰ İmrûu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 13-15; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187.

parlaklığı ve düzgünlüğüyle bilinen cilalı ayna anlamıyla muhafaza edilmiştir. Bu beyit, İmru'lkays'ın kadın tasvirinde zarafet, ölçü ve parlaklık kavramlarını merkeze alan estetik bir dil kullandığını göstermektedir. Güzellik burada ne aşırı dolgunlukla ne de çıplak tensellikle tanımlanır aksine denge içinde şekillenmiş, pürüzsüz ve gözle algılanan bir estetik bütünlük olarak sunulur. Bu yönüyle beyit, Câhiliye şiirinde kadın tasvirinin yalnızca bedensel değil, aynı zamanda sanatsal ve belâğî bir inşa olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.³²¹ Bu beyit, İmru'lkays'ın kadın güzelliğini tasvir ederken ölçü, denge ve estetik uyum esasına dayalı bir söylem geliştirdiğini açık biçimde ortaya koyar. Şair, sevgilinin bedenini parça parça ve teşhirci bir bakışla değil genel silüet ve yüzey niteliği üzerinden tasvir etmektedir.³²²

- “مُفَهَّهٌ” sıfatı, yalnızca fizikî inceliği değil, aynı zamanda zarafet ve letafet fikrini çağrıştırır. Bu bağlamda kadın bedeni, kaba bir maddesellikten arındırılarak estetik bir form hâline getirilir.³²³ Ardından gelen “غَيْرُ مُفَاصَّةٍ” ifadesi, Câhiliye şiirinde zaman zaman görülen aşırı dolgunluk övgüsünden bilinçli bir uzaklaşmayı temsil eder. Şair burada güzelliği ifrat değil itidal ekseninde tanımlar.³²⁴
- Beytin ikinci mısrasında yer alan teşbih ise son derece dikkat çekicidir:

“تَرَائِبُهَا مَصْفُوءَةٌ كَالسَّجْنَجْلِ” “Terâib” kelimesi, göğüslerin üst kısmını ve köprücük kemikleri çevresini ifade

³²¹ ez-Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakât, 41-42.

³²² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Aşru'l-Câhilî*, 213-214.

³²³ Şerîf eş-Şercî, Şerhu Mu'allakati Imri'l-Kays (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 96.

³²⁴ Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ, 73-74.

eder. Şairin bu bölgeyi “cılalı ayna”ya benzetmesi, yalnızca beyazlığı değil pürüzsüzlük, berraklık ve ışık yansıtma özelliğini de öne çıkarır. Böylece güzellik, dokunsal bir tensellikten ziyade görsel bir parlaklık ve estetik yüzey olarak inşa edilir.³²⁵

Bu teşbih aynı zamanda şairin somutlaştırma tekniğini gösterir: Soyut bir güzellik algısı, herkesin zihninde canlanabilecek maddî bir nesne (ayna) aracılığıyla görünür hâle getirilir. Ancak bu somutlaştırma, bedeni nesneleştiren kaba bir anlatıma değil sanatsal bir yüceltişe hizmet eder. Kendisinden sonra gelen şairlerde de aynı üslup görülmektedir. Örnek olarak Ru’be b. el-Accâc (ö. 145/762) bir şiirinde şöyle demektedir:³²⁶

لَقَدْ أَتَى فِي رَمَضَانَ الْمَاضِي جَارِيَةً فِي دَرْعِهَا الْقُصْفَاضِ

Geçen Ramazan’da gelmişti Geniş elbisesiyle bir genç kız

تُقَطِّعُ الْحَدِيثَ بِالْإِيمَاضِ أَبْيَضُ مِنْ أُخْتِ بَنِي إِبَاضِ

Parlaklığıyla sözü bitirir Benî İbâz’ın kız kardeşinden de beyaz

يَا لَيْتَنِي مِثْلَكَ فِي الْبَيَاضِ مِثْلَ الْغَزَالِ زَيْنَ بِالْحَضَاضِ

Beyazlıkta ah keşke senin gibi olsaydım Mücevherle süslü bir ceylan gibi

2.3.13.4. Otuz Üçüncü Beyitte Bakış Teşbihi

³²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1990), “trb” md., 1/230.

³²⁶ Ru’be b. el-‘Accâc, *Dîvânü Ru’be b. el-‘Accâc*, ed. Wilhelm Ahlwardt (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 2008), 176; Mustafa Toprak, *Ru’be b. el-‘Accâc ve Dîvân’ının İncelenmesi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2024), 91.

تَصَدُّ وَتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ³²⁷ وَتَتَّقِي * بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَةٍ³²⁸ مُطْفِلٍ

**Bazen yüz çevirir bazen de yumuşak ve uzun yanaklarını
gösterir * Kimi vakit kendini sakınır Vecra vadisinin yavrulu
vahşi hayvanına özgü bir bakışla bakar.**³²⁹

Bu tercümede “تَصَدُّ وَتُبْدِي” fiillerinin zıtlığı (kaçınma–gösterme), “أَسِيلٍ” kelimesinin klasik şiirde kazandığı “pürüzsüz, uzun ve yumuşak yanak” anlamı ve “نَاطِرَةٍ” kelimesinin bakış merkezli bir tasvir oluşturması özellikle muhafaza edilmiştir.

- Genel olarak bu beyit, İmruülkays’ın kadın tasvirinde zıtlıklar, hareket ve psikolojik derinlik üzerinden ilerleyen bir estetik anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Güzellik burada yalnızca yüz ve bedenle sınırlı değildir bakış, tavır ve mesafe unsurlarıyla birlikte şiirde anlamın kelime seçimi, imge düzeni, ses, ritim, tekrar, karşıtlık ve söyleyiş biçimleri aracılığıyla örgütlenmiş bütüncül bir yapı hâlinde sunulmaktadır.
- Bu beyit, İmruülkays’ın kadın tasvirinde yalnızca fizikî güzelliği değil, davranışsal ve psikolojik derinliği de yansıtan nadir örneklerden biridir. Şair burada sevgiliyi statik bir güzellik nesnesi olarak

³²⁷ خَدَّ أَسِيلٍ: Pürüzsüz, yumuşak, uzun yanaklar. الأَسِيلُ: yumuşak ve düz. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/81.

³²⁸ وَجَرَةٌ: Mekke ile Basra arasında bir vadi adıdır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/4771.

³²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/4771; İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'i'l-Kays*, 13; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187.

değil hareket hâlinde, değişken ve irade sahibi bir varlık olarak sunar.³³⁰

- Beytin ilk kısmında yer alan “تَصَدُّ وَتُبْدِي” terkibi, bilinçli bir karşıtlık üzerine kuruludur. Bu karşıtlık, sevgilinin hem mesafeli hem de davetkâr olabilen tavrını aynı anda ifade eder. Böylece güzellik, sürekli açık ve erişilebilir bir nitelik olmaktan çıkar naz, mesafe ve seçicilik ile çevrelenmiş bir değere dönüşür. Câhiliye şiirinde bu tür bir tasvir, kadının pasif değil, aksine ilişkinin yönünü belirleyen özne olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.
- “أَسِيل” sıfatı, Arap şiir geleneğinde yanakların pürüzsüzlüğünü ve zarif uzanışını ifade eder. Ancak şair, bu bedensel özelliği doğrudan teşhir etmek yerine, onu “bazen gösterilen, bazen gizlenen” bir unsur hâline getirerek estetik gerilimi artırır. Böylece tasvir, yalnızca gözle algılanan bir güzellik olmaktan çıkar bekleyiş ve arzu duygusunu besleyen bir yapıya kavuşur.³³¹
- İmruülkays’ın beytin ikinci mısrasında yer alan “بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلٍ” teşbihi ise son derece dikkat çekicidir. Vecra vadisinin yavrulu vahşi hayvanına yaptığı bu benzetme, bakışın hem tedirginlik hem de koruyuculuk taşıdığını ima eder.³³² Yavrulu hayvan bir yandan ürkek ve temkinli iken diğer yandan da son derece dikkatli ve adeta tetiktedir. Şair bu benzetmeyle sevgilinin bakışını, sıradan bir güzellik

³³⁰ ez-Zevzenî, Şerhu’l-Mu‘allakât, 44-45.

³³¹ Şerif eş-Şercî, Şerhu Mu‘allakati Imri’l-Kays, 101.

³³² Şevki Dayf, Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Aşru’l-Câhili, 215-216.

unsuru olmaktan çıkarıp içgüdüsel, canlı ve derin bir anlam alanına taşır ve sevgilisinin davranışlarının (civvelerinin) yabani hayvanı tuzağa çekecek kadar etkili olduğunu belirtir.³³³

2.3.13.5. Otuz Dördüncü Beyitte Gerdan Teşbihi

وَجِيدٌ كَجِيدِ الرِّئَمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ * إِذَا هِيَ نَصَتْهُ وَلَا بِمَعْطَلٍ

Boynu ceylan boynu gibidir. Çirkin değildir * Boynunu kaldırıp gösterdiğinde eğrilik yoktur³³⁴

Bu beyitte, İmruülkays'ın kadın tasvirinde yalnızca fizikî özellikleri sıralamadığını bilakis doğal güzellik, ölçü ve hareket uyumu üzerine kurulu bir poetik yapı inşa ettiğini göstermektedir. Ceylan teşbihi, bu poetik yapının merkezinde yer alan tabiat insan benzerliğinin en zarif örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.³³⁵

- Bu beyitte جِيد kelimesi “boyun” değil, özellikle zarafetle ilişkilendirilen gerdan olarak karşılanmıştır ve لَيْسَ بِفَاحِشٍ ifadesi, “ölçüyü aşan, göze batan bir kusurdan uzak” anlamında, وَلَا بِمَعْطَلٍ terkihi ise “sarkık, gevşek yahut

³³³ Kuteybe, *eş-Şiir ve 'ş-Şuarâ*, 75-76.

³³⁴ İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'î'l-Kays*, 16; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh*, 188.

³³⁵ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allaqât*, 46-47.

estetik bütünlüğü bozan bir hâl taşımamak” şeklinde yorumlanmıştır.³³⁶

- Bu beyit, İmruülkays’ın kadın güzelliğini tasvir ederken ölçü (itidal) ve doğal zarafet ilkesini merkeze aldığını gösteren tipik örneklerden biridir. Şair, sevgilinin gerdanını “ceylanın gerdanı”na benzeterek Câhiliye şiirinde son derece köklü ve yerleşik bir estetik imgeyi kullanır.³³⁷ Ceylan, Arap şiirinde yalnızca güzelliğin değil incelik, çeviklik ve tabii ahengin de sembolüdür.³³⁸
- Teşbihin dikkat çekici yönü, gerdanın uzunluğunun veya inceliğinin tek başına övülmemesidir. “ليس بفاحش” kaydıyla şair, güzelliği aşırılıktan bilinçli biçimde ayırır. Bu, Câhiliye şiirinde sıkça görülen “ifrat-itidal dengesi” anlayışının açık bir yansımasıdır. Güzellik, ancak ölçülü olduğunda estetik bir değer kazanır.
- Beytin ikinci mısrasında yer alan “إذا هي نصته” ifadesi, gerdanın hareket hâlinde tasvir edildiğini gösterir. Sevgili boynunu kaldırdığında, bu hareket estetik bütünlüğü bozmaz aksine zarafeti daha belirgin kılar. “ولا بمعطل” kaydı ise gerdanın ne gevşek ne de sarkık olduğunu vurgulayarak tasviri tamamlar. Böylece güzellik, statik bir beden parçası olmaktan çıkar hareketle uyumlu, canlı ve dengeli bir form kazanır.³³⁹

2.3.13.6. Otuz Beşinci Beyitte Saç Teşbihi

³³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “جيد” md., 3/134-135.

³³⁷ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-‘Arabî: el-‘Aşru'l-Câhili*, 217-218.

³³⁸ Şerîf eş-Şercî, *Şerhu Mu‘allakati Imri'l-Kays*, 104-105.

³³⁹ Kuteybe, *eş-Şiir ve ‘ş-Şuarâ*, 76-77.

وَفَرْعٌ³⁴⁰ يُغَيِّى لَمَتْنِ أَسْوَدَ فَاحِمٍ * أَثِيثٌ³⁴¹ كَقِنُو النَّخْلَةِ³⁴² الْمُتَعَنِّكِلِ³⁴³

***Simsiyah saçları sırtını örter * Birbirine geçmiş dalları
hurma salkımlarıyla dolu hurma gibidir³⁴⁴***

İmruülkays'ın Mu'allaka'sının nesib bölümünde yer almakta olup saç tasvirine dair en ayrıntılı örneklerden biridir.³⁴⁵ Bu beyitte, فَرْع kelimesi klasik şiir geleneğine uygun biçimde "saç" olarak, يُغَيِّى ifadesi "sırtı tamamen örtmek" anlamında, أَثِيث kelimesi ise "gür, sık, bol telli" şeklinde, قِنُو النَّخْلَةِ الْمُتَعَنِّكِلِ terkihi, dalları birbirine girmiş, salkımları iç içe duran hurma ağacı imgesini muhafaza edecek biçimde tercümeyle yansıtılmıştır.³⁴⁶ İmruülkays'ın, sevgilinin saçlarını tasvir ederken renk, yoğunluk ve tabiat imgesini bir araya getirdiğini göstermektedir. Saç, burada yalnızca fizikî bir unsur değil doğallık, bereket ve estetik bütünlük taşıyan poetik bir sembol hâline gelmektedir.³⁴⁷

- Bu beyit, İmruülkays'ın kadın tasvirinde saçı bağımsız bir güzellik unsuru olarak ele aldığı en belirgin örneklerden biridir. Şair, sevgilinin saçlarını yalnızca renk ve uzunluk üzerinden değil yoğunluk, hareket ve doğallık nitelikleriyle birlikte tasvir eder.

³⁴⁰ فَرْعٌ يَفْرَعُ فَرْعًا وَافْرَعٌ: Düz saçlı adam. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3394.

³⁴¹ أَثِيثٌ أَثَاتٌ: Birbirine girmiş bitki. Bu ifade ile saçların dağınık ve birbirine girmesi tasviri yapılır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/24.

³⁴² قِنُو النَّخْلَةِ: Hurmanın salkımı veya dalları. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2808.

³⁴³ الْمُتَعَنِّكِلِ: Dalları çok. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2808.

³⁴⁴ İmruu'l-Kays, *Divânu İmrui'l-Kays*, 16; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/24; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187.

³⁴⁵ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, 48-49.

³⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "فَرْع" md., 8/235-236.

³⁴⁷ Kuteybe, *eş-Şiir ve ş-Şuarâ*, 78-79.

- Beytin ilk mısrasında yer alan “يُعَشِّي الْمَتْنَ” ifadesi, saçın uzunluğunu vurgulamakla birlikte, asıl olarak örtücülük ve kuşatıcılık anlamını öne çıkarır. Saç, beden bir parçası olmaktan çıkarak sevgilinin sırtını adeta bir örtü gibi saran estetik bir unsura dönüşür. “أَسْوَدَ فَاحِمٍ” terkihi ise yalnızca siyahlığı değil, derin ve yoğun bir karalığı ifade eder bu da Câhiliye şiirinde saç güzelliğinin temel ölçütlerinden biridir.
- İkinci mısradaki kullanılan teşbih, beytin poetik merkezini oluşturur. Saçın, *hurma salkımı taşıyan, dalları birbirine girmiş hurma ağacına* benzetilmesi, hem gürlük hem de doğal karmaşıklık fikrini birlikte taşır. Hurma ağacı, Arap kültüründe bereket, süreklilik ve canlılıkla ilişkilendirilen bir unsurdur. Bu benzetmeyle şair, sevgilinin saçlarını cansız bir nesneye değil hayat dolu, tabii ve üretken bir varlığa benzetmiş olur.³⁴⁸
- Dikkat çekici olan husus, bu teşbihin aşırı süsleme içermemesidir. Saç ne yapay biçimde düzenlenmiş ne de abartılı bir estetikle sunulmuştur. Aksine, doğal hâliyle güzel olan bir gürlük vurgulanır. Bu durum, İmru'lkays'ın kadın tasvirinde sıkça görülen tabiatla uyumlu güzellik anlayışının bir yansımasıdır.³⁴⁹

2.3.13.7. Otuz Yedinci Beyitte Kol Teşbihi

وَكَشَحَ 350 لَطِيفِ كَالْجَدِيلِ 351 مُحْصَرٍ * وَسَاقِ كَأَنْبُوبِ السَّقِيِّ الْمَدْلِيلِ

³⁴⁸ Şerîf eş-Şercî, Şerhu Mu‘allakati Imri’l-Kays, 108-109.

³⁴⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Aşru’l-Câhili*, 219-220.

³⁵⁰ كَشَحَ مُحْصَرٍ: İnce bel. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/1171.

³⁵¹ الْجَدِيلُ: Deriden bükülüp yapılan yular. الْجَدِيلُ جُجْدَلٌ: Devenin boynunda deriden veya kıldan yapılmış yular. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/569.

***Beli bükülmüş deriden yapılmış yular gibi ince/narin *
Bacakları sulak yerde bitmiş dümdüz pürüzsüz***³⁵²

Bu tercümede كَشَح kelimesi “yan-bel, bel hattı” anlamında, لَطِيف “ince, narin, hassas yapılı” şeklinde, الْجَدِيل ise klasik şerhlerde geçtiği üzere “örülmüş, yumuşak deriden yapılmış zarif yular/kayış” mânasında kullanılmıştır. أَنْبُوبِ السَّقْيِ terkibi “sulama kamışı / su borusu” anlamında ve الْمَذَلَّل ise “düzgünleştirilmiş, pürüzsüz ve eğrilikten arındırılmış” şeklinde tercümeye yansıtılmıştır. Bu beyit, İmruülkays’ın kadın tasvirinde beden hareketle ilişkili kısımlarını (bel ve bacak) merkeze aldığı ve bu unsurları esneklik, incelik ve düzgünlük kavramları etrafında anlamlandırdığı önemli örneklerden biridir. Sevgilinin bedenini esnek bel ile düzgün bacak ikilisi üzerinden, hareket ve denge fikriyle birlikte ele alan bir yapı ortaya koymaktadır. Benzetmeler, hem bedensel zarafeti hem de tabiatla kurulan estetik bağı aynı anda taşımaktadır. Bu beyitte dikkat çeken husus, tasvirlerin hiçbirinde aşırı bedensel teşhire yönelinmemesidir. Bel ve bacak, şehvet uyandıran bir nesne olarak değil, tabiatla uyumlu, ölçülü ve estetik formlar olarak sunulur. Bu durum, İmruülkays’ın kadın tasvirinde sıkça başvurduğu itidal ve doğallık ilkesinin bir başka tezahürüdür.³⁵³

İlk mısrada yer alan “كَشَحٍ لَطِيفٍ” terkibi, belin yalnızca inceliğini değil aynı zamanda esnekliğini ve zarif kıvrımını ifade eder. Şairin bu bel-i “الْجَدِيل”e (örülmüş, yumuşak deriden yapılmış zarif yular/kayış) benzetmesi dikkat çekicidir. Yular/kayış benzetmesi, sertlik değil bilakis yumuşaklık, esneklik ve kontrollü çekiş çağrışımı üretir. Bu bağlamda bel, kırılğan değil

³⁵² İmruu’l-Kays, *Divânu İmrui’l-Kays*, 17; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/569, 4/2196; Cebûrî, *eş-Şi’ru’l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 188.

³⁵³ Şevkî Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Aşru’l-Câhili*, 221-222.

ölçülü biçimde bükülebilen, estetik bir forma sahip unsur olarak sunulur. “مُخَصَّرٌ” kaydı ise bu inceliğin tabîi ve dengeli olduğunu vurgular. İkinci mısradaki tasvir edilen bacaklar “ساق”, Câhiliye şiirinde çoğu zaman sağlamlık ve düzgünlük göstergesi olarak ele alınır. İmruülkays’ın bacakları “sulak yerde yetişmiş bir kamış borusu”na benzetmesi, bu düzgünlüğün doğal koşullar altında oluşmuş olduğunu ima eder. Sulak yerde yetişen kamış, eğrilikten uzak, düzgün ve pürüzsüzdür. “الْمُدَّلَّلُ” sıfatı da bu doğal düzgünlüğü pekiştirerek sertlik değil, yumuşak bir akışkanlık izlenimi verir.³⁵⁴

2.3.13.8. Otuz Sekizinci Beyitte Parmak Teşbihi

وَتَعْطُو 355 بِرُخْصٍ 356 غَيْرِ شَيْءٍ 357 كَأَنَّهُ * أَسَارِيعُ 358 ظَنِّي 359 أَوْ مَسَاوِيكُ إِسْحِلِ 360

*Teni sert değil yumuşaktır, adeta * İshil ağacında veya Tay vadisindeki beyaz parlayaan kurtçuk gibidir*³⁶¹

Beyit, İmruülkays’ın Mu‘allağa’sının nesîb bölümünde yer almakta olup parmak tasvirinin en zarif örneklerinden biridir.³⁶² Bu tercümede تَعْطُو fiili “uzanmak/erişmek” anlamında,

³⁵⁴ Kuteybe, *eş-Şiir ve ‘ş-Şuarâ*, 80-81.

³⁵⁵ العَطْوُ: Vermek. عَطَوْتُ أَغْطُو: Verdim, veriyorum şeklinde kullanılır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/3001.

³⁵⁶ الرُّخْصُ: Bir şeyin yumuşak ve pürüzsüz olması, kadın vasfedilirken teninin yumuşaklığı nitelenir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1616.

³⁵⁷ رَجُلٌ شَقْنُ الْأَصَابِعِ: Adamın parmakları kalın ve sert olması. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/2196.

³⁵⁸ الشَّيْزُوعُ، الْأَسْرُوعُ ج الْأَسَارِيعُ: Kumda yaşayan başı kırmızı vücudu beyaz bir kurtçuk bu ifadeyle kadını parmaklarının beyazlığına teşbih edilir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1995.

³⁵⁹ ظَنِّي: Tihâme’de bulunan bir vadi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1995.

³⁶⁰ الْإِسْحِلُ: Misvak yapılan bir ağaç türü. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1959.

³⁶¹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 17; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1995; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 188.

³⁶² ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu‘allağât*, 52-53.

parmakların hareketini ima edecek biçimde, رَخَصَ “yumuşak, latif dokulu” غَيْرَ شَتْنٍ ise “sert, kalın ve kaba olmamak” şeklinde karşılanmıştır.³⁶³ أَصَارِيعُ طَبْيٍ terkihi, ceylanın ince ve zarif uzuvlarını çağrıştıracak şekilde,³⁶⁴ مَسَاوِيكُ إِسْحَلٍ ise klasik şerhlerde belirtildiği üzere İshil (إسحل) bitkisinin/ağacının düzgün, beyazımsı ve parlak dalları anlamında tercümeyle yansıtılmıştır. (Beyitte “Tayy vadisi kurtçuğu” yorumu bazı geç dönem izahlarında görülse de, klasik lugat ve şerhlerde baskın anlamı bitki veya ağaç dallarıdır.)³⁶⁵

Bu beyit, İmruülkays’ın kadın tasvirinde en ince ayrıntılara inen ve güzelliği küçük uzuvlar üzerinden kuran yaklaşımının belirgin bir örneğidir. Şair burada sevgilinin parmaklarını merkeze alır ancak bu tasvir, statik bir beden betimlemesi değildir. “تَعْطُو” fiiliyle parmaklar, hareket hâlinde sunulur ki uzanan, erişen ve zarafetini eylem içinde gösteren bir nitelik kazanır. “رَخَصَ غَيْرَ شَتْنٍ” terkihi, parmakların dokusal niteliğini belirler. Şair, güzelliği sertlikten ve kabalıktan bilinçli biçimde ayırır. Bu, Cähiliye şiirinde güzelliğin temel ölçütlerinden biri olan latiflik (الطف) ilkesinin açık bir ifadesidir. Parmaklar, işlevsel bir uzuv olmaktan çıkarak dokunma ve temas estetiği taşıyan bir unsur hâline gelir. İkinci mısradaki kullanılan teşbihler, beyitin etkileyici ve estetik bir dille ifade edilmesi yönünden merkezini oluşturur. Parmakların “ceylanın ince ve zarif uzuvlarına benzetilmesi, zarafet ve canlılık çağrışımı üretir. Ceylan imgesi,

³⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1990), “رَخَصَ” ve “شَتْنٍ” md., 6/121-122.

³⁶⁴ Şerîf eş-Şercî, Şerhu Mu‘allakati Imri’l-Kays, 115-116.

³⁶⁵ Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, el-Muḥaṣṣaṣ, thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâṣi’l-‘Arabî, 1417/1996), 8/233; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 8/153, “إسحل” md..

İmruülkays'ta sıkça görüldüğü üzere, incelik ve tabii uyumun sembolüdür. Buna ek olarak “İshil bitkisinin/ağacının dalları” teşbihi, parmakların düzgünlüğünü, parlaklığını ve beyazlığını vurgular. Bitki benzetmesi, güzelliği doğrudan bedensel bir teşhire indirgemen, tabiat üzerinden dolaylı biçimde görünür kılar. Bu çift teşbih (hayvan ve bitki), şairin tasvir dilinde çeşitlilik ve çok katmanlılık oluşturur. Parmaklar hem canlı bir zarafeti hem de durağan bir parlaklığı aynı anda taşır. Böylece güzellik, tek bir imgeyle sınırlı kalmaz farklı duyuşsal alanları birleştiren estetik bir bütünlük hâline gelir. Sonuç itibarıyla bu beyit, İmruülkays'ın kadın tasvirinde ayrıntıyı yücelten, dokunsal ve görsel nitelikleri tabiat imgeleriyle birleştiren rafine bir poetik yapı ortaya koymaktadır. Parmaklar, burada yalnızca bedenin bir parçası değil zarafet, yumuşaklık ve estetik hareketin taşıyıcısı olarak sunulmaktadır.

2.3.13.9. Otuz Dokuzuncu Beyitte Yüz Teşbihi

نُضِيُّ الظَّلَامِ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا * مَنَارَةٌ مُنْسَى رَاهِبٍ مُتَبَتِّلٍ

*Gecenin karanlığını aydınlatandır. Sanki O * İnsanlardan kaçanın gece yolunu aydınlattığı kandildir*³⁶⁶

Bu beyit, İmruülkays'ın Mu‘allağa’sının nesib bölümünde yer almakta olup yüz parlaklığının ışık imgesiyle tasvir edildiği en meşhur örneklerdendir.³⁶⁷ İmruülkays sevgilisinin yüzünü geceyi aydınlattığından bahisle, adeta insanlardan ayrılıp bir kenara çekilen insanın karanlıkta yolunu aydınlatan bir kandil gibi olduğunu beyan eder. Bu durum o dönemde dinleyen açısında çöl hayatından anlaşılır bir benzetmedir.

³⁶⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 17; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187; Mustâvî, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 46.

³⁶⁷ Metin ve şerh için Bkz. ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, 54–55.

İmruülkays sevgilisinin sıfatlarını görünür alemden örneklerle sunarak somut anlamlarla anlaşılmasını sağlamıştır. İmruülkays adamların kahramanların soyut niteliklerini somut niteliklerle açıklamıştır ki teşbihte yeni bir yöntemdir. Bu yöntemin olumsuz yönü sahraya özel olması, tekrarlanması, teşbih alanın sınırlı olması, belli bir kısma hitap etmesi, genel şiir zevkine hitap edememesidir. Böylece İmruülkays görülen alemde teşbih örnekleri vererek ayrıntıları tasvirini dinleyiciye bırakmıştır.³⁶⁸ Bu tercümede تَضِيئُ الظَّلامِ ifadesi “zifiri karanlığı aydınlatmak” vurgusuyla, بِالْعِشَاءِ zaman kaydı “gecenin en karanlık vakti” anlamını koruyacak şekilde, مَنَارَةٌ “kandil/fener” olarak, رَاهِبٍ مُتَبَتِّلٍ ise “insanlardan ayrılmış, inzivaya çekilmiş râhip” şeklinde yansıtılmıştır.³⁶⁹ Ayrıca bu beyit, İmruülkays’ın sevgilisinin yüz güzelliğini ışık–karanlık karşıtlığı üzerinden tasvir ettiği en çarpıcı örneklerden biridir. Şair, sevgilinin yüzünü doğrudan “parlak” veya “güzel” sıfatlarıyla tanımlamak yerine, geceyi aydınlatan bir ışık kaynağına benzeterek somut ve hissedilebilir bir imge kurar. Bu yöntem, Câhiliye şiirinde dinleyicinin zihninde hızlı ve güçlü bir çağrışım uyandırmayı amaçlar.³⁷⁰

Beyitteki teşbihin çöl hayatıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Gece yolculuğunda, özellikle akşam vaktinde yakılan bir kandil, çölde hayatî bir işlev görür. Şairin sevgilinin yüzünü böyle bir kandile benzetmesi, dinleyici açısından son derece anlaşılır ve deneyimle örtüşen bir tasvirdir. Bu bakımdan benzetme, soyut bir estetik iddia değil aksine yaşanmış tecrübeden türetilmiş somut bir algıdır. “مَنَارَةٌ تُنْسِي رَاهِبٍ مُتَبَتِّلٍ” terkibi, benzetmeye ikinci bir anlam katmanı ekler. Râhibin insanlardan ayrılıp inzivaya çekilmesi,

³⁶⁸ Cebûrî, *eş-Şi‘ru’l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh*, 188-189.

³⁶⁹ Şerîf eş-Şercî, *Şerhu Mu‘allakati Imri’l-Kays*, 119-120.

³⁷⁰ Şevki Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî: el-‘Aşru’l-Câhili*, 225-227.

sevgilinin yüzünün yalnızlıkta bile yol gösterici bir ışık olduğunu ima eder. Böylece yüz, yalnızca güzelliğin değil rehberliğin, güvenin ve yön bulmanın sembolü hâline gelir. Bu, İmruülkays'ın sevgilinin sıfatlarını yalnızca bedensel güzellik çerçevesinde bırakmadığını onları işlevsel ve yaşamsal anlamlarla genişlettiğini gösterir. Verdiğiniz çerçeveye uyumlu olarak burada dikkat çeken husus, İmruülkays'ın genel poetik yöntemiyle paralelliktir: Şair, ister sevgilinin yüzü ister kahramanların vasıfları olsun, soyut nitelikleri görünür âlemden alınan somut örneklerle açıklar. Bu yönüyle onun teşbih anlayışı, dönemi için yenilikçi bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Ancak bu yöntemin bazı sınırlılıkları da vardır. Benzetmelerin büyük ölçüde sahra hayatına özgü unsurlara dayanması, hitap alanını daraltır. Aynı tür teşbihlerin tekrar edilmesi, imge dünyasını sınırlı kılar ve her dinleyicide aynı estetik etkiyi uyandırmayabilir. Buna rağmen şair, ayrıntıları bilinçli biçimde tamamlamaz tasvirin bir kısmını dinleyicinin hayal gücüne bırakır. Böylece şiir, kapalı bir anlatım değil dinleyicinin zihninde yeniden kurulan açık bir imge alanı üretir. Sonuç olarak bu beyit, İmruülkays'ın sevgilisinin yüzünü geceyi aydınlatan bir kandil olarak sunarken, somut yaşantıdan hareketle soyut bir güzellik ve rehberlik fikri inşa ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, hem Câhiliye şiirinin dinleyici merkezli yapısıyla uyumlu hem de şairin teşbihte geliştirdiği özgün yöntemin tipik bir örneğidir.³⁷¹

2.3.13.10. Yirmi Dokuzuncu Şiirde Güzellik Teşbihleri

بَرْهَرَةٌ³⁷² رُؤْدَةٌ رَحْصَةٌ * كَخُرْعُوبَةِ الْبَانَةِ³⁷³ الْمُنْفَطِرِ

³⁷¹ Kuteybe, *eş-Şiir ve 'ş-Şuarâ*, 82-83.

³⁷² الْبَرْهَرَةُ: Parlak ve güzel cilt. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1751.

³⁷³ Yenice - Akcaoglu, "el-Meliku'd-Dillil İmruülkays'ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar", ¹⁵³.

*Narin, tazecik ve parlak cildiyle * Bân ağacının yaprak
açan taptaze sürgünü gibi*³⁷⁴

فَتَوَرُّ الْقِيَامَ، قَطِيعُ الْكَالَا * م، تَفَتَّرُ عَنْ ذِي غُرُوبٍ خَصِيرُ

*(Kalçasının büyüklüğünden) kalkışı sakın, (hayasından)
konuşması az * Gönül rahatlatan gülümseyişiyle dişlerinin
doğallığı görünür*³⁷⁵

كَأَنَّ الْمَدَامَ وَصَوَّبَ الْعَمَامَ * وَرِيحُ اخْتِرَامِي ³⁷⁶ وَنَشْرُ الْقَطْرِ ³⁷⁷

*Testideki şarabı içmeye devam eden, ve (şaraptan) etkilenen
gibi * Huzâma bitkisinin güzel kokusu ve öd ağacının
kokusunun yayılması (gibi)*³⁷⁸

يُعَلُّ بِهِ بُرْدُ أَنْبَاهَا * إِذَا طَرَبَ الطَّائِرُ الْمُسْتَحَرُّ

*İkinci kez birbiri ardına şarap içmeye devam ediyor *
Horozun etkileyici sesiyle öttüğünde*³⁷⁹

فَبْتُ أَكَابِدَ لَيْلِ التِّمَا * م وَالْقَلْبُ مِنْ خَشْيَةِ مُقْشَعَرُّ

*Kışın en uzun gecesini tamamlar, kalbi * (ailesinin)
korkusundan ürperir*³⁸⁰

فَلَمَّا ذَنُوتُ تَسَدَّيْتُهَا * فَتَوْبًا نَسِيتُ وَتَوْبًا أَجَزُ

*Yaklaştığımda (felanı felanı) ileri gelenleri aldım *
Sonunda bir elbisemi unuttum birini de sürüklüyorum*³⁸¹

³⁷⁴ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 157.

³⁷⁵ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 157.

³⁷⁶ الخرامى: Güzel kokulu, خيريُّ olarak da isimlendirilen bir bitkidir. (Bkz. İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 158.

³⁷⁷ القطر: Kadınların elbiselerini güzel kokusuyla tütsüledikleri bir çeşit ağaç. Öd ağacı.

İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 5/3670.

³⁷⁸ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 157.

³⁷⁹ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 158.

³⁸⁰ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 158.

³⁸¹ İmrûu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 159.

وَلَمْ يَرَنَا كَالْيُكَّاشِخِ * وَلَمْ يَفْشُ مِنَّا لَدَى الْبَيْتِ سِرٌّ

***Bizi rakip ve gizli düşman olarak görmez * Evdeki sır ifşa
olmaz bizde³⁸²***

وَقَدْ رَأَيْتُ قَوْلَهَا يَا هَنَا * هُ وَجَحَكَ أَحَقَّتْ شَرُّ بَشَرٍ

***Burada olduğunda, asılsız sözleri beni endişeye sevketti *
Yazıklar olsun sana bunu peşpeşe suçladın³⁸³***

İmruülkays'ın şiirinde kadın güzelliğini tasvir ederken başvurduğu benzetmeler, soyut bir estetik ideal kurmaktan ziyade, güzelliği duyular yoluyla hissedilebilir kılan somut varlıklara dayandıran özgün bir şiir anlayışını yansıtmaktadır. Şair, kadının narinliği ve tazeliğini bân ağacının yeni filizlenmiş sürgününe benzeterek görsel algıyı öne çıkarırken, yürüyüşündeki ağırbaşlılığı, konuşmadaki ölçülülüğü ve gülümseyişindeki doğallığı, bedensel ve ahlâkî zarafeti birlikte kuşatan bir bütünlük içinde sunar. Bununla birlikte güzellik yalnızca görme duyusuna hitap etmekle sınırlı kalmayıp, şarap, yağmur, reyhan ve öd ağacı kokusu gibi unsurlar aracılığıyla koku ve tat duyuları da tasvire dâhil eder. Bu yönüyle kadın güzelliği, tek bir benzetmeye indirgenmeyen, aksine duyuların tamamını kuşatan canlı bir tecrübe hâline getirilir. Şairin dili bu beyitlerde ağırlaştırıcı açıklamalara yer vermeden akmakta olup teşbihler anlamı durdurmak yerine, güzelliğin hissedilmesini sağlayan estetik bir zemin oluşturmaktadır. Böylece İmruülkays, kadını idealize edilmiş soyut bir varlık olarak değil, tabiatın canlı unsurlarıyla bütünleşmiş, hissedilebilir ve etkileyici bir güzellik olarak sunmaktadır. Bu da onun Câhiliye şiirinde duyusal tasviri merkeze alan muhafazakâr fakat derinlikli bir üslup geliştirdiğini göstermektedir.

³⁸² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 160.

³⁸³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 160.

2.3.13.11. Yirmi Dokuzuncu Şiirde At Teşbihleri

وَأَرْكَبُ فِي الرُّوْعِ حَيْفَانَهُ³⁸⁴ * كَسَا وَجْهَهَا سَعْفٌ مُنْتَشِرٌ

Korkarak çekirge hafifliğinde hızlı ata biniyorum * (Böyle bir ata binmekten) çehresi geniş hurma yaprağı giydirilmiş gibi (olmuş)³⁸⁵

İmruülkays bindiği atın vasıflarını teşbih sanatı kullanarak anlatmaktadır. Atı o kadar çevik hareket etmektedir ki bu çeviklik çekirgenin hafifliğine sahiptir.

لَهَا حَافِرٌ مِّثْلَ قَعْبٍ³⁸⁶ الْوَلِيَّةِ * دَرَكَبَ فِيهِ وَظِيفٌ عَجْرٌ

(Atın) Toynakları (o kadar küçük ki) küçük (bir) çocuğun bardağına benzer * Toynağı veya bacakları düzenli bir şekilde (ahankle) hareket eden ata binilmiştir.³⁸⁷

Atının toynakları ise kullanımı kolay olduğu için küçük bir çocuğun küçük hacimli bardağına benzetilmektedir. Atın toynaklarının tam ve olması gerektiği gibi sabit kadem yere basmaktadır.³⁸⁸

لَهَا ثُنَى³⁸⁹ كَحَوَافِي الْعَقَا * بَ سَوْدٌ يَفْعُنُ إِذَا تَزَيَّرُ

(Atın) Ayak bileklerinin arkasındaki kıllar vardır. Kartalın toynakları gibi (hafif)'dir * Siyahtır. (Bu kıllar) Toynaklar yere bastıktan sonra asıl (kızıl) rengi ortaya çıkar.³⁹⁰

³⁸⁴ Hayfâne (الحيفانة): Bir çeşit çekirgedir. Atın hafif ve hızlı olması çekirgeye benzetilmiştir. Bkz. İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui 'l-Kays*, 163.

³⁸⁵ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui 'l-Kays*, 163.

³⁸⁶ الْقَعْبُ: Sert ve büyük kadeh. Binek hayvanlarının toynağına benzetilen küçük kadeh. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, 5/3685.

³⁸⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui 'l-Kays*, 163.

³⁸⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui 'l-Kays*, 163.

³⁸⁹ ثُنَى çoğulu sünenün (ثُنَى): Atın toynaklarının arka tarafında bulunan küçük kılların adıdır. İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, 1/611.

³⁹⁰ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui 'l-Kays*, 163.

وَسَاقَانِ كَعْبَاهُمَا أَصَمَّعَا * نِ حُفْمَ حَمَاتِيهِمَا مُنْبَبِرٌ

İki bacaklarında ökçeleri (kafasının iki tarafına yapışık küçük) kulaklar gibidir * (Ökçeleri) Katıdır, koruyucuları bölünmüş (olarak görülür) tür.³⁹¹

لَهَا عَجْزٌ كَصَفَاةِ الْمَسِي * لَأَبْرَزَ عَنْهَا جُحَافٌ مُضِرٌّ

(Bindiği atın) Sağrısı (kıcı) (sert ve büyük) kaya gibi, üzerinden suyun aktığı yerdir * Üzerindeki tozları giderir. Zararlı her şeyi silip süpüren seldir.³⁹²

لَهَا ذَنْبٌ مِثْلُ ذَيْلِ الْعُرُوسِ * تَسُدُّ بِهِ فَرْجَهَا مِنْ دُبُرٍ

Onun kuyruğu gelinin eteği gibidir * Onunla dübüründen sonra fercini kapatır.³⁹³

لَهَا مِثْنَتَانِ خَطَّاتَا كَمَا * أَكَبَّ عَلَى سَاعِدَيْهِ النِّمْرُ

(Atın) Sırtının iki tarafı da dolgunudur * Kaplanın kolları üzerine kapaklanmış gibi

İmruülkays'ın atı oldukça güçlüdür. Adeta atın sırtında kolları üzerine kapaklanmış kaplan varmış gibi atın sırt bölgesi olması gerektiği kadar dolgun, sıkıdır ve güçlüdür.³⁹⁴

لَهَا عُدْرٌ كَقُرُونِ³⁹⁵ النَّسَا * ءِ رَكِبَنَّ فِي يَوْمٍ رِيحٌ وَصِرٌّ

Kadınların perçemleri gibi (Atın) yelelerinin sonundaki favori saçları vardır * (Favorileri o kadar çoktur ki) şiddetli rüzgarda ve soğuk günlerde yüzünü örtmüştür.³⁹⁶

³⁹¹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 163.

³⁹² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 164.

³⁹³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 164.

³⁹⁴ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 164.

³⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3609.

³⁹⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 165.

وَسَالَفَةً كَسَحُوقِ اللَّبَا * ن³⁹⁷ أَضْرَمَ فِيهِ الْغَوَى السُّعْرُ

Ve Boynu lübâne ağacı gibi uzundur * (Buna göre) Ateş yakmıştır yoldan çıkan çılgını

Bu beytte “ateşin yakması”, doğrudan yakma fiilinden ziyade, lübâne ağacının ateşle temasında ortaya çıkan parlaklık ve sarımsı ton üzerinden atın sarışın rengine ve canlılığından kinayedir. Şair, çöl kültüründe iyi bilinen lübâne ağacı ve ateş ilişkisinden yararlanarak, atın hem bedenî zarafetini hem de dinamik kudretini tek bir imge altında birleştirmiştir. Bu ifade, Câhiliye şiirinde teşbihin herkesin yakından bildiği tabiat unsurlarına dayanarak, az sözle güçlü ve yoğun bir anlam üretme amacına hizmet ettiğine tipik bir örnektir.³⁹⁸

Ağaçdaki beyitle Atın alnının genişliği vurgulanmıştır.

لَهَا جِبْهَةٌ كَسَرَاةِ الْمَجْنَن * حَدَقَهُ الصَّانِعُ الْمُقْتَدِرُ

Gözleri vardır iridirler ve bakışlarını çevirirler * Gözleri burnuna yakın olan yerlerinden (burundan) ayrılmıştır³⁹⁹

لَهَا مَنْخَرٌ كَوَجَارِ السَّيْبَاعِ * فَمِنْهُ تُرِيحُ إِذَا تَنَبَّهَرُ

Alnı vardır ki siper olan sırtındaki en yüksek yeri gibidir * Maharetli hale getiren yetenekli ustadır⁴⁰⁰

وَعَيْنٌ لَهَا حَذْرَةٌ بِدَرَّةٍ * شَقَّتْ مَا قِيَهُمَا مِنْ أُخْرُ

Burun delikleri yırtıcı hayvanların ini (kovuğu) gibidir * Zira (burun deliklerinden) hava çıkararak rahatça nefes alır.⁴⁰¹

³⁹⁷ اللَّيَان: Çam ağacı. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5/3992.

³⁹⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 165.

³⁹⁹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 165.

⁴⁰⁰ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 165.

⁴⁰¹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 165.

إِذَا أَقْبَلْتَ قُلْتَ دُبَّاءٌ * مِنَ الْخَضِرِ مَغْمُوسَةٌ فِي الْعُدْرِ

**(Gözler sana) Yanaştığında (kabak) narin ve pürüzsüzdür
dersin * Yeşilliğinden, körpe ve rutubetlidir (suya bandırılmış)
tır**⁴⁰²

وَإِنْ أَدْبَرْتَ قُلْتَ أَثْفِيَّةٌ * مُلْمَلَمَةٌ لَيْسَ فِيهَا أَثَرٌ

**Uzaklaşırlarsa yuvarlak taş topluluğudur dersin * sert (taş)
(ve) üzerlerinde bir iz yoktur (çekicidirler)**⁴⁰³

وَإِنْ أَغْرَضْتَ قُلْتَ سُرْعُوفَةٌ⁴⁰⁴ * لَهَا ذَنْبٌ خَلْفَهَا مُسْبِطٌ

**Onlara bakabildiğinde düzgündür * Kuyruğu vardır ki
arkasında uzunca**⁴⁰⁵

وَلِلْسُوطِ فِيهَا مَجَالٌ كَمَا * تَنْزَلُ دُوَّ بَرْدٍ مِنْهُمْ

**Kamçı (vurulduğunda) harekete geçer * Susuzluğu gideren
(buluttan) boşanan sağanak yağmur gibi (oldukça hızlı
koşar)**⁴⁰⁶

لَهَا وَتَبَاتٌ كَتُوبِ الطَّبَّاءِ * فَوَادٍ خِطَاءٌ وَوَادٍ مَطَرٌ

**Kararlıdır. Ceylan gibi hoplar da * (Bazen) Vadiyi
adımlayarak geçer, (Bazen de) yağmur yağarcasına hızlı
koşarak (vadiyi geçer)**⁴⁰⁷

وَتَعْدُو كَعْدُو نَجَاةِ الطَّبَّاءِ * إِذْ أَخْطَأَهَا الْحَاذِفُ الْمُقْتَدِرُ

⁴⁰² İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 166.

⁴⁰³ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 166.

⁴⁰⁴ السُّرْعُوفَةُ: Ata benzeyen çekirge. Hafif ve hızlı ata sُرْعُوفَةٌ denilmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/1996.

⁴⁰⁵ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 166.

⁴⁰⁶ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 166.

⁴⁰⁷ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 167.

***Koşarsın kaçıp kurtulan antilopların/ceylanların koşması
gibi * Asa ile vuran gücü yeten/muktedir hata yapmıştır***

Beyitteki teşbih, hızın tabiîliği ile zorlamanın anlamsızlığı üzerine kuruludur. *هَجَاجَة* kelimesi, sadece “hızlı koşmayı” değil, hız sayesinde avdan, tehlikeden ve takipten kurtulmayı ifade eder. Dolayısıyla antilop zaten tabiatı gereği süratlidir; onu koşmaya sevk edecek bir darbeye ihtiyaç yoktur. Bu bağlamda “onu vuran muktedir avcı hata yapmıştır” ifadesi, gereksiz müdahalenin akılsızlığına işaret eder. Zira fitratı icabı koşan bir varlığı zorlamak, onu durdurmak yerine daha da hızlandırır ve sonucu avcı için kayıp olur. Şair, bu tersliği özellikle vurgular. Beytin düşündürdüğü anlam şudur: Canı yanan eşeğin bile anlık bir gayretle atı geçebildiği düşünülürse, tabiatı gereği son derece çevik ve cevval olan bir atın, zorlanmadan neler yapabileceği açıktır. Böylece teşbih, atın süratini abartıya kaçmadan, tabiat gözlemi ve mantık zinciri içinde ikna edici bir biçimde temellendirir.⁴⁰⁸

İmruülkays'ın 29. şiirinin 26. ve 43. Beyitleri arasında atını tasvir ederken kullandığı teşbihler, onun güzellik ve kudreti soyut nitelermelerle değil, doğrudan duyularla algılanabilen varlıklar üzerinden anlatma hususundaki ustalığını açıkça göstermektedir. Şair, atının çevikliğini çekirgenin hafifliğine, toynaklarının sağlamlığını küçük bir çocuğun bardağına, yelelerini rüzgâr ve soğukta yüzü örten kadın perçemlerine, sağrısını selin üzerinden aktığı sert kayaya, kuyruğunu gelin eteğine, sırtının dolgunluğunu kaplanın kolları üzerine kapanışına benzeterek hem görsel hem dokunsal algıyı harekete geçiren canlı tasvirler kurar. Bu benzetmeler, atın güzelliğini statik bir beden tasviri hâlinde sunmak yerine, hareket, hız, güç ve dayanıklılık gibi nitelikleri art

⁴⁰⁸ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 167.

arda sahnelerle hissettirir. Atın koşuşu kimi zaman ceylanın sıçrayışına, kimi zaman avdan kurtulan antilopların kaçışına benzetilerek hızın ve çevikliğin doğal bir meleke olduğu vurgulanır kamçıya ihtiyaç duymayan bu at, zaten fitratından gelen bir cevveliyetle hareket eder. Şair, atın başı, alnı, gözleri ve burun delikleri gibi ayrıntıları da ustaca seçilmiş teşbihlerle betimlerken, anlatımı yavaşlatan açıklamalara yer vermez dil, teşbihlerin sağladığı imgeler sayesinde akıcı biçimde ilerler. Böylece at, yalnızca güzel bir binek değil, tabiatın seçkin unsurlarıyla bütünleşmiş, gücü ve estetiği duyular yoluyla algılanabilen canlı bir varlık hâline gelir. Bu beyitler, İmruülkays'ın at tasvirinde teşbihi anlamı yüklenen bir araç değil, güzelliği ve kudreti hissettiren estetik bir vasıta olarak kullandığını ve Câhiliye şiirinde duyusal tasviri en yetkin düzeyde temsil ettiğini göstermektedir.⁴⁰⁹

2.3.14. Teşbih ve Tasvirle Anlatım

İmruülkays, şiirinde teşbih yaparak anlatmak istediklerini tasvirlerle destekleyen öncü bir şairdir. İmruülkays'ın şiir dilinde teşbih, tek başına bir belâgat sanatı olmaktan ziyade, tasviri inşa eden temel bir anlatım aracıdır. Şair, anlatmak istediği düşüncüyü doğrudan hüküm cümleleriyle dile getirmek yerine, onu tabiat sahneleri içine yerleştirerek ve art arda kurduğu teşbihlerle destekleyerek sunar. Bu yönüyle İmruülkays, teşbihi açıklayıcı değil gösterici (tasvîrî) bir teknik olarak kullanır. Aşağıda örnek olarak verilen beyitlerde yağmur sonrası tabiatın canlanması merkeze alınmakta ancak bu canlanış, yalın bir doğa tasviri olmaktan çıkarılarak bereket, güvenlik, refah ve düzen fikrini taşıyan geniş bir anlam alanına dönüştürülmektedir. Şair, teşbih

⁴⁰⁹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmru'i'l-Kays*, 163-167.

yoluyla tabiatı konuşturur tasvirler ise bu teşbihlerin zihinde somut ve canlı bir sahneye dönüşmesini sağlar.⁴¹⁰

Onun şiirinde teşbih:

- Açıklayan değil gösteren,
- Tekil değil zincirleme,
- Süsleyici değil anlam kurucu bir işleve sahiptir.

Şair, anlatımında doğrudan teşbihten ziyade tasvir ağırlıklı bir yöntemi tercih etmiş ve Muallakası'nın 72. ve 75. beyitleri arasında art arda kurduğu teşbihler aracılığıyla dağı, bütüncül ve ayrıntılı bir betimleme çerçevesinde şöyle anlatmıştır:

كَأَنَّ طَمِيٍّ⁴¹¹ الْمُجَيِّمِ⁴¹² غُدُوَّةٌ * مِنَ السَّيْلِ وَالْغَتَاءِ فَلَكُهُ مِغْزَلٌ⁴¹³

*Bu haliyle Tamiyye dağı yağan yağmurla gelen bolluğu ile sanki * Bicâd elbisesine bürünmüş en yaşlı ihtiyar⁴¹⁴*

كَأَنَّ أَبَانَا فِي أَفَانِينَ وَدَقِّهِ⁴¹⁵ * كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ⁴¹⁶ مُزْمَلٍ

*Sabahleyin sanki Müceymir'deki Tamiyye dağı * Selin ardından çer çöple etraftı kuşatılmış⁴¹⁷*

⁴¹⁰ Cebûrî, eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâisuhû ve Funûnuh, 201-202.

⁴¹¹ طَمِيَّةٌ: Dağ ismi. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4/2707.

⁴¹² الْمُجَيِّمُ: Yer adı, dağ adı olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 2/677. الْمُجَيِّمُ: Benî Fezâra yurdu Bkz. İmruu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 25.

⁴¹³ فَلَكُهُ الْمِغْزَلُ: İp eğirenin kirmanı. Her yuvarlak فَلَكُهُ şeye denir. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 5/3464.

⁴¹⁴ İmruu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 25.

⁴¹⁵ الْوَدَقُ: Hızlı ve yavaş yağan yağmur. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 6/4800.

⁴¹⁶ الْبِجَادُ: Bedevilerin giydiği çizgili elbise. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab.

⁴¹⁷ İmruu'l-Kays, Dîvânu İmrui'l-Kays, 25.

وَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الْغَبِيطِ⁴¹⁸ بَعَاةً⁴¹⁹ * نَزُولَ الْيَمَانِي ذِي الْعِيَابِ⁴²⁰ الْمُمَحَّوِلِ⁴²¹

***Ğabîṭ çölüne yükünü bıraktı * Ğabîṭ çölüne inerek Allah'ın
verdiği menkul değerleri bırakan Yemen'li gibi⁴²²***

كَأَنَّ مَكَائِي⁴²³ الْجَوَاءِ عُذْبَةً * صُبْحَنَ سُلَافًا مِنْ رَحِيقِ مُفْلَقِلِ

***Sanki Mekâkî kuşu yerkürenin üzerinde sabah
kahvaltısında * İlk içilen ve içine baharat katılan sabah içkisi
gibi⁴²⁴***

كَأَنَّ السَّبَاعَ فِيهِ عَرْقَى عَشِيَّةً * بَارِجَانِهِ الْقُصْوَى أَنَابِيشُ⁴²⁵ غُنْصُلِ⁴²⁶

***Adeta yırtıcı hayvanlar gömülmüştür günün sonunda *
Gözün alabildiği kadar uzaklıkta yaban soğanlarının kökleri
ile⁴²⁷***

İmruülkays, Tamiyye ve Sebîl dağlarını tasvir ederken, bunları yalnızca coğrafi unsurlar olarak sunmaz. Dağın sel ve çer-çöple kuşatılması, ipliğin iğne miline dolanmasına benzetilerek

⁴¹⁸ الْغَبِيطُ: Ğabîṭ çölünün bulunduğu vadi. Şeybân kabilesinin galip geldiği Şeybân ve Tağlîṭ kabileleri arasında yapılan savaş burada yapılmıştır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3210.

⁴¹⁹ الْبَعَاةُ: Gövde ve yük بَعَاةً و بَعَاةً: Gövdesini ve yükünü bırakma. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/314.

⁴²⁰ الْعَيْنَةُ ج عِيَاب وَعَيْبٌ: İçine menkul kıymetler konulan deriden bir kaptır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/3184.

⁴²¹ الْمُحَوِّلُ: Allah (cc) kişiye köle ve hizmetçi nimeti vermesi. خَوْلَكَ اللَّهُ مَالًا: Allah (cc) sana mal versin. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/1294.

⁴²² İmruu'l-Kays, *Dîvânü İmru'î'l-Kays*, 25.

⁴²³ الْمَكَاءُ ج مَكَائِي: Ötücü bir kuş. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4249.

⁴²⁴ Bu beyt şairin divanında yoktur.

⁴²⁵ أَنْبُوشَةُ وَالْأَنْبِشُ ج أَنْابِيشُ الْغُنْصُلِ: Kökleri topraktan sökülmüş yaban baklası/soğanı. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/4325.

⁴²⁶ غُنْصُلٌ: Sirke yapılan asit oranı yüksek yaban soğanı bitkisi. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/3131.

⁴²⁷ Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, 40-41; Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh*, 187; Ebî Zekeriyâ Yahyâ b 'Alî b Muhammed b el-Hasan b Muhammed b Mûsâ eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşri*, ed. Muhammed Muhyiddîn 'Abdu'l-Hamîd (Mısır: Mektebetü Muhammed 'Alî Sabîh, ts.), 131.

anlatılır. Bu teşbih, dağın etrafında toplanan suyun hareketini görselleştirirken, aynı zamanda merkez ve çevre ilişkisini ima eder. Dağ, merkezde sabit duran bir varlık etrafındaki sel ise ona tâbi ve onu kuşatan unsurlar gibidir. Böylece teşbih, tasviri yalnızca estetik olarak değil, anlamsal olarak da derinleştirir. İmruülkays yağmur yağdığında Sebîl dağına bol yağmur yağıp dağdan akan suların dağın etrafını yağmur sularıyla dolmasını bir kavmin liderine benzetmiştir. Teşbihe devam eden İmruülkays dağın zirvesini yağmurun bereketiyle yeşillenen dağın zirvesini sevgililerin uğrak yeri olmasına benzetir.⁴²⁸

Şairin dağı, yağmur altında bicâd elbisesine bürünmüş yaşlı bir reise benzetmesi, teşbihin tasviri nasıl anlam taşıyıcı hâle getirdiğini gösterir. Burada anlatılmak istenen yalnızca yağmurun bolluğu değildir. Tasvir sayesinde yağmur, otorite, vakar ve koruyuculuk gibi soyut kavramlarla ilişkilendirilir. Dağ, bu tasvirle birlikte yalnızca doğal bir yükselti değil çevresine güven ve düzen sağlayan bir lider figürü hâline gelir. Yağmurla birlikte Ğabıt çölünde her türlü bitkiler bitmiş, bereket gelmiştir. Yağmurun bereketi sebebiyle ticaretlerindeki maharetleriyle meşhur olan Yemenlilerden bir kişinin Ğabît çölüne inerek ticaret için kullanması muhtemel menkul kıymetlerini bırakmıştır. Çünkü Yağmurla gelen bereketten dolayı geçim sıkıntısı çekmeyecektir. Ğabît çölüne inen Yemenli tüccar teşbihi, yağmurun getirdiği bereketi tasvirle destekleyen önemli bir örnektir. Yemenli, Câhiliye zihniyetinde ticaretle, bollukla ve ekonomik maharetle özdeşleşmiştir. Şair, yağmurun ardından çölün geçim kaygısı olmaksızın yaşanabilir hâle gelmesini, tüccarın mallarını bırakıp yerleşmesine benzetir. Bu teşbih, tasvir yoluyla iktisadî güvenliğin şiirsel bir ifadesine dönüşür.⁴²⁹ Ayrıca Mekâkî kuşlarının yeşillikler içinde sevinçle ötmesi, baharatlı

⁴²⁸ Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh*, 202.

⁴²⁹ İmruu'l-Kays, *Dîvânu İmrui'l-Kays*, 25.

sabah içkisine benzetilerek anlatılır. Bu noktada teşbihi ve tasviri yalnızca görsel olmaktan çıkarır işitsel ve zevkî boyutlar ekler. İmruülkays, tasvirle birlikte okuyucunun duyularına hitap eder. Böylece anlatmak istediği mutluluk ve canlılık hâli, soyut bir duygu olarak değil, hissedilebilir bir tecrübe olarak sunulur. Mekâkî kuşlarının yeşilliklerin verdiği güzelliğe sevinerek ötmesi, müfelfil yani içine baharat konulmuş sabah içkisinin ilk içildiğinde alınan zevkine benzetilmiştir. Ayrıca yağmurun sel hâline gelerek yırtıcı hayvanların inlerini kapatması ve yaban soğanlarının köklerinin toprağa gömülmesi, teşbihlerle desteklenen güçlü bir tasvirdir. Yırtıcı hayvanların inlerini kapatan yağmurun seliyle yırtıcı hayvanların reisinin ölmesi, yaban soğanlarının köklerinin yerin altına gömülmesine teşbih edilmiştir. Burada şair, güvenliği tehdit eden unsurların ortadan kalktığını doğrudan söylemez bunun yerine, onları doğanın içinde eriyip kaybolmuş hâlde tasvir eder. Böylece teşbih, güvenlik ve huzur fikrini doğrudan anlatmadan, teşbih ile tasvir sahneleri üzerinden sezdirmiştir.⁴³⁰ Tasvir ise teşbihin tamamlayıcısı değil, onun doğal sonucudur. Şair, teşbih yoluyla zihinsel benzetmeler kurar tasvirlerle bu benzetmeleri hareketli, canlı ve hissedilebilir sahnelere dönüştürür. Bu özellik, İmruülkays'ı Câhiliye şiirinde teşbih sanatını en etkili biçimde kullanan ve sonraki nesiller için örnek teşkil eden şairlerden biri hâline getirmiştir.

⁴³⁰ eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Kasâidi'l- 'Aşri*, 131.

SONUÇ

İmruülkays'ın hayatını incelediğimizde, şairlik ve yöneticilik (krallık) olmak üzere iki yönünün ön plana çıktığını ifade edebiliriz. Bundan hareketle çalışmamızda İmruülkays'ın şairliğe giden süreçleri, yönetici olması ve bir Câhiliye şairi olarak şiir sanatındaki öncülüğü incelenmiştir. Şair, Kinde krallık ailesinin bir mensubu olarak aristokrat bir çevrede dünyaya gelmiştir. Ancak gençlik yıllarından itibaren yöneticilik, askerlik veya siyasî idare gibi alanlara yönelik belirgin bir meyil ve istidat sergilememiştir. Bilhassa babası tarafından veliaht olarak yetiştirilmek yerine şiir söylemeye yönelmesi, onu geleneksel kraliyet terbiyesinin dışına taşımış, etrafında kendisi gibi gezgin bir hayat süren, çoğu zaman evsiz ve düzen dışı bir çevreyle birlikte doğal ortamlarda, günübirlik ve sorumluluktan uzak bir hayat tarzına sürüklemiştir. Bu durum, onun gençlik döneminde “sa‘âlûkâne” bir yaşam sürmesine yol açmıştır. Kinde kabilesinin siyasî ve askerî bakımdan en parlak dönemi, Hâris b. ‘Amr devrine tekabül etmektedir. Bu dönemde, evlilik ittifakları ve dönemin en güçlü siyasî aktörü olan Sasânî İmparatorluğu ile kurulan yakın ilişkiler sayesinde Kinde kabilesinin nüfuz alanı önemli ölçüde genişlemiştir. Özellikle Sasânî hükümdarı I. Kubâd döneminde Mazdeizm'i benimseyen Hâris b. ‘Amr, Hîre üzerindeki Sasânî hâkimiyetinin sona erdirilmesini sağlamış ve Hîre krallığını Kinde kabilesinin idaresi altına almıştır. Ancak I. Kubâd'ın ölümüyle birlikte Enûşirvân'ın Sasânî tahtına geçmesi, Kinde krallığının fiilî gerileme sürecinin başlangıcını teşkil etmiştir. Bu dönemde Mazdeizm resmî din olmaktan çıkarılmış, Hîre'nin idaresi yeniden Kinde kabilesinden alınarak Kinde aleyhine ilk yıkıcı siyasî hamle gerçekleştirilmiştir. Hâris b. ‘Amr'ın oğullarına tevdi ettiği ve Kinde hâkimiyetine kattığı yönetim merkezleri birer birer kaybedilmiştir. Sasânî İmparatoru Enûşirvân'ın, Hâris b. ‘Amr'ın oğullarını birbirine düşürerek

aralarında iç savaşlar çıkarması, Kinde kabilesinin askerî gücünü, siyasî birliğini ve nüfuz alanını ciddi biçimde zayıflatmıştır. Bu süreç neticesinde kardeşlerden geriye yalnızca Kinde ve Esed kabilelerinin idaresini elinde tutan Hucr kalmıştır. Ancak Esed kabilesinin Hucr'a karşı derin bir hoşnutsuzluk beslediği bilinmektedir. Nihayet, ödemekle yükümlü oldukları vergiyi bahane eden Esed kabilesi, ani bir baskınla Hucr'u ve Kinde'nin ileri gelen yönetici kadrosunu öldürmüştür. Bu olaydan sonra Kinde kabilesinin siyasî mirasını devralabilecek kimseler olarak yalnızca Hucr'un evlatları kalmıştır. Hucr'un, yaklaşan ölümünün farkında olarak, sadık kölesi Rebî'a'ya bir vasiyet emanet ettiği anlaşılmaktadır. Bu vasiyete göre zırhı, atı ve intikam sorumluluğunu, Kinde'nin mirasını devralabilecek metanet, cesaret ve dirayeti gösteren evladına teslim edilecektir. Hucr'un ölümünün ardından, bu vasiyet ve emanetler vasıtasıyla Kinde kabilesinin liderliği İmruülkays'a intikal etmiştir. İmruülkays'ın liderliğe geçişinden sonraki ilk icraatı, kabile içindeki taht kavgalarına son vermek olmuştur. Sa'alebe b. Mâlik ile yaşanan iktidar mücadelesini bertaraf etmiş, ardından Esed kabilesine karşı iki ayrı intikam seferi düzenlemiştir. Bu seferlerin ilki Bekir ve Tağlib kabilelerinin yardımıyla, ikincisi ise Hîre askerî desteği, sa'âlûk arkadaşları ve kiraladığı paralı askerlerle gerçekleştirilmiştir. Bu tablo, İmruülkays'ın emrinde kayda değer bir Kinde askerî gücünün bulunmadığını göstermektedir. Aynı zamanda paralı askerlerin kullanılması, onun babasından yalnızca siyasî mirası değil, aynı zamanda Kinde'nin mali birikimini de devralmış olabileceğini düşündürmektedir. Buna rağmen, Esed kabilesinin Menâzirler tarafından korunması ve Sasânî İmparatorluğu'nun Esed lehine askerî müdahalede bulunması, İmruülkays'ı siyasî bakımdan giderek yalnızlaştırmıştır. Son bir hamle olarak Sasânîlere karşı Bizans İmparatorluğu'ndan askerî yardım talebinde bulunmuş ancak bu teşebbüs, Ankara Hıdırlıktepe'de yaşanan trajik

ölümüyle sonuçsuz kalmıştır. İmruülkays'ın aristokrat bir çevrede yetişmesine rağmen herhangi bir meslekî, askerî veya babasının ölümüne kadar siyasî bir meşgalesinin bulunmaması, onun uzun süre hedefsiz bir hayat sürmesine yol açmıştır. Bu durum üzerinde, babasının onu şiirden men etme çabaları ile dayısı Mühelhil başta olmak üzere şair çevrenin teşvik edici etkisi belirleyici olmuştur. Şair, tüm baskılara rağmen şiir söylemekte ısrar etmiş ve etrafında toplanan gündelik hayatı önceleyen arkadaş çevresiyle birlikte dağlara ve çöllere yönelmiştir. Sürekli avlaklar ve su kaynakları arasında dolaşarak sürdürdüğü bu serbest hayat tarzı, şiirlerine kendine has bir tecrübe ve gözlem birikimi kazandırmıştır. Gözle görülür çevreyi hayal dünyasında yoğurarak şiir diline aktarması, fesahat ve belâgat bakımından eşsiz bir öncülük oluşturmuş şairlerden kabul edilmiştir. Şiir sanatına getirdiği yenilikler, özellikle kullandığı özgün terkipler ve teşbihler, çağdaşı şairlerin dikkatini çekmiş ve onun şiirdeki bu öncü rolü, sonraki nesiller için ilham kaynağı olmuştur. İmruülkays'ın şiirlerinde teşbih kullanımındaki cömertlik, dinleyicilere yüksek bir estetik zevk sunmuş somut kavramlar üzerinden kurduğu anlatım, şiirlerinin kolayca anlaşılmasını ve sözlü kültürde kalıcılığını sağlamıştır. Canlı motifler ve gündelik hayattan seçilen imgeler, şiirlerine duruluk ve açıklık kazandırmıştır. Bu özellikler sayesinde divanı, yalnızca edebî bir metin olarak değil nahiv, sarf, belâgat, tefsir, hadis ve tarih alanlarında çalışan âlimlerin de başvuru kaynağı hâline gelmiştir. Bu ilgi, klasik dönemden günümüze kadar kesintisiz biçimde devam etmiştir. Cahilye şairi İmruülkays, siyasî mücadelelerle şekillenmiş hayatının gerisinde, Arap şiirinin fesahat ve belâgat bakımından en yetkin örneklerinden biri olan divanını bırakmış ve şiir dili ve sanatıyla edebî geleneğin kurucu isimlerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Abras, 'Abîd al-. *Dîvânu 'Abîd el-Abras*. ed. Eşref Ahmed 'Adrâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1. Basım, 1994.
- Akcaoğlu, Büşra Sultan. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Beyitlerinin Tahlîli*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, 1993.
- Aras, Ömer. *Kinde Kabilesi: İslâmiyet Öncesinden Hz. Peygamber'in Vefâtına Kadar*. ed. Selim Argun. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2021.
- Aras, Ömer. "Miladi VI. Asrın Sonlarına Kadar Kinde Kabilesi ve Siyasi Tarihi". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (2017).
- Aşkâr, İrfân - Tuleymât, Ġâzî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebü'l-Câhilî*. Humus: Dâru'l-İrşâd, 1992.
- Baalbaki, Ramzi. *The Legacy of the Arabic Language*. Leiden: Brill, 2013.
- Bağdâdî, Şihâbeddîn Ebî 'Abdillâh Yâkût b 'Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tîb. *İ'câzü'l-Kur'ân*. ed. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Batur, Enis. *Kanon: Edebiyat ve Karşıtları*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Berrû, Tevfîk. *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.

- Câhiz. *el-Bayân ve 't-Tebyîn*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998.
- Cebûrî, Yahyâ. *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhû ve Funûnuh*. 'Ammân: Dâru Mecdelâvî, 1. Basım, 2013.
- Cumahî, İbn Sellâm el-. *Tabakātu Fuḥūli 'ş-Şu 'arā*. ed. Maḥmūd Muḥammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974.
- Cumahî, İbn Sellâm el-. *Tabakātü 'ş-Şu 'arā*. ed. Maḥmūd Muḥammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974.
- Cumahî, Muhammed b Sellâm el-. *Tabakātü Fuhûlu 'ş-Şu 'arā*. ed. Maḥmūd Muhammed Şâkir. Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Cübbâ'î, Nâsır b Tevfik. *Naḳdû 'ş-Şi 'r fî Munsifâti 'Abdülkâdir el-Bağdâdî*. B.A.E.: Kândîl, 2019.
- Çağrııcı, Mustafa. "Câh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çıbıklı, Süleyman Recep. *Üslupbilim açısından İmru'u'l-Kays b. Hucur'un Şiiri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Dayf, Abdulhâlık. *el-Fünûnü'l-Luğaviyye*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1995.
- Dayf, Şevkî. *el-'Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 22. Baskı., ts.
- Dayf, Şevkî. *el-'Asrû'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 11. Basım, ts.
- Dayf, Şevkî. *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 7. Basım, 1999.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.

- Durmuş, İsmail (ed.). *Arap Edebiyatı Tarihi (Seçme Makaleler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Durmuş, İsmail (ed.). *Arap Edebiyatı Tarihi (seçme makaleler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Ebû Ali, Muhammed. *el-Emsâlû'l- 'Arabiyye ve'l- 'Aşru'l-Câhilî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâ'is, 1988.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emsâl*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1980.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Eyyâmü'l- 'Arab Kable'l- İslâm*. ed. Adil Câsim Beyâtî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987.
- el-Esmâ'î. *Fuhûletü'ş-Şu'arâ*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Cedîd, 1980.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Elmalı, Hüseyin. "Tasvir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Esed, Nasruddin el-. *Maşâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1956.
- Esedî, Bîşr b Ebî Hâzım el-. *Dîvânu Bîşr b. Ebî Hâzım Esedî*. ed. İzzet Hasan. Dimaşk: İhyâu't-Türâsi'l-Kadîm, 1960.
- Eyyûb, Ebû Bekr Âsım b. *Şerhu Dîvânu Reîsü'ş-Şu'arâ ilâ Ebi'l-Haresi'ş-Şehîri bi-İmiruu'l-Kays ibn Hucr el-Kindî*. Mısır: Matbaatu'l-Müsnediyye, 1906.
- ez-Zevzenî. *Şerhu'l-Mu'allakât*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.

- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984.
- Fethî, Muhammed Ahmed 'Alî. “Şı'ru Cenûbi'l-Cezîrati'l-'Arabiyyeti fî'l-'Asri'l-Câhilî”. *Mecelltu'd-Düvelîyyeti li-Neşri'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât* 43/4 (20 Mayıs 2023), 465-466.
- Fîrûzâbâdî, Mecdî'd-Dîn Ebü't-Tâhir Muhammed b Ya'kûb el-. *el-Megânimu'l-Metâbetu fî Me'âlimi Tâbe*. ed. Hamedu'l-Câsir. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969.
- Habîb, Muhammed b. *el-Muḥabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâḳ, 1985.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. ed. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Semerraî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1988.
- Hasib, Musullu Abdullah. *İmruülkays Kasıde-i Muallakası'nın Şerhi*. ed. Zehra Gözütok Tamdoğan. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021.
- Havzî, Ebü'l-Ferec 'Abdü'r-Rahmân b 'Alî b Muhammed b el-. *el-Munazzamu fî Târîhi'l-Mulûki ve'l-Ümem*. ed. Muhammed el-Kâdir 'Atâ - Mustafa el-Kâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1992.
- Hitti, Philip K. *Arapların Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Hûrî, Raîf. *en-Nakdu ve'd-dirâsâtu'l-edebiyye*. Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Mekşûf, 1939.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977.
- Irmak, Mustafa. “Hersekli Mehmed Kâmil Bey ve İmruülkays Muallakasına Yaptığı Tercüme”. *Doğu Araştırmaları* 13 (Haziran 2014), 25-50.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikāk*. ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1958.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Muğnî'l-Lübâb 'an Kutubi'l-A'ârib*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- İbn Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Nesebü Me'add ve'l-Yemen ve'l-Cüzer*. ed. Nâcî Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Emîn Muhammed Abdülvahhâb - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, ts.
- İbn Reşîk, el-Kayrevânî. *el-'Umde fî Şinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sellâm. *Ṭabaḳātu Fuḥûli's-Şu'arâ*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1974.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Ṭabaḳât Fuhûl eş-Şu'arâ*. ed. M. M. Şâkir. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1974.
- İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥaşşaş*. thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn Ya'îş, Muvaffak ed-Dîn. *Şerḥu'l-Mufaşşal*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Târîh*. çev. Ahmet Ağırakça vd. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-Neseb*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

- İmruu'l-Kays. *Dîvânu İmruu'l-Kays*. ed. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec el-. *el-Eğânî*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1927.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec el-. *Kitâbü'l-Eğânî*. ed. 'Abdü'l-Kerîm İbrâhîm el-'Azbâvî. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıryyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 1993.
- Kâlî, Ebû Ali el-. *el-Emsâl*. ed. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970.
- Kamîe, 'Amr b. *Dîvân-ı 'Amr b. Kamîe*. ed. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kahire: Câmî'atu'd-Düvelî'l-'Arabıyye, Ma'hedü'l-Mahtûtü'l-'Arabıyye, 1965.
- Kapar, Mehmet Ali. "Lahmîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kazan, Ramazan. "Kaynaklık Etmesi Açısından Cahiliye Şiirinde Kadinin Konumu". *Nüşa*. <https://doi.org/10.32330/nusha.898336>
- Kelbî, Hişâm b Muhammed b Sâib el-. *Nesebü Ma'ad ve'l-Yemenî'l-Kebîr*. ed. Nâci Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Kelbî, İbn. *Nesebü Ma'ad ve'l-Yemen el-Kebîr*. Beyrut, 1988.
- Kurâşî, Ebû Zeyd el-. *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b el-Hattâb el-. *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*. ed. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Nehdat Mısır, 1981.
- Kuteybe, İbn. *eş-Şiir ve's-Şuarâ*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1985.
- Kuteybe, İbn. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. Beyrut, 2002.

Kuteybe, İbn. *Kitâbu 'ş-Şi'r ve 'ş-Şuarâ*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1952.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kinde (Benî Kinde)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/37-38. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Manzûr, İbni. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Me'âfirî, 'Abdu'l-Melik b Hişâm b Eyyûb el-Himyerî el-. *es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbni Hişâm*. ed. Mustafa es-Sikâ vd. Mısır: Şirketu Mektebetü ve Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1982.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1981.

Meydânî, Ebû'l-Faḍl Ahmed b. Muḥammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî el-. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muḥammed Muḥyi'd-Dîn 'Abdulḥamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Mumâyiz, İbrâhîm. "Imru' al-Qays and Byzantium". *Journal of Arabic Literature* 36/2 (2005), 135-151.

Mumayiz, İbrâhîm. "Imru' Al-Qays and Byzantium". *Journal of Arabic Literature* 36/2 (2005), 136-138.

Mustâvî, 'Abdurrahmân. *Dîvânu İmrûu'l-Kays*. ed. 'Abdurrahmân Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 2. Basım, 2004.

Müberred, Muhammed b Yezid el-. *Nesebü 'Adnân ve Kahtân*. Kâhire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1936.

Müsennâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b el-. *Şerḥu'l-Mu'allakât*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1992.

- Nâfi', Muhammed Mebrûk. *Asru mâ kable'l-İslâm*. Birleşik Krallık: Hendâvî Vakfı, 2018.
- Olinder, Gunnar. *The Kings of Kinda of the Family of Âkîl al-Murâr*. Lund and Leipzig: C.W.K. Gleerup, 1927.
- Pak, Zekerîya. "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'an'dan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-5.
- Reşîd, Ebû Kays Muhammed - Fehmî, Hâlid. *Elâ 'Îm Sabâhan: Şerhun Edebiyyun 'Arabiyyun 'ale'l-Kasîdeti'l-'Azbeti'n-Nebîleti li-meliketi's-Şu'arâ İmru'l-Kays*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2. Basım, 2020.
- Ru'be b. el-'Accâc. *Dîvânu Ru'be b. el-'Accâc*. ed. Wilhelm Ahlwardt. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 2008.
- Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sîbeveyh. *el-Kitâb*. ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1988.
- Suyûtî, Celâle'-Dîn 'Abdi'r-Rahmân b Ebî Bekr es-. *Şerhu Şevâhü'l-Muğnî*. ed. Muhammed Mahmûd b et-Telâmîd et-Terkizî eş-Şankî. Lecnetü'-Türâsü'l-'Arabî, ts.
- Şerîf eş-Şercî. *Şerhu Mu'allagati Imri'l-Kays*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Şerîf, Şercî eş-. *Şerhu Mu'allagati Imri'l-Kays*. ed. thk. Muhakkikîn Heyeti,. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Şevkî Dayf. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: el-'Aşru'l-Câhilî*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2003.
- Şeybânî, Ebî Zekerîyâ Yahyâ b 'Ali b Muhammed b el-Hasan b Muhammed b Mûsâ eş-. *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşri*. ed.

- Muhammed Muhyiddîn ‘Abdu’l-Hamîd. Mısır: Mektebetü Muhammed ‘Alî Sabîh, ts.
- Şurrâb, Muhammed b Muhammed Hasan. *Şerhu’ş-Şevâhidi’ş-Şi’riyyeti fî Emâti’l-Kütübi’n-Nahviyyeti: “li-Erbe’ati Âlâfi Şâhidin Şi’rî”*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2007.
- Toprak, Mustafa. *Ru’be b. el-‘Accâc ve Dîvân’ının İncelenmesi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2024.
- Tülücü, Süleyman. “Muallakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografi Denemesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 1-70.
- ‘Ulâ, Sâlih Ahmed el-. *Târîhu’l-‘Ârabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setü’n-Nebeveyye*. Lübnan: Şirketü’l-Matbû’âti’t-Tevzî’i ve’n-Neşr, 2000.
- Yalar, Mehmet. “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 95-120.
- Yavuz, Hilmi. *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Yenice, Mehmet - Akcaoglu, İsmail. “el-Meliku’d-Dillîl İmruülkays’ın Konstantiniye Yolunda Gönül Dünyasından Yansımalar”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/25 (30 Haziran 2024), 145-170. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1436793>
- Yıldız, Musa. “eş-Şi’r ve’ş-Şuarâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldız, Musa. “Zürrumme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/581-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yiğit, Yasin. “Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2021), 325.

Yiğit, Yasin. *Maneviyat Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın, 2023.

Zevzenî. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.

Zevzenî, Ahmed b. Abdullah ez-. *Şerhu'l-Mu'allakât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.