



ARAP CÂHİLİYE ŞİİRİNDE EVLİLİK HAYATININ ŞİFRELERİ



Dr. Celal ÖRAL

ilâhiyât

ilāhiyāt

ilāhiyāt 1942

©MAKGRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Arap Cāhiliye Şiirinde Evlilik Hayatının Şifreleri

Dr. Celal ÖRAL

ISBN 978-625-8972-88-7

1. Baskı: Eylül 2026 (ekitap)

Sertifika No: 44396

Mizanpaj: TAVOOS

Sayfa Düzeni: TAVOOS

ilāhiyāt

Fora İş Merkezi, 1354. Cadde No: 138/5, 06378

Ostim/Ankara

Tel: (0312) 439 01 69

www.ilahiyatyayin.com

editor@ilahiyatyayin.com

satis@ilahiyatyayin.com

www.instagram.com/ilahiyatyayin

**ARAP
CÂHİLİYE ŞİİRİNDE
EVLİLİK HAYATININ
ŞİFRELERİ**

Dr. Celal ÖRAL

Dr. Celal ÖRAL

Dr. Celal Öral, 1976 yılında Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Ekintepe köyünde doğdu. İlkokul eğitimini doğduğu köyde tamamladı. 1993 yılında Bitlis Yatılı Bölge Kur'an Kursu'nda hafızlığını tamamladı. Aynı yıl dışarıdan ortaokul bitirme sınavlarına girerek ortaokuldan mezun oldu. 1996 yılında Bitlis İmam-Hatip Lisesini tamamladı. Aynı yıl gerçekleştirilen imam-hatiplik sınavını kazanarak Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında imam-hatip olarak göreve başladı. 2007 yılında Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünden mezun oldu. 2009 yılı Ağustos celp döneminde kısa dönem er olarak askerlik görevini yerine getirdi. 2011 yılı bahar döneminde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde gerçekleştirilen Dini Yüksek İhtisas Merkezi sınavını kazanarak Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezine katıldı. Bu süreçte Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Dalı Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalında lisansüstü eğitimine başladı ve 2014 yılında yüksek lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalında doktora eğitimine başladı ve 2022 yılında doktoraasını tamamladı. 15.01.1997 tarihinden 30.06.2016 tarihine kadar Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde müezzin-kayyım, imam-hatip ve vaiz olarak çeşitli görevlerde bulundu.

Halen Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalında akademik çalışmalarını ve araştırmalarını sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	8
-------------	---

KISALTMALAR DİZİNİ	14
--------------------------	----

GİRİŞ	15
-------------	----

a) Arap Câhiliye Döneminde Şiir ve Şairin Önemi.....	15
--	----

b) Çalışmanın Amacı ve Yöntemi	18
--------------------------------------	----

c) Çalışmanın Kapsamı ve Kaynakları	22
---	----

BİRİNCİ BÖLÜM

CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE AİLE KURUMU VE

BİLEŞENLERİ.....	26
------------------	----

1.1. Câhiliye Kavramı	26
-----------------------------	----

1.2. Arap Câhiliye Şiirinde Aile Mefhumu	35
--	----

1.3. Arap Câhiliye Şiirinde Eş Olarak Kadının Konumu	55
--	----

1.4. Arap Câhiliye Şiirinde Kadın Eşin Tasviri.....	59
---	----

1.5. Câhiliye Arap Toplumunda Evlenecek Eşlerde	
---	--

Aranan Nitelikler	72
-------------------------	----

1. Hikâye	73
-----------------	----

2. Hikâye	77
-----------------	----

3. Hikâye	78
-----------------	----

4. Hikâye	81
-----------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

CÂHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE EVLİLİK HAYATI	86
--	----

2.1. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilik Anlayışı.....	86
---	----

2.2. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilik Türleri	89
---	----

2.3. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilikte	
Kadının Rıza Hakkı.....	102
2.4. Arap Câhiliye Toplumunda Evliliğin Amacı ve	
Eş Seçimi.....	106
2.5. Arap Câhiliye Toplumunda Velilerin	
Damat Seçimindeki Ölçütleri.....	112
2.6. Arap Câhiliye Toplumunda Boşanma ve Türleri.....	115
2.7. Câhiliye Şiirinde Karı Koca Arasındaki	
Olumsuz Tutum ve İlişkilerin Şiirsel Yansımaları	120
2.7.1. Kadının Kocasının Harcamalarına İtiraz Etmesi.....	120
2.7.2. Kadının Kocasının Fakirliğini Eleştirmesi.....	132
2.7.3. Kadının Kocasını Cimriliğe Teşvik Etmesi.....	135
2.7.4. Kadının Kocasının Cömertliğini Eleştirmesi	138
2.7.5. Kadının Kocasından Nefret Etmesi.....	147
2.7.6. Kadının Kocasına Karşı Nüşûzu	157
2.8. Karı-Koca Arasında Görülen Diğer Olumsuz	
Tutum ve Davranışlar	171
2.8.1. Kocanın Karısını Sadakatsizlikle İtham Etmesi.....	171
2.8.2. Kabile Dayanışması ile Evlilik Sadakati	
Arasındaki Çatışma.....	175
2.8.3. Kadının Kocasına Karşı Alaycı ve	
Küçümseyici Tutumu.....	177
2.8.4. Kadının Kocasını Kabilesi Üzerinden Hicvetmesi	181
2.8.5. Kız Çocuk Doğurmanın Evlilik İlişisine Etkisi.....	183
2.8.6. Kocanın Eşini Hicvetmesi.....	185
2.8.7. Kocanın İkinci Evliliği ve Evlilikten	
Doğan Pişmanlığı	188
2.9. Câhiliye Şiirinde Eşler Arasındaki	
Olumlu Tutum ve İlişkilerin Şiirsel Yansımaları.....	197
2.9.1. Kadının Kocasının Hayatına Yönelik Kaygısı ve	
Onu Koruma Arzusu	198
2.9.2. Kocanın Eşine Duyduğu Sevgi ve	
Boşamasından Duyduğu Pişmanlık.....	205
2.9.3. Boşanma Sonrasında Eski Eşin	
Yeniden Evlenmesine Verilen Tepki.....	216

2.9.4. Baskı Sonucu Gerçekleşen Boşanmadan Sonraki Pişmanlık	217
2.10. Kadının Ölen Kocasının Ardından Mersiye Söylemesi ...	219
2.11. Kocanın Ölen Karısının Ardından Mersiye Söylemesi	227
2.12. Kar-Koca Arasındaki Diğer Olumlu Tutum ve İlişki Biçimleri	233
2.12.1. Kocanın Ölüm Öncesinde Eşine Vasiyette Bulunması.....	233
2.12.2. Kocanın Vefatından Sonra Eşinin Yeniden Evlenmesine Karşı Çıkması.....	236
2.12.3. Kocanın Ölümünden Sonra Eşinin Evlenmesine İzin Vermesi.....	239
2.12.4. Kocanın Öldürülmesinden Sonra Karısının İntikamını Almak İstemesi	241
2.12.5. Kocanın Eşine İltifat Etmesi	243
2.12.6. Kocanın Eşinin Yaşadığı Acıyı Paylaşması.....	247
SONUÇ	250
KAYNAKÇA	262

ÖNSÖZ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Hamd, kalemi ilmin hizmetine veren, insana bilmediğini öğreten, ona düşünmeyi, anlamayı ve beyan etmeyi lütfeden; kelâmını en belîğ, en fasih ve en mükemmel üslupla indirerek insanlığa ebedî bir hidayet rehberi kılan âlemlerin Rabbi Yüce Allah'a mahsustur. O, ilk vahyini "Oku!" emriyle inzâl ederek ilmi, tefekkürü ve öğrenmeyi insanlığın varoluş gayesiyle irtibatlandırmış; böylece bilginin yalnızca zihnî bir faaliyet değil, aynı zamanda medeniyet inşasının temel dinamiği olduğunu insanlığa öğretmiştir. Salât ve selâm; kendisine indirilen ilâhî hitabı eksiksiz tebliğ eden, onu söz, fiil ve yaşayışıyla en mükemmel biçimde açıklayan; ümmetini ilme, hikmete ve tefekküre teşvik eden, insanlığı zulmün karanlıklarından adaletin ve hakikatin aydınlığına, cehaletin girdaplarından ilim ve ırfanın ufuklarına çıkaran Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.), onun âline, ashâbına ve kıyamete kadar ilim meşalesini taşımaya gayret eden bütün müminlerin üzerine olsun.

İnsan, bazen yaşadığı hayatı kelimelere emanet eder. Kimi zaman bir tarih kitabına, kimi zaman bir hikâyeye, kimi zaman da bir şiirin birkaç mısrasına... Aradan yüzyıllar geçse de kelimeler, kendilerine emanet edilen hayatı taşımaya devam eder. Bir toplumun savaşlarını, zaferlerini ve yenilgilerini öğ-

renmek mümkün olduğu gibi; onun sevincini, hüznünü, özlemini, kıskançlığını, sevgisini ve aile hayatını da kelimelerin izinden takip etmek mümkündür. Câhiliye Arap şiiri, geçmişten günümüze ulaşan böyle güçlü bir hafızadır.

Arap Câhiliye insanı, hayatının hemen her safhasını şiire taşımıştır. Çölün sessizliğini, yolculuğun meşakkatini, savaşın dehşetini, kabile gururunu, dostluğun vefasını ve ayrılığın hüznünü mısralara emanet etmiştir. Fakat bu zengin şiir dünyasının içinde, insan hayatının en mahrem ve en sıcak alanlarından biri olan evlilik ve aile hayatına dair izler de bulunmaktadır. Bazen bir beyitte dile getirilen kısa bir sitem, bazen bir eşe yöneltilen övgü, bazen ayrılık karşısında söylenmiş birkaç kelime, bize asırlar önce yaşamış insanların evlilik hayatından küçük fakat anlamlı kesitler sunabilmektedir. İşte bu çalışma, o kesitlerin izini sürme gayretinin bir neticesidir.

Câhiliye şiirini okurken insanın karşısına yalnızca şairler ve onların sanat dünyaları çıkmaz. Şiirin arkasında yaşayan bir toplum, o toplumun değerleri, gelenekleri, ilişkileri ve insanları vardır. Şairin bir kadın hakkında söylediği birkaç kelime, dönemin kadın algısına; bir erkeğin eşine yönelik ifadeleri, evlilikten beklentilere; bir kadının kocasına yönelttiği sitem ise aile içerisindeki ilişkilere dair önemli ipuçları taşıyabilir. Bu sebeple şiirin satır aralarında kalan bu ayrıntıların dikkatle okunması, Arap Câhiliye toplumunun aile hayatına dair daha farklı ve daha canlı bir tablonun ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Bu kitapta “şifre” olarak adlandırılan hususlar da işte bu küçük ayrıntılardır.

Bir bakışta sıradan görünen bir ifade, aslında bir evlilik anlayışının izini taşıyabilir. Bir şikâyet, eşler arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koyabilir. Bir övgü, ideal bir eşte aranan özellikleri gösterebilir. Bir ayrılık sahnesi, evlilik bağının duygusal yönünü görünür kılabılır. Şairin birkaç kelimeyle geçip gittiği

bir olay, bugün bizim için Arap Câhiliye toplumunun aile hayatına açılan bir pencereye dönüşebilir. Dolayısıyla bu eser, yalnızca şiirlerde geçen evlilikle ilgili beyitleri bir araya getirme amacı taşımamaktadır. Asıl amaç, bu beyitlerin taşıdığı sosyal ve kültürel anlamları mümkün olduğunca kendi bağlamları içerisinde ortaya koymak ve şiirin bize fısıldadığı hayatı anlamaya çalışmaktır. Bu noktada Arap Câhiliye şiirinin bir tarih kitabı olmadığını da göz ardı etmemek gerekir. Şair, yaşadığı hayatı olduğu gibi kaydeden bir tarihçi değildir. O, gördüğünü kendi duygu dünyasından geçirerek anlatır; kimi zaman abartır, kimi zaman idealize eder, kimi zaman da yaşadığı bir olayı sanatının imkânları içerisinde yeniden şekillendirir. Bu nedenle şiirde karşılaşılan her örneğin tüm Câhiliye toplumuna teşmil edilmesi doğru değildir. Çalışmada bu husus özellikle dikkate alınmış; şiirlerde yer alan örnekler, öncelikle kendi bağlamları içerisinde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte şiirin bu özelliği, onun tarihî ve sosyal değerini ortadan kaldırmaz. Aksine şiiri kıymetli kılan yönlerden biri de insan hayatının resmî kayıtlarda yer almayan taraflarını muhafaza etmiş olmasıdır. Tarih kitaplarının çoğu zaman sessiz kaldığı yerde şiir konuşur. Büyük olayların gölgesinde kalan sıradan insanların duygularını, aile içindeki ilişkileri ve gündelik hayatın küçük ayrıntılarını bazen tek bir mısra yaşatır. Bu çalışmanın hazırlanma süreci de böyle küçük izlerin peşinden ilerleyen uzun bir yolculuk oldu.

Kaynaklar arasında yapılan okumalar sırasında evlilik ve aile hayatına ilişkin her yeni beyit, araştırmanın önüne yeni bir soru çıkardı. Bir şiirde karşılaşılan ifade başka bir kaynağa, başka bir kaynak yeni bir şiire götürdü. Kimi zaman tek bir kelimenin anlamı üzerinde durmak, kimi zaman farklı rivayetleri karşılaştırmak, kimi zaman da bir beytin hangi sosyal şart içerisinde söylendiğini anlamaya çalışmak gerekti. Böylece başlangıçta sınırlı bir araştırma olarak düşünülen çalışma,

zaman içerisinde genişleyerek Arap Câhiliye şiirinin evlilik hayatına dair zengin malzemesini bir araya getiren daha kapsamlı bir esere dönüştü.

Bu süreçte beni en çok etkileyen hususlardan biri, yüzyıllar öncesinde yaşayan insanların duygularıyla bugün yaşayan insanın duyguları arasındaki yakınlık oldu. Asırlar önce eşini özleyen bir insanın sözlerinde, bugün de karşılığını bulabileceğimiz bir duygu vardı. Bir kadının siteminde, bir erkeğin kıskançlığında, bir ayrılığın hüznünde veya bir eşe duyulan vefada zamanın aşamadığı bir insanlık hâliyle karşılaşılıyordu. Bu bakımdan Arap câhiliye şiirinde evlilik hayatının izlerini takip etmek, bir yönüyle geçmişte yaşayan insanları anlamaya çalışmak; başka bir yönüyle de insanın değişmeyen taraflarını görmek anlamına gelmektedir. Elinizdeki eser, bu bakış açısıyla hazırlanmıştır.

Çalışmada Arap Câhiliye şiirinde evlilik hayatına dair ulaşılabilen örnekler belirli başlıklar altında ele alınmış; eşler arasındaki sevgi, bağlılık, kıskançlık, sitem, ayrılık, sadakat, anlaşmazlık ve benzeri durumlar şiirlerin sunduğu malzeme çerçevesinde incelenmiştir. Kadının aile içerisindeki yeri ve evlilik hayatındaki tutumu kadar, erkeğin eşine yönelik yaklaşımı ve evlilik kurumuna dair beklentileri de dikkate alınmıştır. Böylece Câhiliye toplumunun evlilik hayatına yalnızca tek bir açıdan değil, şiirlerin izin verdiği ölçüde farklı yönlerden bakılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma aynı zamanda Arap Câhiliye şiirine farklı bir pencereden bakma arzusunun da bir ürünüdür. Şiiri yalnızca edebî sanatların sergilendiği bir alan olarak değil, insan ve toplum hakkında bilgi veren canlı bir kaynak olarak okumak, klasik Arap edebiyatının sunduğu imkânları daha geniş bir çerçevede değerlendirmeye imkân sağlamaktadır. Kanaatimce şiirin asıl zenginliği de burada saklıdır: Birkaç kelimeyle

hem bir insanın hâlini hem bir toplumun anlayışını hem de bir dönemin ruhunu taşıyabilmesi.

Bir kitabın satırları görünürdür; fakat o satırların arkasındaki emek çoğu zaman görünmez. Okumalar, notlar, tereddütler, yeniden başlayan araştırmalar ve kimi zaman tek bir kelime üzerinde geçirilen uzun saatler, eserin görünmeyen tarafını oluşturur. Bu çalışmanın arkasında da böyle uzun ve yorucu bir emek bulunmaktadır. Bu sebeple eserin ortaya çıkmasında katkısı bulunan herkesin emeğinin, kitabın her satırında ayrı bir hatırası olduğunu düşünüyorum. Eserin ortaya çıkmasında emeği bulunan herkese burada şükranlarımı ifade etmek isterim. Uzun süren araştırma ve yazım sürecinde fikirleriyle yol gösteren, eleştirileriyle çalışmanın gelişmesine katkıda bulunan kıymetli hocalarıma ve dostlarıma gönülden teşekkür ederim. Özellikle zorlandığım zamanlarda desteklerini esirgemeyen, çalışmanın farklı aşamalarında görüş ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunan tüm meslektaşlarımı minnetle yâd ediyorum.

Hasseten ilim ve irfan yolunda rahle-i tedrîsinde bulunmakla müşerref olduğum; Arap Câhiliye şiirinin nice müstesna beyitlerini ihtivâ eden İbn Hişâm en-Nahvî'nin *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb* adlı eserini bizzat kendisinden okuduğum; bilhassa müşkil şiir beyitlerinin şerh ve îzâhındaki dirâyeti ve ilmî vukûfu ile bu sahadaki çalışmalarım üzerinde derin izler bırakan, şiirin inceliklerini ve dilin letâfetini kendisinden öğrenme bahtiyarlığına eriştiğim kıymetli üstadım Molla Mahmut Ayaz'ın aziz hâtırasına...18 Şubat 2026 tarihinde, mübârek Ramazan-ı Şerîf'in evâilinde âhîret yurduna irtihâl eden muhterem hocamın vefâtı, gönlümde tarifi güç bir hüznün ve derin bir hasret bırakmıştır. Kendilerinden aldığım ilim, işittiğim nasihat ve şahit olduğum güzel ahlâk, hayatım boyunca taşıyacağım kıymetli birer emânet olarak zihnimde ve gönlümde mahfûz kalacaktır. Elinizdeki bu eser, Câhiliye şiirinin dünyasına açılan ilk kapılardan birini bana aralayan, şiir beyitlerinin ardındaki

mânâları ve incelikleri kavramamda rehberlik eden aziz üstadıma karşı duyduğum minnet ve vefânın mütevazı bir nişâne-sidir. Rabb-i Rahîm' den niyâzım odur ki, ömrünü ilme ve talebe yetiştirmeye vakfetmiş olan muhterem hocamızı rahmet-i ilâhiyyesine mazhar eylesin; kabrini pür-nûr, makamını âlî, de-recesini yüce eylesin. Geride bıraktığı ilim ve irfan mirasını kendisi için sadaka-i câriye kılsın.

Şüphesiz bu çalışma eksiksiz değildir. Arap Câhiliye şiiri gibi geniş ve zengin bir mirasın bütünü tek bir çalışmanın kuşatması mümkün değildir. Burada ortaya konulanlar, ulaşılabilen kaynaklar ve tespit edilebilen şiirler çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibarettir. Gözden kaçan şiirler, farklı rivayetler veya yeniden değerlendirilmesi gereken hususlar elbette bulunabilir. Bu bakımdan yapılacak ilmî eleştiri ve katkıları, çalışmanın geliştirilmesine vesile olacak kıymetli bir imkân olarak görmekteyim. Sonuçta bu kitap, yalnızca geçmişte yaşamış insanların evlilik hayatına dair şiirlerini bir araya getiren bir çalışma olarak değil; insanın değişen hayat şartları içerisinde değişmeyen duygularına doğru yapılan küçük bir yolculuk olarak da okunabilir. Çünkü yüzyıllar geçmiş, hayatın şekli değişmiş, şehirler ve medeniyetler değişmiş olsa da sevgi, özlem, kıskançlık, vefa, kırgınlık ve ayrılık karşısında insanın kalbi bütünüyle değişmemiştir. Belki de Arap Câhiliye şiirinin bize bıraktığı en büyük miraslardan biri budur: Asırlar önce söylenmiş bir mısra da kendimizden bir parça bulabilmek. Bu kitap, o mısraların izinden yürüyerek Câhiliye Araplarının evlilik hayatına dair saklı kalmış bazı ayrıntıları görünür kılma çabasından ibarettir. Şayet okuyucu, bu satırlarda yalnızca geçmişin evlilik hayatına dair bilgiler değil, aynı zamanda insanın değişmeyen yönlerine dair bir şeyler bulabilirse, çalışmanın amacı bir ölçüde gerçekleşmiş olacaktır.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

KISALTMALAR DİZİNİ

y.y.	: Yayın yeri yok
thk.	: Tahkîk eden
h.	: Hicri
ts.	: Tarihsiz
nşr.	: Neşreden
b.	: İbn
bnt.	: Bint
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ö.	: Ölüm tarihi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
b.y.	: Basım yeri yok
bs.	: Basım
mm.	: Milimetre
cm.	: Santimetre
Ktp.	: Kütüphane
No.	: Numara
bk.	: Bakınız
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
vb.	: Ve benzerleri
nşr.	: Neşreden
düz:	: Düzenleyen
tkd:	: Takdim eden
tsh.	: Tashih eden
riv.	: Rivayet eden

GİRİŞ

a) Arap Câhiliye Döneminde Şiir ve Şairin Önemi

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biri de dil yeteneğidir. Dil aracılığıyla iletişim kurma, bilgi aktarma ve üretmenin yanı sıra çeşitli edebî sanat ve ürünler de ortaya konulmaktadır. Dilin dışı vurulan önemli unsurlarından biri olan söz söyleme becerisi içerisinde şiir, en etkili edebî ifade biçimlerinden biri olmuştur. Sözlükte şi'r, "bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek" anlamlarında masdar; "seziş, hissediş, sezgiye dayanan bilgi; duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz" anlamında ise isim olarak kullanılmaktadır.¹ Arap edebiyatında şiirin sahip olduğu bu önemli konum sebebiyle şiir, "dîvânü'l-Arab" olarak nitelendirilmiştir.²

Arap Câhiliye döneminin kültürel açıdan en belirgin özelliklerinden biri şüphesiz şiir sanatıdır. Şiirin toplum hayatındaki önemine paralel olarak şair de büyük bir sevgi, saygı ve

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ayd Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1/268; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 2/1205; Kahire Arap Dil Kurumu'ndaki dilbilimcilerden bir heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire, 1972), 1/484.

² Ebû Bekir el-Enbârî, *İzahü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Matbuatı Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971), 1/100; İsmail Durmuş, "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144-154.

itibar görmüştür. Bunun en önemli sebeplerinden biri, şairin kabilesini temsil eden ve onun şerefini, üstünlüğünü ve haklarını savunan bir konuma sahip olmasıdır. Şair, gerektiğinde şiiri bir mücadele ve savunma aracı olarak kullanmış; tehdit (vaîd), hiciv, intikam, teselli ve müfâhara gibi çeşitli yollarla muhatabı etkileyebilmiştir. Bu bakımdan şair, bir kişiyi veya kabileyi methiyesiyle yüceltebildiği gibi, hicviyesiyle onu toplum nezdinde itibarsızlaştırabilmiştir. Nitekim bir câhiliye şairi olan Yezid b. Hazzâk (يزيد بن خذّاق), Nu'mân b. Münzir'i tehdit yoluyla şu şekilde nitelemektedir:

نُعْمَانُ إِنَّكَ خَائِنٌ خَدَعُ **** يُخْفِي ضَمِيرُكَ غَيْرَ مَا تُبْدِي³

Nu'mân! Sen hain ve aldatan bir adamsın. İçinde, dışa vurduğundan farklı şeyler saklıyorsun.

Câhiliye dönemi şiirlerinin, kısmen de olsa üç asır boyunca hafızalarda yaşayabilmesini sağlayan en önemli etkenlerden biri, bu şiirlerin hayatla ve toplumun müşterek duygu ve değerleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olmasıdır. Bu dönemde şiir, içtimaî hayat üzerinde büyük ve hayatî bir etkiye sahipti. Dolayısıyla Arap Câhiliye şiiri, mâşerî hayatın en temel tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Şairin şiirleri de çoğu zaman kendi hissiyatı ile içinde bulunduğu toplumun duygu, düşünce ve tecrübelerinin kesiştiği noktada şekillenmiştir. Eski müellifler, şiirin Arap toplumundaki yeri ve önemine değinirken onu Arapların bütün bilgilerini ihtiva eden, bu bilgilerin muhafazasını sağlayan ve gerektiğinde başvurup istifade ettikleri temel kaynaklardan biri olarak değerlendirmişlerdir.⁴ Bu sebeple şiir için “dîvânu ilmihim” (دِيْوَانُ عِلْمِهِمْ) veya

³ Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 297; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1995), 1/202.

⁴ Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 8-11.

“dîvânü'l-Arab” (دِيَوَانُ الْعَرَبِ) ifadeleri kullanılmıştır.⁵ Şiir, Arapların hayat tarzları, kabile ve aile yapıları, kişiler arası ilişkileri, savaşları, inançları, örf ve âdetleri ve çeşitli toplumsal uygulamaları hakkında önemli bilgiler ihtiva etmekteydi. Bu yönüyle şiir, yalnızca estetik bir edebî ürün değil, aynı zamanda toplumun kültürel ve tarihî hafızasını taşıyan önemli bir kaynak niteliğindeydi. Nitekim klasik kaynaklarda şiirin, Arapların bilgilerini ve geçmiş tecrübelerini muhafaza eden bir “dîvân” olduğu özellikle vurgulanmıştır.

Şiirin bu işlevi, onun sonraki nesillere bilgi aktarımındaki rolünü de önemli hâle getirmiştir. Arapların gelenekleri, haberleri, savaşları, ahlâkî değerleri, hayat tecrübeleri ve çeşitli toplumsal uygulamaları büyük ölçüde şiirler aracılığıyla aktarılmıştır. Aynı şekilde Arap dili, nahiv ve belâgat alanlarının gelişiminde de şiir önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Bu nedenle Arap şiiri, yalnızca edebî değil, aynı zamanda dilbilimsel, tarihî ve kültürel açıdan da önemli bir belge niteliği taşımaktadır. Şiirin bu konumunu açıkça ortaya koyan ifadelerden biri, Hz. Ömer’e nispet edilen *كَانَ الشَّعْرُ عِلْمَ قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحُّ مِنْهُ* “Şiir, bir kavmin (Arapların) ilmidir. Bir kavim (Araplar) için ondan daha güvenilir bir ilim yoktur.” şeklindeki sözdür.⁶

Şiirin Arap toplumundaki etkisi, yalnızca geçmişin ve toplumsal değerlerin muhafazasıyla sınırlı değildi. Şiir, aynı zamanda toplumsal itibarın şekillenmesinde de etkili bir araçtı. Şair, övgüsüyle bir kişiyi veya kabileyi toplum nezdinde yüceltebildiği gibi, hicviyle onun itibarını zedeleyebiliyordu. Bu nedenle şiir, Câhiliye toplumunda hem bireysel hem de kabilevî ilişkiler üzerinde belirleyici bir güç olarak öne çıkmıştır.

⁵ Ebû Ca’fer et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Resûlillâh mine'l-ahbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 2/637.

⁶ Muhammed b. Selâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir (Cidde, Dâru'l-Medenî, ts.), 1/ 24.

Şiirin toplumun müşterek duygu ve tecrübeleriyle bu denli güçlü bir bağ içerisinde olması, onun uzun süre hafızalarda korunmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını da mümkün kılmıştır.⁷

İnsanın duygu ve düşüncelerini ifade etmesinde ve hislerine tercüman olmasında önemli bir yere sahip olan şiir, Câhiliye dönemi Arap toplumunda hayatın hemen her alanına nüfuz etmiştir. Bu alanlardan biri de aile ve evlilik hayatıdır. Nitekim Câhiliye şiirlerinde evlilik, eşler arasındaki ilişkiler, kadın ve erkeğin aile içerisindeki konumu, evlilik öncesi ve sonrası yaşananlar ile evliliğe ilişkin örf ve uygulamalar çeşitli yönleriyle şiire yansımıştır. Bu bakımdan Câhiliye şiiri, dönemin evlilik hayatını ve bu hayat etrafında şekillenen toplumsal anlayışları ortaya koyan önemli kaynaklardan biridir.

b) Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

Şiirlerde evlilik hayatına ilişkin bilgiler her zaman açık ve doğrudan ifadelerle verilmez. Bazen bir şairin eşine yönelttiği hitapta, bazen ayrılığın ardından söylediği birkaç mısra, bazen sevgilinin güzelliğini tasvir eden ifadelerde, bazen düğün ve evlilik merasimlerine ilişkin bir ayrıntıda, bazen de boşanma veya başka bir evlilik sebebiyle yaşanan bir olayın anlatımında dönemin aile ve evlilik anlayışına dair önemli bilgiler gizlidir. Bu sebeple Câhiliye şiirinde evlilik hayatını araştırmak, yalnızca evlilik kelimesinin geçtiği şiirleri tespit etmekten ibaret değildir. Asıl mesele, şiirin satırları arasında yer alan ve ilk bakışta fark edilmeyen sosyal, kültürel ve ailevî unsurları doğru bir şekilde okuyabilmektir. İşte bu çalışma, “Arap Câhiliye Şiirinde Evlilik Hayatının Şifreleri” adıyla,

⁷ Durmuş, “Şiir”, 39/144-154; Şahin Şimşek-Hacer Arslan, “Câhiliye Dönemi Su'lûk/Eşkîya Şairi Urve b. el-Verd'in Ya'bnete Münzir İsimli Kasidesinin Tahlili”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 16/2, (Aralık 2025), 167.

Câhiliye şiirlerinde evlilik ve aile hayatına ilişkin doğrudan veya dolaylı olarak yer alan unsurları tespit etmeyi ve bunları dönemin sosyal yapısı içerisinde anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Buradaki “şifreler” ifadesi, şiirlerde açıkça ifade edilmeyen; ancak şiirin bağlamı, kullanılan kelimeler, anlatılan olaylar, şairin hitap biçimi ve klasik şerh ve kaynakların sağladığı bilgiler aracılığıyla ortaya çıkarılabilen anlam ve hayat unsurlarını ifade etmektedir.

Çalışmanın bir diğer amacı da Câhiliye toplumunun evlilik hayatını yalnızca genel bilgiler üzerinden ortaya koymak yerine, şiirlerde yer alan somut örnekler üzerinden görünür hâle getirmektir. Çünkü bir toplumun aile hayatını anlamının etkili yollarından biri, o toplumun insanlarının evlilik, eş, aile, sevgi, ayrılık, sadakat, kıskançlık, boşanma ve benzeri konular hakkında ne söylediklerine bakmaktır. Şiir, bu açıdan Arap Câhiliye insanının aile ve evlilik karşısındaki duygu ve düşüncelerini doğrudan veya dolaylı biçimde takip edebileceğimiz önemli bir malzeme sunmaktadır.

Çalışmanın hareket noktası, Câhiliye şiirinin yalnızca estetik bir metin olarak okunmaması gerektiği düşüncesidir. Bir şiirde geçen eş, sevgili, baba, anne, kız, oğul, düğün, nikâh, ayrılık, boşanma, mehir, çeyiz, gelin, ev, aile ve benzeri hususlar, kendi bağlamları içerisinde değerlendirildiğinde dönemin evlilik hayatına ilişkin önemli bilgiler sunabilmektedir. Bununla birlikte şiir metninin tek başına değerlendirilmesi her zaman yeterli değildir. Şiirin söylendiği olay, şairin hayatı, muhatabı, kabilesi ve dönemin örf ve âdetleri dikkate alınmadığında, bazı ifadelerin taşıdığı anlamın eksik veya yanlış anlaşılması mümkündür. Bu nedenle çalışmada şiir metinleri, mümkün olduğu ölçüde klasik kaynakların verdiği bilgiler ve ilgili rivayetlerle birlikte değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak Arap Câhiliye şiiri, yalnızca geçmişte yaşamış şairlerin estetik söyleyişlerini taşıyan edebî metinlerden ibaret

değildir. O şiirlerde bir toplumun hayatı, değerleri, ilişkileri, sevinçleri, acıları ve tecrübeleri saklıdır. Bu bakımdan Câhiliye şiirine yeniden bakmak, yalnızca şiirin kendisini anlamak değil, aynı zamanda o şiiri meydana getiren toplumun hayatını anlamaya çalışmak anlamına da gelmektedir. Evlilik de bu hayatın en önemli tecrübelerinden biridir. Dolayısıyla Arap Câhiliye şiirlerinin evlilik hayatı açısından okunması, dönemin aile yapısına, kadın ve erkeğin toplumdaki konumuna, eşler arasındaki ilişkilere ve evlilik etrafında şekillenen sosyal değerlere ilişkin önemli ipuçlarını ortaya çıkaracaktır. “Arap Câhiliye Şiirinde Evlilik Hayatının Şifreleri” başlıklı bu eser, işte bu ipuçlarının peşinden gitmeyi amaçlamaktadır. Şiirlerde açıkça söylenenlerin yanı sıra, kelimelerin, tasvirlerin, olayların ve anlatıların gerisinde bulunan anlam boyutlarını ortaya çıkarmak; böylece Câhiliye Araplarının evlilik hayatına dair mümkün olduğunca bütüncül bir tablo ortaya koymak çalışmanın bir diğer gayesidir. Bu yönüyle eser, Câhiliye şiirini yalnızca edebî bir miras olarak değil, aynı zamanda bir toplumun aile ve evlilik hayatına açılan önemli bir pencere olarak ele almaktadır.

Şüphesiz bilimsel bir araştırmada dikkat edilmesi gereken temel hususlardan biri, araştırmanın belirli bir hedef doğrultusunda sistematik ve aşamalı bir yöntem çerçevesinde yürütülmesidir. Bu çalışmada, Câhiliye dönemi Arap şiirlerinde evlilik hayatına ilişkin verilerin tespit edilmesi, anlamlandırılması ve değerlendirilmesi amacıyla öncelikle konuyla ilgili klasik ve modern kaynaklar incelenmiş; bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin doğruluk ve güvenilirlikleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda kaynakların mahiyeti, verdikleri bilgilerin niteliği ve birbirleriyle olan ilişkileri dikkate alınarak kaynak kritiğine başvurulmuştur.

Çalışmanın temel yöntemini betimleyici (deskriptif) ve çözümlayici (analitik) yöntem oluşturmaktadır. Betimleyici yöntem çerçevesinde Câhiliye dönemine ait şiirler ve bu şiirlerin bağlamını açıklayan tarihî rivayetler taranmış; evlilik ve aile hayatıyla doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkili görülen örnekler tespit edilerek bir araya getirilmiştir. Belirlenen şiir metinleri, mümkün olduğunca metne bağlı kalınarak Türkçeye tercüme edilmiş ve şiirlerin anlaşılmasını sağlayacak tarihî, sosyal ve kültürel bilgiler ortaya konulmuştur. Çalışmada bunun yanında metin analizi ve edebî tahlil yöntemlerinden de yararlanılmıştır. Şiir metinleri yalnızca tercüme edilmekle yetinilmemiş; kullanılan ifadeler, kavramlar, tasvirler ve şiirin bağlamı dikkate alınarak incelenmiştir. Şiirlerde yer alan evlilik, eş, aile, kadın, erkek, sevgi, ayrılık, boşanma, kıskançlık, sadakat, mehir ve benzeri unsurlar, Câhiliye toplumunun sosyal ve kültürel yapısı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Böylece şiirde yer alan bir ifadenin yalnızca sözlük anlamını vermek yerine, o ifadenin şiirin bütünü ve tarihî bağlam içerisindeki anlamının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Bu bağlamda çalışmada şiir metinleri ile tarihî rivayetler birbirinden bağımsız olarak ele alınmamıştır. Şiirin hangi olay veya kişiyle bağlantılı olduğu, şairin muhatabı, şiirin söylendiği sosyal ortam ve ilgili kaynaklarda verilen açıklamalar mümkün olduğu ölçüde dikkate alınmıştır. Böylece şiirlerde yer alan bilgilerin tarihî ve sosyal karşılığının daha sağlıklı biçimde tespit edilmesi hedeflenmiştir. Birden fazla kaynaktan farklı biçimlerde aktarılan bilgilerde ise rivayetler karşılaştırılarak mümkün olduğunca güvenilir ve metnin bağlamıyla uyumlu olan bilgiler esas alınmıştır. Dolayısıyla çalışmada izlenen yöntem, şiirlerin yalnızca tercüme edilmesine dayanmamaktadır. Esas amaç; seçilen şiirleri doğru bir şekilde anlamak, gerekli görülen yerlerde tarihî ve edebî bağlamını ortaya koymak, ardından şiir metinlerinde yer alan

evlilik ve aile hayatına ilişkin unsurları tespit ederek bunların Câhiliye toplumundaki karşılığını değerlendirmektir. Bu yönüyle çalışma, betimleyici, çözümleyici ve metin merkezli bir nitelik taşımaktadır. Bu yöntem sayesinde Câhiliye şiirlerinde dağınık ve çoğu zaman dolaylı biçimde yer alan evlilik hayatına ilişkin bilgilerin bir araya getirilmesi ve bunların bir bütün içerisinde değerlendirilmesi sağlanmıştır. Böylece şiirlerin yalnızca edebî değerlerinin ortaya konulması değil, aynı zamanda Câhiliye toplumunun evlilik anlayışına, aile ilişkilerine ve kadın-erkek ilişkilerine dair taşıdığı verilerin de mümkün olduğunca açık ve anlaşılır biçimde ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

c) Çalışmanın Kapsamı ve Kaynakları

Çalışmanın, belirli bir şairin şiirleriyle sınırlı tutulmamıştır. Araştırmanın temel malzemesini, Arap Câhiliye dönemi şairlerinin şiirleri ile Câhiliye toplumunun evlilik hayatına ilişkin şiir ve tarihî rivayetler oluşturmaktadır. Bu çerçevede evlilik ve aile hayatının farklı yönlerini ortaya koyan şiir örnekleri tespit edilmiş; söz konusu örnekler, ilgili tarihî ve edebî rivayetlerle birlikte değerlendirilmiştir. Böylece Arap Câhiliye toplumunda evlilik kurumunun oluşumu, eşler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkiler etrafında şekillenen sosyal ve kültürel anlayışların şiire nasıl yansıdığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Câhiliye Arap Şiirinde Aile Kurumu ve Bileşenleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde öncelikle Câhiliye kavramının anlam dünyası ele alınmış, ardından Arap Câhiliye şiirinde aile mefhumu üzerinde durulmuştur. Ayrıca Câhiliye Arap toplumunda evlenecek eşlerde aranan nitelikler o döneme ait hikâyeler üzerinden evlilik kurumunun oluşumunda etkili olan bi-

reysel, ailevî ve toplumsal değerler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece ikinci bölümde ele alınacak evlilik hayatının anlaşılabilmesi için gerekli olan sosyal ve kültürel zemin oluşturulmuştur. İkinci bölüm “Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Evlilik Hayatı” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Câhiliye toplumunda evlilik ve boşanma meseleleri ele alınmış; tarih, edebiyat ve biyografi kaynaklarında yer alan bilgiler ile şiir örneklerinden hareketle dönemin evlilik ve boşanma anlayışı ortaya konulmuştur. Bunun yanında eşler arasındaki ilişkiler, şiirlere yansıyan olumlu ve olumsuz yönleriyle incelenmiştir. Bu bağlamda eşler arasındaki olumsuz ilişkilere dair örnekler arasında kadının kocasını malını gereksiz veya aşırı harcaması sebebiyle kınaması, kocasının yaşlılığı veya güçsüzlüğü sebebiyle ondan uzaklaşması ve ona karşı ilgisiz davranması gibi durumlar ele alınmıştır. Bunun yanında eşler arasındaki olumlu ilişkiler de şiirlerden hareketle incelenmiş; kadının kocasının hayatına yönelik endişesi, ona olan bağlılığı ve sevgisi, kocanın eşine duyduğu sevgi, eşini boşadıktan sonra yaşadığı pişmanlık ve kadının vefat eden kocasını mersiye yoluyla anması gibi örnekler değerlendirilmiştir. Böylece Câhiliye şiirinde evlilik hayatının yalnızca evlilik kurumuna ilişkin genel hükümler üzerinden değil, eşler arasındaki duygu, davranış ve tecrübeler üzerinden de ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmanın hazırlanmasında hem klasik kaynaklardan hem de modern araştırmalardan yararlanılmıştır. Konuyla doğrudan ilişkili meselelerin incelenmesinde özellikle Arap dili ve edebiyatı, tarih ve biyografi alanındaki kaynaklara başvurulmuştur. Bu çerçevede Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî'nin *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab* (*بلوغ العرب في معرفة أحوال العرب*), Ömer Ferrûh'un *Târîhu'l-câhiliyye* (*تاريخ الجاهلية*), Ebû Ali el-Kâlî'nin *el-Emâlî* (*الأمالى*), el-Meydânî'nin *Mecma'u'l-emsâl* (*مجموع الأمثال*), el-Kureşî'nin *Cemheretü eş'âri'l-Arab* (*جمهرة أشعار العرب*)

(العُرب), el-Bağdâdî'nin *Hizânetü'l-edeb* (خزانة الأدب), İzzuddin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târih* (الكامل في التاريخ) ve İbn Ku-teybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr* (غُيُونُ الْأَخْبَارِ) adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Bunun yanında Arap dilinin söz varlığı ve kelimele-rin anlamlarının tespitinde İbn Fâris'in *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa* (معجم مقاييس اللغة), el-Ferâhidî'nin *Kitâbü'l-'ayn* (كتاب العين) ve Ahmed Rîdâ'nın *Mu'cemu metni'l-luğa* (معجم متن اللغة) adlı söz-lükleri başta olmak üzere ilgili dil kaynaklarına müracaat edil-miştir. Şiir metinlerinin tespiti, karşılaştırılması ve değeri-lendirilmesinde ise el-Asma'î'nin *el-Asma'îyyât* (الأسماء), el-Mu-faddal ed-Dabbî'nin *el-Mufaddaliyyât* (المفضليات) ve Ebû Temmâm'ın *Dîvânü'l-hamâse* (ديوان الحماسة) adlı şiir derlemele-rinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Ayrıca el-Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (أدب الدنيا والدين) adlı eseri de dönemin sosyal ve ahlâkî anlayışlarının değerlendirilmesinde başvuru-lan kaynaklar arasında yer almıştır.

Araştırma sürecinde, konuyla ilgili daha önce yapılmış ça-lışmalardan da yararlanılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı doğ-rudan Arap Câhiliye toplumunda kadın, aile ve evlilik konu-larını ele alırken, bir kısmı ise aile ilişkilerini farklı meseleler çerçevesinde incelemektedir. Bu bağlamda Ahmed el-Hûfî'nin *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhilî* (المرأة في الشعر الجاهلي) adlı eseri, kadının Arap Câhiliye toplumundaki konumunu farklı yönleriyle ele alması bakımından önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Aynı konuyu ele alan Ali el-Hâşimî'nin *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhilî* (المرأة في الشعر الجاهلي) adlı çalışmasından da yarar-lanılmıştır. Bunun yanı sıra Mâhir Ahmed Ali el-Mübeydîn'in *el-Usetu fi şî'ri'l-câhilî* (الأشعر في شعر الجاهلي) adlı doktora çalış-ması incelenmiştir. Muhammed Akla'nın *Nizâmu'l-usreti fi'l-*

İslâm (نظام الأسرة في الإسلام) adlı eseri de aile kurumunun anlaşılması bakımından başvurulan çalışmalardan biri olmuştur. Ayrıca Abdullah Bilin'in "*Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları* (1923-1982)" adlı çalışmasından da istifade edilmiştir.⁸

⁸ Abdullah Bilin, "Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları (1923-1982)", Nüsha 20/50 (Haziran 2020), 89-140.

BİRİNCİ BÖLÜM

CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE

AİLE KURUMU VE BİLEŞENLERİ

1.1. Câhiliyye Kavramı

Câhiliye (الجاهلية) kavramı sülâsi mücerred fiilin dördüncü Babının جَهْلٌ - يَجْهَلُ - جَهْلًا، جَهَالَةً kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle “bilgisizlik” anlamı verilir.⁹ Câhiliye (câhiliyye) kelimesi şekil bakımından ism-i mensûb veya yapma (sınâ’i) masdardır. İsm-i mensûb olarak “câhile ait, câhile özgü, câhilce” gibi mânalara gelen câhilî ve bunun müennesi olan câhiliyye, sıfat tamlamaları içinde kullanılır. Ancak İslâm’dan önceki dönemi ifade etmek üzere Kur’an ve hadislerde, diğer İslâm literatüründe yaygın olarak kullanıldığı şekliyle câhiliyye, câhil kelimesine -iyyet ekinin ilâvesiyle elde edilen yapma bir masdardır.¹⁰ Bu durumda tek başına veya isim tamlaması içinde kullanılabilir.

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde Araplar’ın İslâm’ dan

⁹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu‘cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1392/1972), 1/479; Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî el-Basrî, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/390.

¹⁰ Ahmed Rıdâ, *Mu‘cemu metni'l-luga: Mevsû‘a lugaviyye hadîse* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1380/1960), 1/591; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19;

önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı" (عَصْرُ الْجَاهِلِيَّةِ), o dönemde yaşayan şairlere de "Câhiliye şairleri" (شُعراء الْجَاهِلِيَّةِ) denilir.¹¹

Câhiliye kelimesi, câhillerin çoğunlukta bulunduğu zaman dilimini ifade etmekte olup genel olarak İslâmiyet öncesi dönemin adı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte kavramın kapsamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre câhiliye, iki peygamber arasındaki zaman dilimi olan fetret dönemini ifade eder. Bazı kullanımlarda ise kavram, mutlak anlamda küfür dönemini, Mekke'nin fethinden önceki zaman dilimini veya Hz. Peygamber'in doğumu ile bi'seti arasındaki dönemi karşılamak üzere kullanılmıştır.¹²

İbn Hâleveyh el-luğavî'ye (ö. 370/980) nispet edilen görüşe göre câhiliye lafzı, İslâm döneminde, Hz. Peygamber'in bi'setinden önceki dönemi ifade etmek üzere ortaya çıkmış bir isimdir.¹³ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Buhârî şerhinde bu son kullanımın daha yaygın olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in طَنُّ الْجَاهِلِيَّةِ "Onlar Allah hakkında haksız bir câhiliye zannına kapılıyorlardı"¹⁴ ayetinde geçen "zann-ı câhiliye" ifadesi de bu kullanıma örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁵

"Câhiliye" lafzı, bazen bir kimsenin veya toplumun içinde bulunduğu hâli ifade eden bir isim olarak kullanılmaktadır. Bu kullanım, Kur'ân ve Sünnet'teki örneklerde daha yaygındır. Bazen de hâlin kendisini değil, o hâli taşıyan kimse veya

¹¹ Ahmed Rdzâ, *Mu'cemu metni'l-luga: Mevsû'a lugaviyye hadîse*, 1/44.

¹² Ahmed Rıdâ, *Mu'cemu metni'l-luga: Mûsû'a lugaviyye hadîse*, 1/45.

¹³ Ahmed Rıdâ, *Mu'cemu metni'l-luga: Mûsû'a lugaviyye hadîse*, 1/45.

¹⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/154.

¹⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tashih ve neşr: Muhibbüddin el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1971), 7/149.

toplumu ifade eden bir isim olarak kullanılmaktadır.¹⁶ Birinci kullanıma, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ebû Zer el-Gifârî'ye (ö. 32/653) söylediği şu söz örnek olarak verilebilir: *إِنَّكَ امْرُؤٌ فَيْكَ* "Şüphesiz sen, kendisinde câhiliye bulunan bir kimsesin."¹⁷ Hz. Ömer'in (ö. 23/644) (r.a.) *إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَغْتَكِفَ لَيْلَةً فِي* "Ben câhiliye döneminde bir gece Mescidi Haram'da itikâfa girmeyi adamıştım."¹⁸ sözü ile Hz. Âişe'nin (r.a.) (ö. 58/678) *كَانَ النِّكَاحُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ* "Câhiliye döneminde nikâh dört şekilde gerçekleşirdi."¹⁹ şeklindeki ifadesi de aynı kullanıma örnek teşkil etmektedir. Yine Huzefe b. Yemân'in (r.a) (ö. 36/656) Hz. Peygamber'e, *يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ*, "Ey Allah'ın Resûlü! Biz câhiliye ve kötülük içerisinde idik"²⁰ şeklinde söylediği sözde de "câhiliye" kelimesi, "câhilî bir hâl", "câhilî bir yöntem", "câhilî bir âdet" veya bunlara benzer bir anlamda kullanılmaktadır. Zira "câhiliye", aslında bir nitelik (sıfat) olmakla birlikte, zamanla yaygın biçimde kullanılması sonucunda isimleşmiştir. Bununla birlikte taşıdığı anlam, masdar anlamına oldukça yakındır.²¹

İkinci kullanıma yani hâlin kendisini değil, o hâli taşıyan kimse veya toplumu ifade eden bir isme gelince, "câhilî bir topluluk" ve "câhilî bir şair" şeklindeki ifadeler bu kapsamdadır. Burada söz konusu kullanım ve anlam, "cehl" kavramına

¹⁶ Mahmut Şükri el-Alûsi el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*, tashih eden: Muhammed Behcet el-Eserî, (b.y: y.y., ts.), 1/15.

¹⁷ el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/84.

¹⁸ Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek, *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1407/1986), 106; el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 11/572.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbîlî, *el-Cem'u beyne's-Sahîhayn*, tkd: Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd (Riyad: Dâru'l-Muhakkik li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1999), 4/551; el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 9/182.

²⁰ Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 1/331.

²¹ Şükri el-Alûsi, *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*, 1/16.

nispetle ortaya çıkmaktadır. Cehl ise ya bilginin bulunmaması ya da sahip olunan bilginin gereğine göre hareket edilmemesi anlamına gelir. Hakkı bilmeyen kimse “basit cehalet” (جَهْلُ البَسِيطِ) içerisinde bulunan câhil olarak nitelendirilir. Buna karşılık, hakkın dışında bir inanca sahip olan kimse “katmerli cehalet” (جَهْلُ الْمُرَكَّبِ) içerisinde. Ayrıca kişi hakkı bildiği hâlde hakikate aykırı bir söz söylerse yahut hakkı bilmeksizin onun aksine konuşursa, bu kimse de câhil olarak nitelendirilir.²² Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا “Rahmân’ın kulları, kendilerine câhillere hitap ettiğinde ‘selâm’ derler.”²³ Hz. Peygamber (s.a.v.) de şöyle buyurmuştur: الصِّيَامُ “Oruç bir kalkandır (öyle ise oruç tutan) kötü söz söylemesin ve câhilce davranmasın.”²⁴ Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) de Amr b. Hind’i (ö. 578) tehdit ederek kasidesinde cehl kelimesini bu anlamda şöyle kullanmaktadır:

(1) أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا **** فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

(2) بَأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمْرُو بْنُ هَنْدٍ، **** تُطِيعُ بَنَا الْوُشَاةِ وَتَزْدَرِينُ²⁵

1) Sakın ola kimse bize karşı bir hadsizlik (cahillik/zorbalık) yapmaya kalkmasın! Yoksa biz, o cahillerin cahilliğinin de üstünde bir cahillikle (şiddet ve karşılıkla) cevap veririz.

2) Ey Amr b. Hind! Hangi hakla, neye dayanarak hakkımızda laf taşıyan fitnecilere (muhabirlere) kulak veriyor ve bizi hor görüyorsun?

Buradaki câhil ifadesi, “Hiç kimse bize karşı sefihçe davranmasın; aksi hâlde biz de onlara, onların sergiledikleri sefih-

²² Şükrî el-Alûsî, *Bulûğu’l-ereb fî marifeti ahvâli’l-Arab*, 1/16.

²³ Furkan Sûresi, 25/63.

²⁴ Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 4/103.

²⁵ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî’l-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretü eş’âri’l-Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâdî (Mısır: Nehdatü Mısır li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.), 87.

liği aşacak şekilde bir sefihlikle karşılık verimiz.” anlamındadır. Başka bir ifadeyle, onların sergiledikleri taşkınlığa, bundan daha ağır bir karşılıkla mukabele ederiz. “Câhil” ve “cehalet” lafızlarının bu anlamda kullanımı oldukça yaygındır. Aynı şekilde, hakka aykırı bir davranışta bulunan kimse, yaptığı davranışın hakka aykırı olduğunu bilse dahi câhil olarak nitelendirilir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ* “Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük yapıp sonra da vakit geçirmeden tövbe edenlerin tövbesidir.” Bu bağlamda cehalet, yalnızca bir şeyi bilmeme hâlini değil, bilginin gereğine aykırı hareket etme ve hakikate rağmen yanlış davranışı tercih etme durumunu da kapsamaktadır.

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashabı, “Kötü bir davranışta bulunan herkes câhildir; yaptığı şeyin hakka aykırı olduğunu bilse dahi” demiştir.²⁶ Bunun temelinde şu düşünce bulunmaktadır: Kalpte kökleşmiş ve sağlam bir niteliğe kavuşmuş gerçek bilgi, kendisiyle çelişen bir söz veya davranışın ortaya çıkmasına izin vermez. Bu nedenle kişinin bildiği hakikate aykırı bir söz söylemesi veya davranışta bulunması, kaçınılmaz olarak kalbin bu bilgiden gaflet etmesine yahut bilgi ile ona karşı koyan arzular ve etkenler arasındaki mücadele sonucunda söz konusu bilginin kalpte zayıflamasına işaret eder. Gaflet ve kalpteki bilginin zayıflaması ise gerçek bilginin mahiyetiyle bağdaşmayan durumlardır. Dolayısıyla kişi, sahip olduğu bilgiyi davranışlarına yansıtamadığında, her ne kadar hakikatin bilgisine zihinsel olarak sahip olsa da bu durum, söz konusu bilgi açısından bir tür cehalet olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan cehalet, yalnızca hakikati bilmemek değil, bilinen hakikatin gereğini yerine getirmemek anlamını

²⁶ Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti’l-ahvâli’l-Arab*, 1/16.

da içermektedir.²⁷ Bu sebeple Allah Teâlâ, bu hâllere sahip olan kimseleri *لَا يَرْجُونَ فَهُمْ لَا يَزُجُّونَ* “Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Bu sebeple artık gerçeği kabule dönemezler”²⁸ ifadesyle onları “körler, dilsizler, sağırlar, sapmışlar ve câhiller” olarak isimlendirmekte; onların *(فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)* “akletmediklerini”²⁹ ve *(فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ)* “işitmediklerini”³⁰ belirtmektedir. Buna karşılık müminleri *(أُولُوا الْأَنْبَابِ)* “ulü’l-elbâb”³¹ ve *(أُولِي النَّهْيِ)* “ulü’n-nühâ”³² şeklinde akıl sahipleri olarak nitelendirmekte; onların hidayete erdiklerini, kendileri için bir nur bulunduğunu, işittiklerini ve aklettiklerini ifade etmektedir. Bunun böyle olduğu açıkça ortaya çıktığında, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gönderilmesinden önce insanların câhiliye-i cehlâ (جَاهِلِيَّةٌ جَهْلَاءُ) hâlinde oldukları anlaşılır. Bu niteleme, “câhil” kelimesine nispet edilmektedir. Zira onların içinde bulundukları söz ve fiiller, ancak bir câhil tarafından ortaya konulmuş ve yine bir câhil tarafından gerçekleştirilebilecek niteliktedir.³³ Aynı şekilde, Yahudilik veya Hristiyanlık adı altında, peygamberlerin getirdiklerine aykırı olan her şey de câhiliyedir. İşte bu cehalete, genel câhiliye ismi verilmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gönderilmesinden sonra mutlak câhiliye, bir beldeye diğerinden farklı olarak bulunabilir. Nitekim İslâm yurdu dışındaki beldelerde de câhiliye bulunabilir. Aynı şekilde, bir kişide diğerinden farklı olarak da görülebilir. Mesela bir kimse İslâm’a girmeden önce câhiliye hâlinde; İslâm beldesinde bulunuyor olsa dahi bu durum değişmez.³⁴

²⁷ Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti'l-ahvâli'l-Arab*, 1/15.

²⁸ Bakara Sûresi, 2/18.

²⁹ Bakara Sûresi, 2/171.

³⁰ Araf Sûresi, 7/100.

³¹ Bakara Sûresi, 2/179.

³² Taha Sûresi, 20/54.

³³ Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti'l-ahvâli'l-Arab*, 1/16.

³⁴ Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti'l-ahvâli'l-Arab*, 1/17.

Buna karşılık, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gönderilmesinden sonra mutlak anlamda bir zaman diliminin câhiliye olarak nitelendirilmesi söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber'in ümmeti içerisinde kıyamet kopuncaya kadar hak üzere kalmaya devam edecek bir topluluk bulunacaktır. Bununla birlikte mukayyed (sınırlı) câhiliye, Müslümanların yaşadığı bazı beldelerde ve müslüman fertlerin birçoğunda bulunabilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي مَنْ أَمَرَ الْجَاهِلِيَّةَ لَا يَتْرُكُونَهَا: الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالِاسْتِشْقَاءُ بِالْأَنْوَاءِ، وَالنِّيَاحَةُ* "Ümmetimde câhiliye işlerinden dört şey vardır ki bunları terk etmeyeceklerdir: Soy ve nesep ile övünmek, nesep ve soyları hakkında dil uzatmak, yıldızlardan yağmur istemek ve ölülerin ardından ağıt yapmak."³⁵ Yine az önce de geçtiği gibi Ebû Zer el-Gıfârî (r.a) bir adamı annesi üzerinden ayıpladığında Hz. Peygamber (s.a.v.) ona, *إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ* "Sen, kendisinde câhiliye bulunan bir kimsesin" buyurmuştur. Bütün bunlar câhiliye kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu tür örneklerde söz konusu olan, kişinin veya toplumun bütünüyle câhiliye içerisinde bulunması değil, belirli bir söz, davranış veya tutumun câhiliye olarak nitelendirilmesidir. Bu sebeple mukayyed câhiliye, Müslümanlarda da bulunabilen; ancak onların İslâm'dan bütünüyle çıkmalarını gerektirmeyen câhiliye türüdür. Câhiliye lafzı, çoğunlukla İslâm'dan önce Arapların içinde bulundukları hâl için kullanılmaktadır. Bunun temel sebebi, onların birçok uygulama ve hüküm konusunda ileri de recede cehalet içerisinde bulunmalarındır. Aynı şekilde, peygamberlerin getirdiği vahye aykırı olan her türlü anlayış ve

³⁵ İbnü'l-Mülakkın Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî, *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi i's-sahîh*, tkd. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008), 9/585; el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7/161.

uygulama ister Yahudilik ister Hristiyanlık adı altında bulunsun, câhiliye olarak nitelendirilmektedir. Bu, genel câhiliye (الْجَاهِلِيَّةُ الْعَامَّةُ) dir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setinden önce insanların içinde bulunduğu câhiliye hâli bu kapsamda değerlendirilmektedir.³⁶

İmam Buhârî, (ö. 256/870) İbn Abbas'tan (r.a.) (ö. 68/687-88) naklettiği bir rivayette onun şöyle dediğini aktarmaktadır: إِذَا سَرَّكَ أَنْ تَعْلَمَ جَهْلَ الْعَرَبِ فَأَقْرَأْ مَا فَوْقَ الثَّلَاثِينَ وَمِائَةٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ “Arapların cehaletini öğrenmek hoşuna gidiyorsa, En’âm sûresinin yüz otuzuncu âyetinden sonrasını oku.”³⁷ Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَزَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَدْ ضَلُّوا عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ “Bilgisizce, akılsızlıkları sebebiyle çocuklarını öldüren ve Allah’ın kendilerine verdiği rızıkları Allah’a iftira ederek haram sayanlar kesinlikle hüsrana uğramıştır. Onlar gerçekten sapmışlardır ve doğru yolu bulanlardan olmamışlardır.”³⁸

Yüce Allah’ın, وَلَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ يَتْلُو آيَاتِهِ لِقَوْمٍ يُحْسِنُونَ “Evlere-nizde vakarınızla oturun ve ilk câhiliye dönemindeki gibi açılıp saçılmayın”³⁹ buyruğunda geçen “ilk câhiliye” (الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى) ifadesinin neyi ifade ettiği konusunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre burada kastedilen dönem, Hz. İbrahim’in (a.s.) doğduğu zamandır. Bu dönemde kadınların inci işlemeli, yanları tam olarak kapatmayan elbiseler giydikleri ve erkeklerin dikkatini çekmek amacıyla yolun ortasında yürüyerek kendilerini sergiledikleri nakledilmiştir.⁴⁰ Hakem b. Uyeyne, bu dönemin Hz. Âdem ile Hz. Nûh (a.s.) arasındaki zaman dilimi olduğunu ve bu sürenin sekiz yüz yıl

³⁶ Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb fî ma’rifeti’l-ahvâli’l-Arab*, 1/17.

³⁷ Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 6/551.

³⁸ En’âm Sûresi, 6/140.

³⁹ Ahzâb Sûresi, 33/33.

⁴⁰ Abdullah Abdülcebbar ve Muhammed Abdülmün’im Hafâcî, *Kıssatü’l-edeb fî’l-Hicâz* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, ts.), 113.

sürdüğünü belirtmiştir.⁴¹ İbn Abbas'tan ise bunun Hz. Nûh ile Hz. İdrîs (a.s.) arasındaki dönem olduğu nakledilmiştir.⁴² Kelbî'ye göre ise Hz. Nûh ile Hz. İbrahim (a.s.) arasındaki zaman dilimidir. Bu görüş kapsamında, kadınların yanları tam olarak örtmeyen inci işlemeli elbiseler giydikleri, ince ve vücut hatlarını örtemeyen kıyafetler kullandıkları ifade edilmiştir.⁴³ Başka bir görüşe göre ise "ilk câhiliye", Hz. Mûsâ ile Hz. Îsâ (a.s.) arasındaki dönemdir. Sa'lebî ise bunun Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasındaki zaman dilimi olduğunu söylemiştir.⁴⁴

Ebû'l-Âliye'ye göre ise burada kastedilen dönem, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın (a.s.) yaşadığı dönemdir.⁴⁵ Bu dönemde kadınların, yanları tam olarak kapatmayan inci işlemeli gömlekler giydikleri ve örtülmesi gereken beden bölgelelerini açığa çıkardıkları nakledilmiştir. Hatta bir kadının kocası ve yakın dostuyla birlikte oturabildiği; dostunun belden yukarısını, kocasının ise belden aşağısını gördüğü ve zaman zaman ikisinden birinin diğerine kıyafet değişimi teklif ettiği şeklinde oldukça ağır bir tasvir aktarılmıştır. Mücâhid ise kadınların erkeklerin arasında yürümelerini "teberruc" olarak değerlendirmiştir.⁴⁶

İbn Atıyye (الفقيه الإمام القاضی) ise bu görüşlerden farklı olarak kendisine göre daha isabetli görünen açıklamayı şöyle ortaya

⁴¹ Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edeb fî'l-Hicâz*, 113.

⁴² İbn Ebî Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1999), 9/313.

⁴³ Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015), 21/460.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü't-Terbiyye ve't-Türâs, ts.), 20/260.

⁴⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 20/260.

⁴⁶ Me'mun Hammûş, *et-Tefsîrû'l-Memûn alâ minhâcî't-tenzîl ve's-sahîhi'l-mesnûn* (b.y.: Müellif, 1428/2007), 6/167; Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti'l-ahvâli'l-Arab*, 1/18.

koymaktadır: Yüce Allah, Hz. Peygamber'in muhatap olduğu dönemde mevcut olan câhiliyeye işaret etmiş ve kadınlara, o dönemdeki yaşayış biçimlerinden ayrılmalarını emretmiştir. Buna göre burada kastedilen câhiliye, şeriatın ortaya koyduğu hükümlerden önce kâfirlerin içinde bulunduğu hayat tarzıdır. Zira onların kadınlara yönelik kıskançlık ve koruyuculuk duygularının yeterince gelişmediği, kadınların örtünmeksizin toplum içinde bulunabildiği ve İslâm'ın getirdiği düzenin, önceki uygulamalara kıyasla kadınların lehine daha uygun bir konum oluşturduğu belirtilmektedir.⁴⁷ İbn Atıyye'ye göre âyetle "ilk câhiliye" ifadesinin kullanılması, bundan sonra başka bir câhiliye döneminin mutlaka ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Buradaki "câhiliye" lafzı, İslâm'dan önceki döneme isim olarak verilmiştir. Dolayısıyla "ilk" kelimesinin kullanılması, mutlaka ikinci bir câhiliye döneminin bulunmasını gerektiren bir anlam taşımaz.

1.2. Arap Câhiliye Şiirinde Aile Mefhumu

Câhiliye şiirinde aile konusunun ele alınması, öncelikle "aile" kavramının sözlük ve terim anlamlarının belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Bunun yanı sıra Câhiliye şiirinde bu kavramın ifade ettiği anlam alanlarının incelenmesi, aileyi oluşturan bireylerin mahiyetinin ortaya konulması ve Câhiliye toplumunda ailenin sahip olduğu önem derecesinin değerlendirilmesi de gerekmektedir.

Arapça sözlüklerde aile anlamında kullanılan *الأُسْرَةُ* kelimesinin türediği *أَسْرَ* kökü, oldukça zengin bir anlam alanına sahiptir. Klasik lugat müellifleri, bu kökün yalnızca "esir almak"

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 4/384; Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti'l-ahvâli'l-Arab*, 1/18.

anlamını ifade etmediğini; bunun yanında bağlamak, sağlamlaştırmak, kuvvetlendirmek, korumak ve muhkem hâle getirmek gibi birbirini tamamlayan temel anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir. Bu durum, الْأُسْرَةُ kavramının semantik gelişiminin anlaşılması bakımından da önemli ipuçları sunmaktadır.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, (ö. 175/791) أَسْرَ فُلَانٌ فُلَانًا ifadesini "bir kimsenin diğerini bağlayarak esir alması"⁴⁸ şeklinde açıklamakta ve bu sebeple esir alınan kimseye مَأْسُورٌ denildiğini ifade etmektedir. Buna göre esaret, öncelikle fizikî anlamda bağlama ve hareket özgürlüğünü ortadan kaldırma fiiline dayanmaktadır. Aynı şekilde أَسْرَ بِالْإِسَارِ ifadesi de "bağ ile bağlandı" anlamına gelmektedir. Burada geçen الْإِسَارُ kelimesi, bağ, ip veya kayış anlamında olup bir şeyi sıkıca tutturmaya yarayan vasıtayı ifade etmektedir. Lugat âlimleri, الْإِسَارُ kelimesinin tıpkı الْأُسْرُ gibi mastar olarak da kullanılabildiğini belirterek her iki kelimenin ortak anlam ekseninin "bağlamak" olduğunu vurgulamışlardır.

Klasik sözlüklerde kökün anlam alanı yalnızca insanlar arasındaki bağlama fiiliyle sınırlandırılmamış, beden yapısına ilişkin kullanımları da açıklanmıştır. Nitekim دَابَّةٌ مَأْسُورُ الْمَفَاصِلِ ifadesi, "eklemleri sağlam, uzuvları güçlü ve sıkı yapıli bir binek hayvanı" anlamına gelmektedir.⁴⁹ Burada الْأُسْرُ, eklemlerin birbirine sağlam biçimde bağlı olmasını, dolayısıyla bedenin kuvvet ve dayanıklılığını ifade etmektedir. Aynı anlam genişlemesi اَللّٰهُ اَسْرَ فُلَانٍ deyiminde de görülmektedir. Bu ifade, "Allah onun yaratılışını kuvvetlendirsın, beden yapısını sağlam kılsın." anlamına gelir. Halîl b. Ahmed, bu kullanımı Kur'ân-ı

⁴⁸ Ferâhîdî *Kitâbü'l-'ayn*, 7/293.

⁴⁹ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemü'l-istikâkî el-mu'assal li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 3/991.

Kerîm'de geçen ⁵⁰ ﴿وَسَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ ayetiyle temellendirmektedir.⁵¹ Müfessirler bu ayetteki أَسْرَ kelimesini, "yaratılışlarını sağlamlaştırdık, beden yapılarını kuvvetlendirdik ve uzuvlarını birbirine muhkem şekilde bağladık" biçiminde açıklamışlardır.⁵² Böylece söz konusu kökün, yalnızca esaret kavramını değil, aynı zamanda sağlamlık, dayanıklılık ve yaratılışın kuvvetini de ifade ettiği anlaşılmaktadır. Halîl b. Ahmed, أَسْر kökünün temel anlamının "sıkıca bağlamak" olduğunu göstermek amacıyla el-A'şâ'nın şu beytini delil olarak zikreder:

وَقَيْدَنِي الشَّعْرُ فِي بَيْتِهِ **** كَمَا قَيْدَ الْأَسْرَاثِ الْحَمَارَا⁵³

Bağlar eşeği nasıl sıkıca bağlıyorsa, şiir de beni kendi evinde öylece bağlayıp alıkoydu.

Şair bu beyitte, şiirin kendisi üzerindeki etkisini mecazî bir anlatımla tasvir etmekte; şiirin kendisini adeta hareket edemez hâle getirmesini, bağlarla sıkıca bağlanmış bir eşeğe benzetmektedir. Beyitte geçen الْأَسْرَاثِ kelimesi, "bağlayan ipler, kayışlar ve bağlar" anlamında kullanılmış olup, أَسْر kökünün aslî anlamının "bağlamak ve hareketi sınırlandırmak" olduğunu ortaya koymaktadır.

Klasik sözlüklerde أَسْر maddesine yüklenen anlamlardan biri de "sağlam ve koruyucu zırh"tır. Bu anlamı desteklemek üzere şu şiir beyti nakledilmektedir:

⁵⁰ İnsan Sûresi, 76/28.

⁵¹ Ferâhîdî *Kitâbü'l-‘ayn*, 7/293.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 10/376.

⁵³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘ayn*, 7/294.

وَالْأُسْرَةُ الْحَضَاءُ، *** وَالْبَيْضُ الْمَكْلَلُ، وَالرِّمَاحُ⁵⁴

Muhkem zırhlar, taç gibi başları örten miğferler ve mızraklar (savaş meydanını donatmıştır).

Bu beyitte *الأُسْرَةُ*, "aile" anlamında değil; savaşçıyı kuşatarak koruyan sağlam zırh anlamında kullanılmaktadır. Böylece kelimenin, kuşatma, muhafaza etme ve koruma anlamlarını da ihtiva ettiği görülmektedir.

İbn Sîde (ö. 458/1066) ise *أَسْرَ* fiilini "bağlamak, sıkıca tutturmak ve kuvvetle bir araya getirmek" şeklinde açıklamaktadır.⁵⁵ Ona göre *أُسْرَةُ الرَّجُلِ*, kişinin yakın akrabalarını, ev halkını ve mensubu bulunduğu topluluğu ifade eder. Bu adlandırmanın temelinde, bireyin kendisini güçlü hissetmesini sağlayan sosyal dayanışma ve karşılıklı destek ilişkisi bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle *الأُسْرَةُ*, kişiyi koruyan, ona güç veren ve çevresinde kenetlenen en yakın sosyal birliktir. Dolayısıyla kelimenin aile anlamı, kökün asli anlamı olan bağlılık, dayanışma, kuvvet ve koruma kavramlarının sosyal hayata yansması olarak ortaya çıkmıştır. Bu semantik gelişim, Arap dilinde aile kurumunun yalnızca biyolojik akrabalığı değil; bireyi kuşatan, koruyan ve ona güç kazandıran toplumsal dayanışma yapısını ifade ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Erkeğin ailesi, soyu ve aşiretini ifade eden *أُسْرَةُ* lafzı müfred olarak kullanılmaktadır. Bu kelimenin çoğulu ise sözlüklerde *أُسَرَاتُ* ve *أُسْرَاتُ* şeklinde üç farklı kullanım olarak kaydedilmiştir.⁵⁶ Bu açıklamalardan hareketle aile kavramının, kişinin yakın akrabaları ve özellikle baba tarafından olan yakınlarıyla

⁵⁴ Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 4/19.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/19.

⁵⁶ Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 1/91; Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-elfâzî'l-fikhiyye* (Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1419/1999), 1/174.

oluşturduğu topluluğu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlam, aynı zamanda kavramın sözlükteki “koruyucu zırh” anlamıyla da örtüşmektedir. Zira kişi, gücünü, korunmasını ve dayanışmasını çoğu zaman kabilesi ve yakın akrabaları aracılığıyla elde eder.

Aile aynı zamanda erkeğin eşi ve çocuklarından oluşan hane halkını da kapsamaktadır. Bu anlamıyla aile, bireyleri arasında güçlü bir bağlılık ve dayanışma bulunan bir toplumsal birimdir. Aile bireyleri çoğu zaman kabileden ziyade kendi hanelerine daha güçlü bir aidiyet hissederler. Çünkü aile, bireylerin özel hayatlarını doğrudan ilgilendiren pek çok hususu içinde barındırmaktadır. Nitekim bu durum, İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) *Mukaddime*’sinde de işaret ettiği üzere, aynı babadan gelen kardeşlerin veya aynı ev halkına mensup bireylerin dayanışmasının, daha geniş kabile bağlarına göre çoğu zaman daha güçlü olabileceği şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁷

Araştırmacıların “aile” kavramının terim anlamını belirleme konusunda karşılaştıkları temel güçlüklerden biri, bu kavramın Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde doğrudan “aile” anlamını karşılayan müstakil bir terimle ifade edilmemiş olmasıdır. Bu durum, kavramın terminolojik çerçevesinin belirlenmesini zorlaştırmış ve araştırmacıları, aileyi en doğru şekilde karşılayabilecek kelimeleri tespit etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda, aile kavramına en yakın karşılık olarak çoğunlukla “ehl” (أَهْلٌ) kelimesi öne çıkarılmıştır. Nitekim ehl (أَهْلٌ) kelimesi sözlük ve kullanım bakımından

⁵⁷Abdurrahman İbn Haldun, *el-İber fî târîhi’l-‘Arab ve’l-Berber ve men ‘âsarahüm min zevî’ş-ş-e’ni’l-ekber*, gözden geçiren Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârûl-Fikr, 1401/1981), 1/164.

bir kimsenin ailesini, hane halkını veya aynı çatı altında yaşayan kimseleri ifade eden kapsamlı bir lafızdır.⁵⁸ Bununla birlikte kelimenin yalnızca aile fertlerini değil; mensubiyet, aidiyet, din, meslek, kabile ve benzeri farklı ilişki biçimlerini de ifade edebilecek geniş bir anlam alanına sahip olması, terim olarak aile kavramının sınırlarının kesin biçimde belirlenmesini güçleştirmektedir. Dolayısıyla “ehl” kelimesi aile kavramına en yakın karşılık olarak kabul edilmekle birlikte, anlam kapsamının genişliği ve bağlama göre farklı içerikler kazanabilmesi sebebiyle modern anlamdaki aile kavramını tek başına tam olarak karşılayan bir terim niteliği taşımamaktadır.⁵⁹

Ailenin toplumsal hayatla güçlü ve karşılıklı bir etkileşim içerisinde bulunması, onun sosyal yapının temel unsurlarından biri olmasının doğal bir sonucudur. Zira aile, bireyler arasında evlilik, kan bağı ve akrabalık ilişkileri temelinde kurulan kendine özgü ve süreklilik arz eden bir sosyal birliktelik biçimini ifade etmektedir. Bu sebeple sosyoloji literatüründe aile, bireyin toplumsallaşma sürecinin başladığı, kişiliğinin şekillendiği ve temel değerleri kazandığı birincil sosyal grup olarak kabul edilmektedir. Aile üyeleri arasındaki ilişkiler; eşler arasındaki evlilik bağı, anne-baba ile çocuklar arasındaki soy bağı ve kardeşler arasındaki akrabalık ilişkileri üzerine inşa edilmekte olup, bu bağlar aile kurumunun sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlayan temel unsurları oluşturmaktadır. Sosyal bilimler alanında aile kavramına ilişkin yapılan tanımlar incelendiğinde, araştırmacıların büyük ölçüde ortak bir çerçevede buluştukları görülmektedir. Buna göre aile, toplumun en küçük fakat en temel sosyal kurumu ve sosyal yapının çekirdeği olarak kabul edilmektedir. Genel kabul gören tanıma göre aile; aralarında hukukî ve meşru bir evlilik bağı bulunan kadın ve

⁵⁸ Ahmed Muhtâr, *Mu ‘cemü’l-luğati’l- ‘Arabiyyeti’l-mu ‘âsıra*, 1/135.

⁵⁹ Muhammed Akla, *Nizâmu’l-usreti fî’l-İslâm* (Amman: Mektebetu’r-Risâleti’l-Hadîse, 2002), 1/17.

erkek ile çoğunlukla bu evlilikten doğan çocuklardan oluşan, üyeleri arasında karşılıklı sorumluluk, dayanışma, sevgi, güven ve iş birliği esasına dayanan sosyal bir birliktir.⁶⁰ Bu yönüyle aile, yalnızca biyolojik neslin devamını sağlayan bir yapı değil; aynı zamanda kültürel değerlerin aktarılması, bireyin sosyalleşmesi, toplumsal düzenin korunması ve nesiller arasındaki sürekliliğin sağlanması bakımından da vazgeçilmez bir kurum niteliği taşımaktadır.

Sosyolojik çalışmalar, ailenin varlığının esasen eşler arasında kurulan meşru evlilik bağına dayandığını ifade etmektedir. Bu bağın kurulmasıyla birlikte aile ortamı oluşur ve zamanla çocukların da katılımıyla bir hane meydana gelir. Böylece toplumsal açıdan istikrarlı bir hayatın temelleri atılmış olur. Bu yapı içerisinde bir yandan aile bireyleri arasında karşılıklı sosyal ilişkiler gelişirken, diğer yandan aile ile toplumun diğer bireyleri arasında da çeşitli sosyal ilişkiler kurulmaktadır.

Modern dönemde aile kavramına yüklenen terimsel anlam ile geleneksel toplumlarda aileye atfedilen anlam arasında bir ilişki kurmak da mümkündür. Nitekim geleneksel toplumlarda aile, çoğu zaman kabile yapısının bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda aile, kabileyi oluşturan ev, (بَيْت) batn, (بَطْن) ve fahz (فَحْذ) gibi alt birimlerden biri olarak görülmektedir.⁶¹ Böylece aile, evlilikle kurulan ve çocukların doğumuyla devam eden bir sosyal birimi ifade eder. Bu yapıda erkek çoğu zaman ailenin temel dayanağı ve soyun taşıyıcısı olarak kabul edilmektedir. Sosyoloji literatürü, ailenin tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ele alırken, ilk dönemlerde sahip

⁶⁰ Senâu el-Hûlî, *el-Uşra ve'l-hayâtü'l-âiliyye* (Kahire: Dâru'l-Me'rifeti'l-Câmi'iyye, 2002), 39-42.

⁶¹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1974), 155.

olduğu geniş kapsamlı yapının zamanla daralarak günümüzde "çekirdek aile" veya "eş temelli aile" (الأُسْرَةُ الرَّوْجِيَّةُ) olarak adlandırılan biçime dönüştüğünü ortaya koymaktadır.⁶² Buna göre ailenin en eski biçimi, ilkel (totemci) kabile toplumlarında görülmektedir. Bu yapı, insanlık tarihinin en eski ve en geniş sosyal örgütlenme modellerinden birini temsil etmektedir. Söz konusu dönemde aile, aynı toteme mensup bütün bireyleri kapsayan geniş bir topluluk niteliği taşımaktaydı. Aynı kabile içerisinde yaşayan bu bireyler, ortak totem aidiyeti sayesinde tek bir aile olarak kabul edilmekte ve aralarındaki akrabalık ilişkileri kutsallık atfedilen belirli bir hiyerarşi ve düzen çerçevesinde tanımlanmaktaydı.

Araştırmacılar, bu geniş aile modelinin yalnızca totemci kabile toplumlarına özgü olmadığını, tarih boyunca farklı medeniyetlerde de benzer yapılanmaların bulunduğunu ifade etmektedirler. Nitekim eski Çin, Yunan ve Roma toplumlarında olduğu gibi, Câhiliye dönemi Arap toplumunda da aile, bireyleri yalnızca anne, baba ve çocuklardan ibaret gören dar anlamının ötesinde; aynı soy, nesep ve akrabalık bağı etrafında birleşen geniş bir topluluğu ifade etmekteydi. Bu durum, ailenin tarihsel süreç boyunca toplumsal örgütlenmenin temel unsurlarından biri olarak farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Ancak toplumsal hayatın geçirdiği dönüşümler, ekonomik ve kültürel şartların değişmesi ve sosyal kurumların yeniden şekillenmesi sonucunda aile kavramının kapsamı giderek daralmıştır. Böylece günümüzde birçok toplumda kabul gören aile modeli, esas itibarıyla yalnızca eşler ile onların evlenmemiş ve aynı hane içerisinde yaşamaya devam eden çocuklarından oluşan bir sosyal birim hâline gelmiştir.

⁶² Gâlib b. Alî Avâcî, *el-Mezâhibü'l-fikriyye el-mu'âsıra ve devruhâ fi'l-mücteme 'ât ve mevkifü'l-müslim minhâ* (Cidde: el-Mektebetü'l-'Asriyye ez-Zehbiyye, 1427/2006), 1/1120.

Çocuklar, aile çatısı altında yaşadıkları sürece bu yapının tabîî bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple sosyologlar, kapsamı önemli ölçüde daralan ve evlilik bağı esasına dayanan bu aile tipini "eş temelli aile" veya "çekirdek aile" (الأسرة الزوجية) olarak adlandırmaktadırlar. Bu aile modeli, modern toplumlarda en yaygın aile biçimi olarak kabul edilmekte olup, günümüz sosyoloji literatüründe aile kurumunun temel yapısını ifade eden kavramsal çerçeveyi oluşturmaktadır.⁶³

Arap tarihi, sosyal hayatı ve özellikle Câhiliye toplumunu konu edinen tarihî ve sosyolojik araştırmalar, aile kavramının terim anlamının çoğunlukla kabile, kabile mensupları ve bu toplumsal yapıyı meydana getiren alt birlikler çerçevesinde ele alındığını ortaya koymaktadır. Bu durum, aile kavramının klasik Arap toplumundaki kullanım biçimi ile modern sosyolojide kazandığı anlam arasında tarihsel bir sürekliliğin bulunduğu göstermektedir. Nitekim küçük aile, kabile teşkilâtının en temel sosyal hücrelerini oluşturmakta; kabileyi meydana getiren boyların, kolların ve diğer alt toplumsal birimlerin teşekkülünde belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Bu temel yapı ise karı-kocadan oluşan aile birliği ile anne, kız kardeş, kız evlat ve benzeri yakın akrabalarından meydana gelen çekirdek aile çevresini kapsamaktadır. Câhiliye şiirinin dikkatle incelenmesi ve özellikle الأُسْرَةُ (aile) kelimesinin geçtiği beyitlerin değerlendirilmesi, bu kavramın şiir dilinde yalnızca dar anlamıyla aileyi ifade etmediğini, daha geniş bir sosyal muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim şairler, الأُسْرَةُ kelimesini çoğu zaman kişinin yakın akrabaları, mensubu bulunduğu topluluk, aşiret veya kabilesini ifade edecek şekilde kullanmışlardır. Bu kullanım, Câhiliye Araplarının aileyi yalnızca

⁶³ Mısırlı Arap uzman akademisyenlerden seçkin bir ekip, *Mu'cemu'l-'ulûmi'l-ic-timâiyye*, tkd: İbrahim Medkûr (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitâb, 1975), 52.

eşler ve çocuklardan oluşan dar bir birlik olarak değil, soy bağı etrafında şekillenen ve kabile dayanışmasını da içine alan geniş bir sosyal yapı olarak algıladıklarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Câhiliye şiiri, aile kavramının dönemin toplumsal zihniyetin kapsamını ve işlevini yansıtan önemli tarihi ve sosyolojik veriler sunmaktadır. Bu kullanıma örnek olarak, Câhiliye şairlerinden Abîd b. el-Ebras'ın (ö. 600 dolayları) (عَبِيدُ بْنُ الْأَبْرَصِ), İmru'u'l-Kays'a (إِمْرُؤُ الْقَيْسِ) (ö. 540 dolayları) hitaben söylediği şu beyitler zikredilebilir:

- (1) أَتَوَعِدُ أَسْرَتِي وَتَرَكْتَ حُجْرًا **** يَرْبُغُ سَوَادَ عَيْنَيْهِ الْغُرَابُ
(2) وَلَوْ لَا قَيْتَ عَلْبَاءَ بَنٍ جَحْشٍ **** رَضِيتُ مِنَ الْغَنِيمَةِ بِالْإِيَابِ⁶⁴

1) *Sen benim ailemi (kabilemi, mensup olduğum topluluğu) tehdit ediyorsun; oysa Hucr'u bırakmışsın. Kargalar onun gözlerinin siyahlığını gagalayıp oyuyor.*

2) *Eğer İlbâ' b. Caş ile karşılaşmış olsaydın, geri dönmenin senin için yeterli bir kazanç olduğuna razı olurdu.*

Bu beyitlerde geçen أَسْرَتِي kelimesi, modern anlamda yalnızca eş, çocuk ve yakın hane halkını ifade etmemektedir. Bilakis kelime, şairin mensubu bulunduğu kabileyi, soyunu ve kendisiyle aynı nesep bağına sahip topluluğu karşılayan geniş bir anlam alanında kullanılmıştır.

Aynı anlam, el-Müteltemmis ed-Duba'î'nin (ö. 569) (مُتَلَمِّسٌ) şu beytinde de görülmektedir:

- وَإِنْ نِصَابِي إِنْ سَأَلْتُ وَأَسْرَتِي **** مِنَ النَّاسِ حَيٍّ يَقْتَنُونَ الْمَرْئِمَا⁶⁵

Eğer soyumu ve ailemi (kabilemi) soracak olursan, biz, damgalı (kulakları yarılarak nişanlanmış) develer besleyen itibarlı bir kabileye mensubuz.

⁶⁴ Ebû Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî el-Leysî el-Câhîz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/203.

⁶⁵ Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullâh b. Alî b. Hamza İbnü's-Şecerî, *Muhtârâtü şu'arâ'î'l-'Arab*, thk. Mahmûd Hasan Zenâtî (Mısır: Maṭba'atü'l-İ'timâd, 1344/1925), 1/28.

Câhiliye şiirinde "aile" (الْأُسْرَةُ) kelimesine oldukça sık rastlanmaktadır. Bununla birlikte, şiirlerde bu kelimenin günümüzdeki dar anlamıyla çekirdek aileyi ifade etmekten ziyade, çoğunlukla kişinin mensubu bulunduğu kabileyi, aşiretini, yakın akrabalarını ve kendisine toplumsal destek sağlayan çevreyi ifade ettiği görülmektedir. Bu durum, الْأُسْرَةُ kavramının Câhiliye dönemindeki anlam alanının, modern aile anlayışına kıyasla daha geniş bir sosyolojik muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Câhiliye şairlerinin yalnızca الْأُسْرَةُ kelimesini kullanmadıkları, erkeğin evi, hane halkı ve çekirdek aile çevresini ifade etmek üzere farklı kelimelere de başvurdukları anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Câhiliye şiiri, aile kurumunun çeşitli boyutlarını yansıtan zengin bir terminolojiye sahiptir. Nitekim bazı beyitlerde modern anlamdaki aile kavramına daha yakın bir muhteva taşıyan أَهْلِي (ailem, hane halkım), أَهْلُ بَيْتِي (ev halkım, ailem) vb. (kadınlarım, eşim ve ailem) gibi ifadeler yer almaktadır. Bu kelimeler, kişinin birlikte yaşadığı aile fertlerini ifade etmeleri bakımından الْأُسْرَةُ kelimesinin kabile merkezli geniş kullanımından ayrılmaktadır. Bu kullanıma örnek olarak Evs b. Rebî'a el-Huzâ'înin (أوس بن ربيعة) söylediği şu beyit zikredilebilir:

- (1) لَقَدْ عَمِزْتُ حَتَّى مَلَّ أَهْلِي **** نَوَائِي عِنْدَهُمْ وَسَيِّئْتُ عُمْرِي
- (2) وَحَقٌّ لِمَنْ أَتَى مِثْقَانِ عَامًا **** عَلَيْهِ وَأَرْبَعٌ مِنْ بَعْدِ عَشْرِ
- (3) يَمَلُّ مِنَ الثَّوَاءِ وَضُنْجِ يَوْمٍ **** يُغَادِيهِ وَلَيْلٍ بَعْدَ يَسْرِي
- (4) فَبَلَى جِدَّتِي وَتُرْكْتُ شِلْوًا **** وَبَاحَ بِمَا أَجْنُ ضَمِيرُ صُدْرِي⁶⁶

1) O kadar uzun yaşadım ki artık ailem bile yanlarında kalmamdan (varlığımdan) usandı; ben de kendi ömrümden bıktım, bezdim.

⁶⁶ Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd el-Buhturî, *el-Hamâse*, thk. Muhammed İbrâhim Huvver-Ahmed Muhammed 'Ubeyd (Ebû Zabî: Hey'etü Ebî Zabî li's-Sekâfe ve't-Türâss, 1428/2007), 217.

2) Üzerinden iki yüz yıl, bir de onun üstüne on dört yıl (toplamda 214 yıl) geçmiş olan bir kimsenin;

3) (Bir yerde) kalıp durmaktan, kendisini karşılayan her yeni günün sabahından ve ardı sıra akıp giden geceden usanması gayet doğaldır (onun hakkıdır).

4) Zaman benim o eski tazeliğimi, gençliğimi çürüttü de geriye bir et yığını (enkaz) olarak bırakıldım; artık göğsümün içinde sakladığım sırlarım (içimdeki dertler ve zayıflıklar) bile açığa çıktı.

Birinci beyitte geçen (أَهْلِي) kelimesi şairin ailesi, onun ev halkıdır; yani eşi ve çocuklarıdır. Çünkü onlar şaire en yakın olanlardır ve şairin ömrü uzun olsa da hizmetinde bulunurlar. Şair uzun yaşadığı için ailesine bıkkınlık isabet ettiği için şair de ömründen bıkmıştır.

Câhiliye şiirinde “beyt” veya “ehlü'l-beyt” lafzı küçük aile anlamında da kullanılmıştır. Bunun örneklerinden biri, Mürre b. Zuhl b. Şeyban'ın kızı ve Küleyb Vâil'in eşi olan Celile (جليلة) (ö. 540 civarında) kardeşi Cessas, kocası Küleyb b. Vâil'i öldürdüğünde söylediği şu sözüdür:

(1) هَدَمَ الْبَيْتَ الَّذِي اسْتَحْدَثْتُهُ **** وَبَدَأَ فِي هَدَمِ بَيْتِي الْأَوَّلِ

(2) يَا نِسَائِي دُونَكَ الْيَوْمَ قَدْ **** خَصَّنِي الدَّهْرُ بِرُزْءٍ مُغْضِلٍ

(3) خَصَّنِي قَتْلُ كُلَيْبٍ بِلَطَى **** مِنْ وَرَائِي وَلَطَى مُسْتَقْبَلِي⁶⁷

1) Yeni inşa ettiğim yuvayı yıktı; bununla da yetinmeyip eski yuvamı da ortadan kaldırmaya çalıştı.

2) Ey kadınlarım! Bugün kendinizi koruyun (veya feryat edin), çünkü zaman, beni içinden çıkılmaz (devasa) bir musibetle vurdu.

3) Kuleyb'in katledilmesi beni bir ateş çemberine itti; hem ardım-daki geçmişim alev alev, hem de önümdeki geleceğim.

⁶⁷ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, el- 'Umde fi Mehâsinî' ş-şi'r ve âdâbih, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1401/1981), 2/154; Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî el-Bağdâdî ez-Zâhirî, ez-Zühre (ö. 297), 165.

İl beyitte geçen الْبَيْت kelimesi, fizikî anlamda ev veya meskeni ifade etmekle birlikte, bağlam itibarıyla yuva ve aile hayatı anlamlarını da çağrıştırmaktadır. Özellikle استحدثته (yeni kurduğum) ifadesi, şairin yeni evlendiği kocasını, ailesini veya yeni tesis ettiği hane hayatını ima etmektedir. Bu kullanım, Câhiliye ve erken İslâm dönemi Arap şiirinde بيت kelimisinin yalnızca bir bina veya meskeni değil, aynı zamanda aile ocağını, hane düzenini ve aile hayatını ifade etmek üzere de kullanılabildiğini göstermektedir. Böylece بيت kelimesi, أهل ve الأسرة kavramlarından farklı olarak, aileyi daha çok mekânsal ve kurumsal yönüyle temsil eden bir anlam alanına sahiptir. Dolayısıyla Arap şiirinde aileyi ifade eden terminoloji yalnızca أهل ve الأسرة ile sınırlı olmayıp, بيت kelimesi de bağlama göre yuva, hane ve aile anlamlarını karşılayan kavramlardan biri olarak kullanılmaktadır. Buna benzer şekilde şair Ubeyd b. Kurt el-Esedî (عبيد بن قُرت الأسدي) de şöyle demiştir:

(1) عِنْدَ اللَّهِ حِسْبَةُ أَهْلِ بَيْتِي **** دُعُوا فَتَبَوَّأُوا دَارًا قَرَارًا

(2) أَصِيبْتُ بِهِمْ وَقَدْ كَانُوا كَفَوْنِي **** وَقَدْ رَيْتُهُمْ حَتَا صِغَارًا⁶⁸

1) *Ev halkımın (ailemin) ecrini Allah'tan bekliyorum. Onlar çağrıldılar ve ebedî kalacakları yurda yerleştiler.*

2) *Onların kaybıyla büyük bir musibete uğradım. Hâlbuki onlar bana yeterlerdi; ben de onları küçüklüklerinden itibaren yetiştirip büyüttüm.*

Yukarıda zikredilen örneklerden anlaşılacağı üzere, Câhiliye dönemi Arap toplumunda "aile" (الأسرة) kavramı, modern sosyoloji ve aile araştırmalarında yüklenen anlamı karşılamamaktadır. Bilakis bu kelime, çoğu zaman kişinin mensubu bulunduğu kabileyi, aşiretini, soyunu ve kendisine toplumsal

⁶⁸ Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâî Ebû Temmâm, *el-Vahşîyyât (el-Hamâsetü's-suğrâ)*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 130.

destek sağlayan akraba çevresini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Buna karşılık şairler, günümüzde çekirdek aile olarak nitelendirilen ev halkını ve yakın aile fertlerini ifade etmek için farklı kelimelere başvurmuşlardır. Bu bağlamda أهلي (ai-lem, ev halkım), ييني (evim, yuvam) ve أهل بيتي (ev halkım, ailem) gibi ifadeler, şairin eşi, çocukları ve aynı çatı altında birlikte yaşadığı aile fertlerini ifade eden en yaygın kavramlar arasında yer almaktadır. Bu durum, Câhiliye Arapçasında aileye ilişkin terminolojinin tek bir kavram etrafında şekillenmediğini, aksine bağlama göre anlamı değişen zengin bir söz varlığına sahip olduğunu göstermektedir.

Savaşların, kabile mücadelelerinin ve sürekli çekişmelerin belirleyici olduğu Arap Câhiliye toplumunda aile, toplumsal yapının en temel kurumlarından birini teşkil etmekteydi. Zira yazılı hukuk kuralları veya merkezi bir otorite tarafından düzenlenen bir yönetim sisteminin bulunmadığı bu toplumda, bireylerin hayatını şekillendiren başlıca unsur, mensubu oldukları kabilenin örf ve gelenekleriydi. Kabile düzeni içerisinde bireyin hak ve sorumlulukları, güvenliği ve toplumsal statüsü büyük ölçüde mensup olduğu aile ve kabile tarafından belirlenmekteydi. Bu sebeple aile, yalnızca biyolojik akrabalığı ifade eden bir birlik değil, aynı zamanda bireyin toplumsal kimliğini, güvenliğini ve siyasî konumunu belirleyen temel bir sosyal kurum niteliği taşımaktaydı. Bu yapının merkezinde yer alan kabile asabiyeti, fertleri kabilelerinin şerefini korumaya, nüfuzunu artırmaya ve diğer kabileler karşısında üstünlük sağlamaya yönelten en güçlü toplumsal motivasyonlardan biriydi. Asabiyet anlayışı, bireyin kendi kabilesinin menfaatlerini şahsî çıkarlarının önünde tutmasını gerekli kılıyor; gerektiğinde kabilesi uğruna savaşmasını, fedakârlıkta bulunmasını ve her türlü zorluğa katlanmasını zorunlu hâle getiriyordu. Bu nedenle Câhiliye Arapları, sert tabiat şartlarının hâkim olduğu kurak çöl coğrafyasında, hayatlarını sürekli

bir varloluş mücadelesi içerisinde sürdürmek zorunda kalmışlardır.

Ataerkil esaslara dayanan bu toplumsal sistemde aile, kabilenin en küçük fakat en önemli yapı taşı konumundaydı. Kabile ise, ortak bir ataya dayanan akrabalık bağıyla birbirine bağlı ailelerin oluşturduğu daha geniş bir sosyal organizasyonu ifade etmekteydi. Dolayısıyla kabileyi meydana getiren temel unsur, kan bağına dayalı aile birlikleri olup bu aileler, ortak nesep bilinci etrafında birleşerek kabile kimliğini oluşturmaktaydı. Bu yönüyle aile, yalnızca bireyin yetiştiği sosyal çevreyi değil, aynı zamanda Câhiliye toplumunun siyasî, askerî ve ekonomik örgütlenmesinin de temelini teşkil eden kurumsal yapıyı ifade etmektedir.⁶⁹

Sosyoloji alanında yapılan araştırmalar, herhangi bir toplumdaki aile sisteminin o toplumun inanç yapısı, örf ve âdetleri, ahlâk anlayışı ve kültürel değerleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra aile kurumu, toplumun siyasî, ekonomik, eğitim ve hukuk düzeniyle de karşılıklı etkileşim içerisinde şekillenmekte; söz konusu alanlardaki değişimlerden doğrudan etkilenmektedir. Bu bakımdan aile, yalnızca bireylerin bir arada yaşadığı sosyal bir birlik olmayıp, toplumun bütün kurumsal yapılarıyla etkileşim hâlinde bulunan temel bir sosyal kurum niteliği taşımaktadır. Câhiliye Arap toplumunda ise bu durum daha belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Zira aile, kabile teşkilâtının en küçük fakat en etkili birimini oluşturmakta; kabile dayanışmasının, asabiyet anlayışının ve sosyal bütünlüğün devamında belirleyici bir rol üstlenmektedir. Ailenin güçlü ve dayanışma içinde olması, kabilenin askerî, siyasî ve ekonomik

⁶⁹ İhsan en-Nass, *el-Asabiyyetu'l-kabaliyye ve eseruhâ fi's-ş'iri'l-Umevî*, (b.y: Dâru'l-Fikir, 1973), 58-59.

gücünü doğrudan etkilemekte; diğer kabileler nezdindeki itibarı, nüfuzu ve toplumsal konumunun güçlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Bu sebeple Câhiliye toplumunda aile, yalnızca akrabalık bağları üzerine kurulu bir yapı değil, aynı zamanda kabile düzeninin sürekliliğini sağlayan ve toplumsal istikrarı destekleyen temel bir kurum olarak kabul edilmiştir.⁷⁰

Aile içerisinde özellikle erkek bireylerin kabileyle kurduğu güçlü bağ ve dayanışma ilişkisi, Câhiliye toplumunda aile kurumunun taşıdığı hayati önemi ortaya koymaktadır. Zira bu toplumda bireyin güvenliği, can ve mal emniyeti ile siyasî ve sosyal varlığını sürdürebilmesi, büyük ölçüde mensubu bulunduğu ailenin ve kabilenin sağladığı koruma ve desteğe bağlıydı. Bu sebeple aile, yalnızca biyolojik akrabalık bağlarını ifade eden bir birlik değil; aynı zamanda kabile dayanışmasının, askerî gücün ve toplumsal bütünlüğün temelini oluşturan bir kurum niteliği taşımaktaydı. Söz konusu ihtiyaç, Câhiliye toplumunun içinde bulunduğu sert coğrafi ve toplumsal şartlar sebebiyle daha da belirginleşmiştir. Özellikle çöl hayatının zorlu koşulları, sınırlı doğal kaynaklar ve kabileler arasında uzun yıllar devam eden yıkıcı savaşlar, güçlü bir aile ve kabile dayanışmasını zorunlu kılmıştır. Bu savaşlar, çoğu zaman kabilelerin insan gücünü tüketmekte, ekonomik kaynaklarını zayıflatmakta ve sosyal dengelerini sarsmaktaydı. Dolayısıyla nüfus bakımından güçlü ailelere sahip olmak ve savaşabilecek erkek bireylerin sayısını artırmak, Câhiliye Arapları için yalnızca bir üstünlük göstergesi değil, aynı zamanda kabile varlığını korumanın ve devam ettirmenin vazgeçilmez bir şartı olarak görülmektedir. Bu sebeple aile, Câhiliye toplumunda yalnızca bireyin yetiştigi sosyal çevreyi değil, aynı zamanda

⁷⁰ Ali Abdolvâhid Vâfi, *el-Ustra ve'l-mucteme'*, (b.y: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1945), 4-5.

kabilenin askerî gücünü, siyasî nüfuzunu ve toplumsal sürekliliğini sağlayan stratejik bir kurum olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle aile ile kabile arasındaki ilişki, karşılıklı dayanışma ve ortak menfaat esasına dayanan organik bir bütünlük arz etmektedir.

Sosyolojik araştırmaların da ortaya koyduğu üzere aile, toplumsal yapının en temel ve en eski kurumudur. Toplumsallaşma sürecinin başladığı ilk sosyal çevreyi oluşturan aile, üstlendiği biyolojik, sosyal, ekonomik ve kültürel işlevler sayesinde toplumun sürekliliğini sağlayan başlıca kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bireyler arasındaki dayanışma, aidiyet ve sosyal denge büyük ölçüde aile içerisinde kazanılan değerler vasıtasıyla şekillenmekte; bu durum aileyi toplumun istikrarını sağlayan temel yapı taşı hâline getirmektedir. Bu sosyolojik gerçeklik, Câhiliye Arap toplumunda daha belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Zira aile, kabile düzeninin insan kaynağını oluşturan temel kurum olarak, yeni nesilleri yetiştirme ve kabileye kazandırma görevini üstlenmekteydi. Özellikle erkek çocukların yetiştirilmesi, yalnızca ailenin devamını sağlamak bakımından değil, aynı zamanda kabilenin askerî gücünü, savunma kapasitesini ve siyasî nüfuzunu artırması bakımından da büyük önem taşımaktaydı. Bu sebeple aileler arasında erkek çocuk sahibi olma konusunda güçlü bir rekabet yaşanmakta; çok sayıda erkek evlada sahip olmak hem aile hem de kabile açısından önemli bir üstünlük ve övünç vesilesi kabul edilmekteydi.

Nitekim Câhiliye toplumunda bir kimsenin sahip olduğu erkek çocuk sayısı, onun kabile içerisindeki sosyal statüsünü ve nüfuzunu doğrudan etkileyen başlıca unsurlardan biriydi. Erkek evlatları fazla olan aile reisleri, kabile meclislerinde daha fazla söz sahibi olmakta, savaş zamanlarında daha güçlü bir askerî destek elde etmekte ve kabile içinde daha yüksek bir itibara sahip olmaktaydılar. Bu durum, söz konusu kişilerin

yalnızca şahsî saygınlıklarını artırmakla kalmıyor; aynı zamanda mensubu oldukları ailenin de şeref ve itibarla anılmasına vesile oluyordu. Böylece aile, Câhiliye toplumunda yalnızca neslin devamını sağlayan bir kurum değil, aynı zamanda kabile gücünün, toplumsal prestijin ve siyasî etkinliğin temel belirleyicilerinden biri olarak öne çıkmaktaydı. Bu sebeple erkek evlat sahibi olmak, Câhiliye Araplarının değerler sisteminde biyolojik bir zorunluluğun ötesinde, kabilenin varlığını ve üstünlüğünü güvence altına alan stratejik bir hedef olarak değerlendirilmiştir.

İslâm'ın gelişiyile birlikte dinî, hukukî ve toplumsal hayata ilişkin birçok kavram yeniden düzenlenmiş; bu değişimden en fazla etkilenen kurumlardan biri de aile olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti, aileyi toplumun temel yapı taşı olarak kabul etmiş; onun kuruluşunu, devamını ve korunmasını belirli ilke ve esaslara bağlamıştır. Bu yönüyle İslâm, aileyi yalnızca biyolojik veya hukukî bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda huzurun, sevginin, merhametin ve toplumsal istikrarın temel kaynağı olarak değerlendirmiştir.

İslâm'da aile kurumu; insanlığın ortak kökenden yaratılması, eşler arasında sevgi (*meveddet*) ve merhametin (*rahmet*) hâkim kılınması, adalet ve hakkaniyetin gözetilmesi, karşılıklı hak ve sorumlulukların korunması, toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi ve aile içinde ortaya çıkan problemlerin İslâm hukukunun ilke ve hükümleri çerçevesinde çözümlenmesi gibi temel esaslar üzerine bina edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de aileye dair ayetler dikkatle incelendiğinde, bunların aile hayatının hemen her yönünü kapsadığı görülmektedir. Söz konusu ayetlerde eşler arasındaki ilişkiler, anne-baba ve çocukların karşılıklı sorumlulukları, kardeşlik hukuku, akrabalık bağlarının korunması, miras, evlilik, boşanma ve nafaka gibi aile hukukunun temel meseleleri ayrın-

tılı biçimde ele alınmıştır. Bunun yanında Kur'ân, aile fertlerinin yalnızca kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemekle yetinmemiş; onların içinde yaşadıkları toplumla olan münasebetlerini de ahlâkî ve hukukî ilkeler çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmektedir:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾⁷¹

O'nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri de, kendileriyle huzur bulmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ile merhamet yerleştirmesidir. Eşler arasındaki hak ve sorumlulukların karşılıklı olduğuna dair ise şu ayette vurgulanmaktadır:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ﴾⁷²

Kadınların, örfe uygun olarak hakları bulunduğu gibi, yerine getirmeleri gereken sorumlulukları da vardır. Erkeklerin ise onlar üzerinde bir derece sorumluluk ve yönetim hakkı bulunmaktadır. İnsanlığın ortak kökenden yaratıldığına işaret eden bir başka ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾⁷³

O, sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da eşini var edendir.

Bu ayetler, İslâm'ın aileyi yalnızca hukukî bir kurum olarak değil; yaratılış düzeninin bir gereği, insan fıtratına uygun ilâhî bir birliktelik olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İslâm şeriati, Câhiliye döneminde kabile örflerine dayalı olarak uygulanan birçok aile hukuku düzenlemesini yeniden şekillendirmiştir. Özellikle kan davası, sınırsız intikam anlayışı, kadınların miras ve evlilik haklarının ihlâli gibi uygulamalar kaldırılmış; bunların yerine adalet, bireysel sorumluluk ve hukuk ilkelerine dayalı yeni bir sistem tesis edilmiştir. Bu çerçevede

⁷¹ Rûm Sûresi, 30/21.

⁷² Bakara Sûresi, 2/228.

⁷³ A'râf Sûresi 7/189.

kıyas hükümleri getirilmiş; öldürme suçundan yalnızca faili sorumlu tutulmuş, suçun kabile veya aile fertlerine yüklenmesi engellenmiştir. Böylece Câhiliye toplumunda yaygın olan kolektif sorumluluk anlayışı yerine şahsî sorumluluk ilkesi benimsenmiştir.

Tarih boyunca aile kurumu hemen bütün toplumlarda önemi korumuştur. Câhiliye Arap toplumunda aile ve kabile, sosyal dayanışmanın ve siyasî gücün temelini oluştururken; İslâm'ın gelişiyile birlikte bu yapı ahlâkî ve hukukî esaslar doğrultusunda yeniden düzenlenmiştir. Böylece aile, neslin devamını sağlayan bir kurum olmanın yanında; bireyin haklarının korunduğu, toplumsal huzurun teminatı olan temel bir sosyal kurum hâline getirilmiştir. Modern dönemde ise aile kurumu, sosyoloji, psikoloji, hukuk ve antropoloji gibi farklı disiplinlerin üzerinde en fazla durduğu araştırma alanlarından biri hâline gelmiştir. Toplumsal, ekonomik ve siyasal şartlarda meydana gelen değişimler aile yapısını, aile bireyleri arasındaki ilişkileri ve aile kurumunun üstlendiği işlevleri doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple çağdaş araştırmalar, aileyi hem toplumsal değişimin bir sonucu hem de bu değişimi yönlendiren temel dinamiklerden biri olarak değerlendirmektedir.⁷⁴

Sonuç olarak aile, insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar toplumun en temel kurumu olma vasfını korumuştur. İslâm ise bu kuruma ilâhî ilkeler doğrultusunda yeni bir içerik kazandırmış; aileyi sevgi, merhamet, adalet ve karşılıklı sorumluluk esasları üzerine inşa ederek hem bireyin hem de toplumun huzur ve istikrarının temel dayanağı hâline getirmiştir. Bu nedenle aile, geçmişte olduğu gibi günümüzde de sosyal yapının merkezinde yer almakta; toplumu etkileyen ve

⁷⁴ Melâk Ahmed Muhammed er-Ruşeydî, *el-Usretu ve cuhûdu'l-hidmeti'l-ictimaiyye, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, 11/ 2 (1984), 576.

aynı zamanda toplumdan etkilenen dinamik bir kurum olma özelliğini sürdürmektedir.

1.3. Arap Câhiliye Şiirinde Eş Olarak Kadının Konumu

Câhiliye şiirinde eşin, sevgilinin ardından gelen önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Nitekim şiirde eşe ilişkin tasvirlerin, aile içerisindeki konumunu ve eşler arasındaki ilişkiyi oldukça bütüncül ve açık bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Bu tasvirlerde kadın eş ile kocası arasındaki güçlü bağlar; karşılıklı fikir alışverişi, ruhî yakınlık ve samimi iletişim gibi unsurlarla birlikte yansıtılmaktadır. Şiir, kadını aynı zamanda yuvasını korumaya, eşinin huzurunu ve güvenliğini sağlamaya, malını muhafaza etmeye ve kocasına karşı üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeye büyük özen gösteren bir eş olarak tasvir etmektedir. Bunun yanı sıra, kocanın da eşine karşı kayıtsız kalmadığı; onun görüşlerini dikkatle dinlediği, düşüncelerini anlamaya ve kendi kanaatlerinin doğruluğu konusunda onu ikna etmeye çalıştığı görülmektedir. Gerektiğinde ise daha sert bir tutum sergileyebilmektedir. Şiirlerde kadın eş, kocasını eleştiren, ona sitem eden ve düşüncelerini ısrarla dile getiren bir konumda da tasvir edilmektedir. Koca ise kimi zaman eşinin sitemlerini dikkatle dinlemekte ve onun tavsiyelerini dikkate alarak bunlara göre hareket etmekte; kimi zaman da bu eleştirilerden rahatsız olarak öfkelenmekte ve eşine karşı kızgınlık gösterebilmektedir. Bununla birlikte, eşler arasında belirli meseleler hakkında ayrıntılı biçimde fikir alışverişinde bulunulduğu ve karşılıklı müzakerelerin gerçekleştirildiği de görülmektedir. Bütün bu unsurlar, Arap Câhiliye şiirinin önemli bir bölümünün kadın eşe ve onun aile içerisindeki konumuna ayrıldığını göstermektedir. Söz konusu şiirler bütüncül biçimde değerlendirildiğinde, kadının kocası nezdindeki yüksek değerine ve buna karşılık erkeğin de eşi açısından taşıdığı öneme ilişkin açık

göstergeler ortaya çıkmaktadır. Bu durum, eşler arasındaki ilişkinin güçlü ve sağlam temellere dayandığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Câhiliye şiirinde kadın eş, yalnızca aile hayatının pasif bir unsuru olarak değil; aile içerisindeki ilişkilerin şekillenmesine katkıda bulunan, görüşleri dinlenen, eleştirileri dikkate alınan ve eşinin huzur, güvenlik ve mal varlığıyla yakından ilgilenen bir şahsiyet olarak tasvir edildiği görülmektedir. Öte yandan, kadının eş olarak sahip olduğu konumun yalnızca Arap toplumuna özgü olmadığı; Arap Yarımadası'na komşu diğer Sâmi toplumlarında da kadının evlilik hayatı içerisindeki konumunun belirli bir itibara sahip olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Mısırlılar, Bâbilliler ve Asurlular örnek gösterilirken, Romalılar ve Yunanlılar arasındaki durumun bundan farklı olduğu belirtilmektedir.⁷⁵

Câhiliye şiiri, hayatı tabî ve yapmacılıktan uzak bir biçimde tasvir ettiğinde, kadın konusunda da büyük bir hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Bu durumun kendine özgü bir anlamı vardır. Nitekim kasidelerin onun adıyla başlaması, görüşlerin ona yöneltilmesi ve şairin onu hoşnut etmeye, kendi görüşüne iştirak etmesini sağlamaya çalışması, kadının aile ve sosyal çevredeki konumunun yüksekliğine işaret etmektedir. Eşin aile içerisindeki konumu, elbette toplumsal tabakalara göre farklılık göstermektedir. Alt tabakalarda yer alan kadınlar çok sayıda işi yerine getirmekte ve sorumluluklarını ifa etmelerine yardımcı olan güçlü bir beden yapısına sahip bulunmaktayken, daha seçkin çevrelerde yaşayan kadınların durumunun daha iyi ve hayat şartlarının daha rahat olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Şairlerin kadın için kaleme aldıkları şiirlerde de bu durum açıkça görülmektedir. Bununla birlikte kadının aile içerisindeki konumu, büyük ölçüde sahip olduğu çekicilik ve

⁷⁵ Ali el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhili* (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1960), 151.

⁷⁶ Hâşimî, *el-Mer'etu fi'ş-şi'ri'l-câhili*, 152.

davranışlarındaki güzellikle de bağlantılıdır. Bu bakımdan su‘lûk⁷⁷ şairlerin şiirinde tasvir edilen eş ile emirler ve seçkin ailelere mensup kimselerin şiirlerinde tasvir edilen eşler birbirinden farklılık göstermektedir. Hatta aynı toplumsal çevre içerisinde yer alan kadınların tasvirleri de şairden şaire değişebilmektedir. Nitekim su‘lûklardan biri olan Urve b. el-Verd, (ö. 594) eşine karşı şefkatli ve sevgi dolu bir tutum sergilemiştir. Bu durum, eşine hitap tarzından açıkça anlaşılmaktadır. Şöyle demektedir:

- (1) أَقْلِي عَلَيَّ اللَّوْمُ يَا ابْنَةَ مُنْذِرٍ **** وَنَامِي فَإِنْ لَمْ تَشْتَهِي النَّوْمَ فَاشْهَرِي
 (2) ذَرِينِي وَنَفْسِي أُمَّ حَسَّانَ إِنَّنِي **** بِهَا قَبْلَ أَنْ لَا أَمْلِكَ الْبَيْعَ مُشْتَرِي
 (3) أَحَادِيثَ تَبْقَى وَالْفَتَى غَيْرَ خَالِدٍ **** إِذَا هُوَ أَمْسَى هَامَةً تَحْتَ صَبْرٍ⁷⁸

1) Ey Münzir’in kızı! Bana yönelttiğin sitemleri biraz olsun azalt; uyu. Eğer uyumak istemiyorsan, öyleyse uyanık kal.

2) Beni kendi hâlime bırak, ey Ümmü Hassân! Zira ben, satın alma gücümü henüz kaybetmeden önce onunla alışveriş yapan bir kimseyim.

3) Geride kalacak hatıralar ve sözler peşindeyim; çünkü insan ölümsüz değildir. Nitekim bir gün geldiğinde, toprak altında bir cese dönüşür.

Beyitler, Urve b. el-Verd’in eşine karşı sevgi, yakınlık ve anlayış temelli bir tutum sergilediği görülmektedir. İlk beyitte şair, eşinin kendisine yönelttiği sitemleri azaltmasını istemekte ve ona uyumasını, uyumak istemiyorsa da dilediği şekilde davranmasını söylemektedir. Bu hitap tarzı, eşine karşı

⁷⁷ Su‘lûk (صعلوك), sa‘âlik (صعاليك) kelimesinin tekilidir. Sözlükte “fakir ve yoksul” anlamına gelen su‘lûk kelimesi, bu temel anlamıyla bağlantılı olarak Câhiliye şiirinde çoğunlukla “eşkiya ve yağmacı” anlamında kullanılmıştır. bk. Şahin Şimşek-Hacer Arslan, “Câhiliye Dönemi Su‘lûk/Eşkiya Şairi Urve b. el-Verd’in Ya’bnete Münzir İsimli Kasidesinin Tahlili”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Der-gisi*, 16/2, (Aralık 2025), 168.

⁷⁸ Kureşî, *Cemheretü eş ‘âri’l-Arab*, 450; Yûsuf Halîf, *eş-Şu‘arâü’s-sa‘âlik fi’l-Asri’l-câhilî*, (Dâru’l-Ma‘ârif, ts.), 270.

sert ve buyurgan bir tavırdan ziyade, onunla doğrudan iletişim kuran samimi bir iletişime işaret etmektedir. Dolayısıyla Câhiliye dönemindeki su'lûk hayatının zorlu şartlarına rağmen, eşler arasında sevgi, samimiyet ve karşılıklı iletişime dayalı bir ilişkinin mümkün olduğunu ortaya koyan önemli bir örnek niteliğindedir.

Câhiliye şiirinde su'lûk şairlerin eşleriyle ilişkilerinin tek tip olmadığını; şairin yaşam tarzı, kişisel mizacı ve mensup olduğu sosyal çevrenin bu ilişkinin niteliği üzerinde belirleyici olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Urve b. el-Verd'in eşine karşı sevgi ve şefkat temelli yaklaşımına karşılık, Te'ebbeta Şerran (ö. 540) ve Şenferâ'nın (ö. 525-550 arası) daha sert yaşam biçimleri eşleriyle ilişkilerine de yansımıştır. Buna karşılık Kays b. el-Hidâdiyye'nin (قَيْسُ بْنُ الْحِدَادِيَّةِ) eşiyle karşılıklı sevgi ve kaygıya dayalı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bu farklı örnekler, su'lûk çevresinde dahi eşler arasındaki ilişkinin homojen bir yapı arz etmediğini ortaya koymaktadır.⁷⁹

Bununla birlikte, bazı su'lûk eşlerinin kocalarının hayat tarzına yalnızca katlanmakla yetinmeyip onları akın ve savaşlara yönlendirdikleri, hatta evde oturup yoksulluk ve ihtiyaç içerisinde yaşamalarını eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, kadının aile içerisinde yalnızca kocasının kararlarını takip eden pasif bir konumda bulunmadığını; zaman zaman onun ekonomik ve sosyal tercihlerine doğrudan etki edebildiğini göstermektedir. Ancak bu tutumun bütün kadınlara teşmil edilmesi mümkün değildir. Nitekim şiirlerde kadınların cesaret ve yiğitliği takdir etmekle birlikte, kocalarının kendilerini ölüm ve helâke sürükleyecek ölçüde tehlikeye atmalarını arzulamadıkları da görülmektedir. Bu noktada kadınların cesaret anlayışı ile eşlerinden bekledikleri güvenlik arasında dikkat çekici bir denge bulunmaktadır. Kadın, bir taraftan kocasının cesur, yiğit

⁷⁹ el-Hâşimî, *el-Mer'etu fi's-şi'ri'l-câhilî*, 153.

ve gerektiğinde savaşmaktan çekinmeyen bir kimse olmasını arzulamakta; diğer taraftan onun aşırı risk alarak hayatını kaybetmesini istememektedir. Zira kocanın cesareti, aynı zamanda eşinin ve ailesinin güvenliğini sağlayabilmesinin bir teminatı olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Câhiliye şiirinde ideal koca tasavvuru, yalnızca savaşçı ve cesur olmayı değil, aynı zamanda eşini koruyup kollayabilecek ölçülü bir cesarete sahip olmayı da içermektedir. Özellikle bedevî kadın tasvirlerinde ise cesaret, komşuyu himaye etme ve uzun yolculukların güçlüklerine katlanabilme gibi niteliklerin özel bir değer taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu husus, bedevî hayat şartlarının kadınların eş seçimindeki veya eşlerine yönelik değerlendirmelerindeki ölçütler üzerinde etkili olduğunu düşündürmektedir.

1.4. Arap Câhiliye Şiirinde Kadın Eşin Tasviri

Câhiliye şiirinde kadın eşin tasviri, dönemin aile ve evlilik anlayışını yansıtan önemli konulardan biridir. Şairler, eşlerinin fizikî ve ahlâkî özelliklerini çeşitli benzetme ve tasvirlerle dile getirerek ideal kadın algısına dair ipuçları sunmuşlardır. Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) da Câhiliye Arap kadınlarının vasıflarına dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

- (1) عَلَى آثَارِنَا بِيضُ حَسَانٍ **** نَحَازِرُ أَنْ تَفَارِقَ، أَوْ تَهُونَا
- (2) ظَعَائِنُ مِنْ بَنِي جُشَمِ بْنِ بَكْرٍ **** خَلَطُنْ بِمَيْسَمِ حَسْبَاً وَدِينَا
- (3) أَخَذَنْ عَلَى بُعُولَتِهِنَّ عَهْدًا **** إِذَا لَاقُوا كِتَابَ مُغْلِمِينَا
- (4) لَيْسَتَلِبْنَ أَبْدَانًا وَبِيضًا، **** وَأَسْرَى فِي الْحَدِيدِ مُقْرُونَا
- (5) إِذَا مَا رُحْنُ يَمْشِينَ الْهُوَيْنَى، **** كَمَا اضْطَرَبْتُ مَثُونُ الشَّارِبِينَا
- (6) يَفْتَنُ حَيَاتِنَا، وَيَقْلَعُ لَسْتُمْ **** بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَا
- (7) إِذَا لَمْ نُحْمِهِنَّ، فَلَا بَقِيْنَا **** لِسِيءٍ بَعْدَهُنَّ، وَلَا حَيِينَا⁸⁰

⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâidi's-seb'it-tıvâli'l-câhiliyyât*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 361-365.

1) *Ardımızdan gelen güzel ve beyaz tenli kadınlar vardır; onların bizden ayrılmasından veya hor görülmesinden endişe ederiz.*

2) *Bunlar Cüşem b. Bekr oğullarından gelen kadınlardır; güzellik, soyluluk ve din bakımından seçkin nitelikleri bir arada taşırlar.*

3) *Onlar, kocalarından bir söz almışlardır: Savaşta kendilerine işaretler takılmış düşman birlikleriyle karşılaştıklarında...*

4) *Bedenleri ve güzel yüzleriyle birlikte esirleri de ele geçirecek, zincire vurulmuş esirleri getireceklerdir.*

5) *Onlar, ağır ve nazik adımlarla yürüdüklerinde, tıpkı içki içenlerin bedenlerinin titremesi gibi hareket ederler.*

6) *Atlarımızı beslerler ve şöyle derler: ‘Bizi koruyup savunmadığınız sürece siz bizim kocalarımız değilsiniz.’*

7) *Eğer onları koruyamazsak, onlardan sonra hiçbir şey için hayatta kalmayalım ve yaşamayalım.*

Bu beyitler, Câhiliye döneminde kadın eşe nispet edilen nitelikleri ve eşler arasındaki karşılıklı beklentileri ortaya koyması bakımından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Beyitlerde kadınların öncelikle fiziksel güzellikleri “بَيْضٌ حَسَنٌ” ifadesiyle tasvir edilmekte; bunun yanında mensup oldukları nesep ve sahip oldukları dinî nitelikler “حَسَبًا وَدِينًا” ifadesiyle öne çıkarılmaktadır. Böylece kadın eşte aranan veya takdir edilen özelliklerin yalnızca fiziksel güzellikle sınırlı olmadığı; güzelliğin, asalet ve dinî-ahlâkî niteliklerle birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Beyitlerin evlilik ilişkisi açısından daha önemli yönü ise kadınların kocalarından belirli bir sorumluluğu yerine getirmelerini beklemeleridir. “أَحْذَرُ” ifadesi, eşler arasında karşılıklı bir sözleşme veya taahhüt niteliğinde bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Kadınlar, kocalarından savaş sırasında kendilerini koruyacaklarına dair söz almaktadır. Bu durum, kocanın aile içerisindeki temel rollerinden birinin eşini korumak ve onun

güvenliğini sağlamak şeklinde algılandığını ortaya koymaktadır. Özellikle “يَقْلُنْ لَشْتُمْ بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَا” ifadesi, kadınların kocalarından bekledikleri koruyuculuk görevini oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kadınların, kendilerini korumayan erkekleri “koca” olarak kabul etmeyeceklerini söylemeleri, evlilik ilişkisinin yalnızca birlikte yaşamaya dayalı bir birliktelik olarak görülmediğini; bunun yanında kocaya belirli sorumluluklar yükleyen bir anlayışın da mevcut olduğunu göstermektedir.

Beyitlerde dikkat çeken bir diğer husus, kadınların kocalarının savaşçı kimliğiyle ilişki içerisinde gösterilmesidir. Kadınların savaş atlarıyla ilgilenmeleri ve savaş sırasında kocalarının kendilerini korumalarını beklemeleri, aile hayatı ile savaşçı yaşam tarzının birbirinden bütünüyle ayrılmadığını göstermektedir. Burada kadın, savaşın doğrudan aktörü olmakla birlikte, kocasının savaşçı kimliğinin ve savaş faaliyetlerinin aile hayatına yansıyan sonuçları içerisinde yer almaktadır. Son beyitte yer alan “إِذَا لَمْ نَحْيِهِنَّ، فَلَا بَقِيْنَا لَشَيْءٍ بَعْدَهُنَّ” ifadesi ise kocanın eşini korumasının yalnızca kişisel bir sorumluluk değil, aynı zamanda şeref ve haysiyetle bağlantılı bir görev olarak algılandığını düşündürmektedir. Buna göre eşini korumayan erkeğin, kendi varlığının ve hayatının anlamını da sorgulaması söz konusudur. Böylece kadınların güvenliği ile erkeklerin şeref anlayışı arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye şiirinde kadın eşin güzellik, asalet, dinî-ahlâkî nitelik ve eşine bağlılık gibi özelliklerle tasvir edildiği; buna karşılık kocadan da cesaret, koruyuculuk ve sorumluluk gibi niteliklerin beklendiği görülmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye evlilik hayatında eşler arasında tek taraflı değil, karşılıklı beklenti ve sorumlulukların bulunduğuuna dair önemli veriler sunmaktadır.

Câhiliye döneminde kadın eşe nispet edilen ve şairlerin şiirlerinde sıklıkla vurguladıkları güzel ahlâkî niteliklerden biri,

kocasının yokluğunda onun sırrını muhafaza etmesi; ayrıca ona karşı sadakat ve bağlılığını sürdürmesi ve kocası kendisinden uzaklaştığında onun geri dönmesini arzulamasıdır. Al-kame b. Abde (ö. 3/625) şöyle demektedir:

(1) مُنْعَمَةٌ لَا يُسْتَطَاعُ كَلَامُهَا **** عَلَى بَابِهَا مَنْ أَنَّ تُرَارَ رَقِيبٌ

(2) إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبُعْلُ لَمْ تُفْشِ سِرَّهُ **** وَتَرَضَى إِيَابَ الْبُعْلِ حِينَ يُؤُوبُ⁸¹

1) Nazlı ve nimetler içinde yetişmiş kadındır; onunla konuşmak mümkün değildir. Onu ziyaret etmek isteyen kimseye karşı kapısında bir gözetleyici bulunmaktadır.

2) Kocası kendisinden uzak olduğunda onun sırrını açığa vurmaz; kocası geri döndüğünde ise onun dönüşünü memnuniyetle karşılar.

Bu iki beyitte, Câhiliye döneminde kadın eşe nispet edilen iki önemli ahlâkî nitelik öne çıkmaktadır. İlk beyitte kadının korunmuş ve erişilmesi güç bir konumda bulunması, onun iffet ve mahremiyetine işaret etmektedir. İkinci beyitte ise kocası yanında bulunmadığında onun sırrını muhafaza etmesi ve kocasının dönüşünü memnuniyetle karşılaması, eşine yönelik sadakat, bağlılık ve vefa anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece beyitler, kadının iffetini korumasının yanı sıra kocasının yokluğunda onun haklarını ve itibarını gözetken bir eş olarak tasvir edildiğini göstermektedir.

Şenferâ el-Ezdî (ö. 525-550 arası) de asil ve erdemli eşin sergilediği utanma ve hayâ duygusuna dikkat çekmiş; kocasının ve komşularının onun davranışlarından hoşnut olduğu bu kadının tipini, gerçekten de örnek alınmaya değer bir eş tasviri olarak ortaya koymuştur. Şöyle demektedir:

⁸¹ Abdülkerîm b. Abdurrahman b. Ahmed Ebû'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/173.

- (1) لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَقُوطًا قِتَاعُهَا **** إِذَا مَا مَشَتْ وَلَا بِدَاتٍ تَلَقَّتِ
 (2) تَبِيتُ بُعِيدَ النَّوْمِ تَهْدِي غُبُوقَهَا **** لِجَارَتِهَا إِذَا الْهَدِيَّةُ قَلَّتْ
 (3) يَحُلُّ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْتُهَا **** إِذَا مَا بَيُوتُ بِالْمَذْمَةِ حَلَّتْ
 (4) أُمِيمَةٌ لَا يُجْزَى نَتَاهَا حَلِيلُهَا **** إِذَا ذُكِرَ النِّسْوَانُ عَفَّتْ وَجَلَّتْ
 (5) إِذَا هُوَ أَمْسَى أَبَ قُرَّةَ عَيْنِهِ **** مَابَ السَّعِيدِ لَمْ يَسْأَلْ أَيْنَ ظَلَّتْ⁸²

1) Yürüdüğünde örtüsü düşmeyen ve etrafına bakınmayan hâliyle onu gerçekten beğendim.

2) Uykudan kısa bir süre sonra gecesini geçirir; hediye azaldığında komşusuna gece içeceği ikram eder.

3) Başkalarının evleri kınanırken onun evi kınanmaktan uzak ve korunmuş kalır.

4) Ümeyme, kadınlardan söz edildiğinde iffeti ve yüceliği ortaya çıkan; kocası tarafından övgüsü karşılıksız bırakılmayan bir kadındır.

5) Kocası akşam olduğunda, mutlu bir kimsenin dönüşü gibi, gözünün nuru olan evine döner; onun nerede kaldığını sormaz.

Bu beyitler, Câhiliye döneminde kadın eşe nispet edilen hayâ, iffet, vakar, cömertlik ve aile mahremiyetini koruma gibi nitelikler bir arada tasvir edilmektedir. İlk beyitte kadının yürüyüşü sırasında örtüsünün düşmemesi ve etrafına dönüp bakmaması, onun vakarını ve ölçülü davranışını yansıtan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu tasvir, kadının dış görünüşünden ziyade davranış biçiminin ve toplumsal nezaketinin de övgü konusu edildiğini göstermektedir. İkinci beyitte kadının komşusuna karşı cömertliği ve ikramı dikkat çekmektedir. Hediye ve ikramın azaldığı bir zamanda dahi komşusunu gözetmesi, onun yalnızca eşine karşı değil, sosyal çevresine karşı da sorumluluk ve cömertlik sahibi olduğunu göstermektedir.

⁸² Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn Ebû'l-Meâlî Bahâüddîn el-Bağdâdî, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1417/1996), 6/162.

Üçüncü beyitte ise kadının evinin “kılanmaktan uzak” olması, onun aile içerisindeki davranışlarının ve ev düzeninin toplum tarafından olumsuz bir değerlendirmeye konu olmadığını ifade etmektedir. Dördüncü beyitte Ümeyme’nin, kadınlardan söz edildiğinde iffet ve yüceliğiyle öne çıktığı belirtilmektedir. Burada özellikle “عَفَّتْ وَجَلَّتْ” ifadeleri, kadının iffeti ve saygınlığı bakımından belirgin bir üstünlüğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Son beyitte ise kocanın akşamleyin evine huzur ve mutluluk içerisinde dönmesi, eşinin bulunduğu evin onun için bir huzur ve güven mekânı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kadın eşin yalnızca güzelliğiyle değil; hayâ, iffet, vakar, cömertlik, komşuluk ilişkilerine özen gösterme ve aile içerisinde saygın bir konum oluşturma gibi ahlâkî ve sosyal nitelikleriyle övgüye değer görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yönüyle şiir, Câhiliye toplumunda ideal eş tasavvurunun yalnızca fiziksel güzellik üzerinden şekillenmediğini; kadının davranışları, iffeti, sosyal itibarı ve aile içerisindeki tutumlarının da onun değerini belirleyen önemli unsurlar olduğunu göstermektedir.

Kadın eş, kocasının görüşüne katılmadığı durumlarda, esasen sosyal bir sorumluluğu yerine getirmeye; onun yanlış gördüğü yönlerini düzeltmeye ve dikkatini önem vermesi gereken hususlara yöneltmeye çalışmaktadır. Eşin bu sorumluluğu yerine getirmesi, Câhiliye döneminde kadının sahip olduğu görece geniş hareket ve söz söyleme alanına işaret eden göstergelerden biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim Urve b. el-Verd, eşinin kendi karakterini ve sahip olduğu üstün nitelikleri yakından tanıdığını şiirinde dile getirmekte ve onun bu bilgisini bir övgü vesilesi olarak görmektedir. Şair şöyle demektedir:

- (1) وَقَدْ عَلِمْتُ سَلِيمِي أَنَّ رَأْيِي **** وَرَأْيَ الْمَحَلِّ مُخْتَلِفٌ شَتِيتٌ
 (2) وَأَنِّي لَا يَرِينِي الْبُحْلُ رَأْيِي **** سَوَاءٌ إِنْ عَطِشْتُ وَإِنْ رَوَيْتُ
 (3) وَأَنِّي حِينَ تَشْتَجِرُ الْعَوَالِي **** عَوَالِي اللَّبِّ ذُو رَأْيٍ زَمِيتُ
 (4) قَوْلٌ ذَاتٌ عِلْمِي حَيْثُ عِلْمِي **** وَأَمَّا الْعِلْمُ أَخْطَانِي صَمُوتُ
 (5) وَأَخْفِي مَا عَلِمْتُ بِفَضْلِ عِلْمِي **** وَأَسْأَلُ ذَا الْبَيَانِ بِمَا عَيْتُ⁸³

1) Süleymâ, benim görüşüm ile cimriliğin görüşünün birbirinden tamamen farklı olduğunu bilmiştir.

2) Cimrilik, benim görüşümü değiştiremez; ister susamış olayım ister suya kanmış olayım, benim için durum aynıdır.

3) Mızraklar birbirine çarpıştığında, akıl ve dirayet sahiplerinin ön saflarında ben, sağlam görüşlü ve kararlı bir kimseyim.

4) Bildiklerim konusunda çok konuşan biriyim; fakat bilgi beni yanalırsa susarım.

5) Bildiklerimle bilgimin üstünlüğü sayesinde yetinirim; bilemediğim hususlarda ise açıklama sahibine sorarım.

Şair, bu kasidesinin devamında kendi faziletlerini ve ahlâkî niteliklerini zikretmeyi sürdürmektedir. Eşinin bu nitelikleri bilmesini ve takdir etmesini önemsemekte; zira kadınların kocalarından hoşnut olmalarının, erkeklerin ruhunda kararlılık ve metanet duygularını güçlendirdiğini düşünmektedir. Bu anlayışta eşler, birbirlerinin şahsiyetini ve sahip oldukları değerleri yansıtan birer ayna; faziletlerinin kıymetini ortaya koyan birer ölçü konumundadır. Kadınların eşlerinden duyduğu memnuniyet ise erkeklerin karşılaştıkları sıkıntılar karşısında başvurdıkları en büyük teselli kaynaklarından biri hâline gelmektedir. Nitekim Abd Yeğûs (عبد يغوث) (ö. 584 civarı) esir düştüğünde, kendisini gören kadınlardan biri onunla alay etmiş ve içinde bulunduğu durum sebebiyle onu

⁸³ Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fî memâlikü'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî-Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 4/146.

küçümsemiştir. Bunun üzerine şair, esaretinin verdiği sıkıntıyı hafifletmek ve eşinin kendisinden duyduğu memnuniyeti hatırlayarak teselli bulmak amacıyla ona şu sözlerle karşılık vermiştir:

- (1) وَتَضَحَّكَ مِنِّي شَيْخَةً عَنَشِمِيَّةً **** كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي أَسِيرًا يَمَانِيَا
- (2) وَظَلَّ نِسَاءَ الْحَيِّ حَوْلِي رُكْدًا **** يُرَاوِذْنَ مِنِّي مَا تَرُدُّ نِسَائِيَا
- (3) وَقَدْ عَلِمْتُ عِزِّي مُلْكَةً أَنِّي **** أَنَا اللَّيْثُ مَغْدُوًّا عَلَيَّ وَعَادِيَا
- (4) وَقَدْ كُنْتُ نَحَارَ الْجُزُورِ وَمَعْمَلِ الْمَطْيِ **** وَأَمْضِي حَيْثُ لَا حَيٍّ مَاضِيَا
- (5) وَأَنْحَرُ لِلشَّرِبِ الْكَرَامِ مَطْيِي **** وَأُضْدَعُ بَيْنَ الْقَيْتَيْنِ رِدَائِيَا⁸⁴

1) *Abşemî kabilesinden yaşlı bir kadın, bana gülüyor; sanki benden önce Yemenli bir esir görmemiş gibi.*

2) *Kabilenin kadınları etrafımda oturup bekliyor, eşlerimin benden istediklerini benden elde etmeye çalışıyorlardı.*

3) *Eşim Müleyke de benim, üzerime saldırıldığında ve saldırıya geçtiğimde, aslan gibi olduğumu biliyordu.*

4) *Ben daha önce de develeri boğazlayan, binek hayvanları kesip dağıtan ve hiçbir topluluğun ilerleyemediği yerlere ilerleyen bir kimseydim.*

5) *İleri gelen konuklar için bineğimi keser, iki kadın şarkıcı arasında elbisemi yırtarak cömertliğimi gösterirdim.*

Bu beyitlerde şairin esaret hâlinde karşılaştığı küçümseyici tavra karşı kendisini ve geçmişteki meziyetlerini hatırlatarak teselli bulduğu görülmektedir. İlk iki beyitte, şairin içinde bulunduğu esaret durumu ile geçmişte sahip olduğu itibar arasında belirgin bir karşıtlık kurulmaktadır. Kendisini küçümseyen yaşlı kadının tavrı ve etrafında toplanan kadınların davranışları, onun mevcut durumunu ortaya koyarken; şair hemen ardından kendi eşinin, özellikle Müleyke'nin, onun gerçek kişiliğini ve değerini bildiğini hatırlatmaktadır. Üçüncü

⁸⁴ Mufaddal b. Muhammed b. Ya'îlâ b. Sâlim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 157.

beyitte “وَقَدْ عَلِمْتُ عِزِّي مُلْكَةً” ifadesi özellikle dikkat çekicidir. Şair, eşinin kendisini tanıdığını ve onun cesaretini bildiğini vurgulamaktadır. “أَنَا اللَّيْثُ” benzetmesiyle de savaş ve mücadele anındaki cesaretini aslan imgesi üzerinden ifade etmektedir. Burada eşin kocasına yönelik bilgisi ve kanaati, şair açısından önemli bir değer taşımaktadır. Başkalarının onu esaret hâlinde küçümsemesine karşılık, eşinin onun gerçek şahsiyetini ve geçmişteki üstün niteliklerini bilmesi şaire bir tür psikolojik destek sağlamaktadır. Dördüncü ve beşinci beyitlerde ise şair, eşinin kendisi hakkında bildiği bu nitelikleri somutlaştırmaktadır. Develeri kesmesi, binek hayvanlarını feda etmesi ve ikramda bulunması, onun cömertliği; tehlikeli yerlere ilerlemesi ise cesaretini ortaya koymaktadır. Böylece Müleyke’nin kocasına ilişkin olumlu kanaatinin temelsiz olmadığı, şairin geçmişteki davranışları üzerinden gösterilmektedir. Dolayısıyla eşin kocasının şahsiyetini ve sahip olduğu erdemleri yakından tanımasının şair açısından önemli olduğunu göstermektedir. Şair için eşinin onu tanıması ve gerçek değerini bilmesi, dışarıdan gelen küçümseme karşısında bir teselli kaynağıdır. Bu husus, eşin kocası üzerindeki etkisinin ne denli güçlü olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla burada kadın eş, yalnızca kocasının yanında bulunan bir aile ferdi olarak değil, onun şahsiyetini tanıyan, meziyetlerini bilen ve kocasının kendilik değerini pekiştiren bir konumda tasvir edilmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde eşler arasındaki karşılıklı tanıma, takdir ve manevi desteğin dikkat çekici bir örneğini sunmaktadır.

Câhiliye döneminde birçok şair, kadın eşin kocasına yönelik bağlılığını ve onunla olan duygusal yakınlığını şiirlerinde tasvir etmiştir. Bu hususa özellikle Alkame el-Fahl, Dureyd b. es-Simme (ö. 8/630), ve el-Esved b. Ya’fer en-Nehşelî (ö. 600) önem vermişlerdir. Şiirler, eşlerin yoğun bir ilgi, koruma ve

gözetim altında bulunduğunu tasvir etmektedir. Bütün bunlar, kocaların eşlerine yönelik kıskançlıklarının ve sevgilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kıskançlık ve sevgi, kocaları eşlerini gözetim altında tutmaya sevk etmiş; bu sebeple toplumun ileri gelenleri, eşlerinin korunmasını sağlamak amacıyla evlerin başında görev yapan sıkı gözeticilerden yararlanmışlardır. Bu uygulamanın özellikle yerleşim merkezleri ve şehirlerde yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Çöl ortamında ise çevrenin sade yapısı, arazinin açık ve her tarafının kolaylıkla görülebilir olması, gözetim işini daha kolay hâle getirmiştir. Bununla birlikte gözetim, âşıklar açısından bir engel teşkil etmiş; zira sevgilisine ulaşmak isteyen kimseler, eşlerine karşı aşırı derecede hassas davranan kocalardan ve sıkı gözetim yapan bekçilerden yakınmışlardır.⁸⁵

el-A'şâ, (ö. 7/629) kocalardan birinin karısına yönelik kıskançlığını şu beyitlerde tasvir etmektedir:

(1) لَهَا مَلِكٌ كَانَ يَخْشَى الْقِرَافَ **** إِذَا خَالَطَ الظَّنُّ مِنْهُ الضَّمِيرَ

(2) إِذَا نَزَلَ الْحَيُّ حَلَ الْجَحِيشِ **** شَقِيًّا غَوِيًّا مُبِينًا غَيُورًا

(3) يَقُولُ لِعَبْدَيْهِ حُثًّا النَّجَا **** وَغَضًّا مِنَ الطَّرْفِ عَنَّا وَسَيَرًا⁸⁶

1) Onun, zina veya benzeri bir suçlamaya maruz kalmaktan endişe eden bir kocası vardı; şüphe iç dünyasına karıştığında bu hussusta kaygıya kapılırdı.

2) Kabile konakladığında, Cuhays gibi tek başına kalırdı; açıkça sıkıntılı, şaşkın ve kıskanç bir kimseydi.

3) İki kölesine şöyle derdi: 'Çabuk gidin; gözlerinizi bizden çevirin ve yolunuza devam edin.

Bu beyitlerde, kocanın eşine yönelik kıskançlığı ve onun namusunu koruma konusundaki hassasiyeti öne çıkmaktadır.

⁸⁵ Hâşimî, *el-Mer'etu fi 'ş-ş-ri'l-câhili*, 156.

⁸⁶ Abdullah b. et-Tayyib b. Abdullah b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Meczûb, *el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-Arab*, (Kuveyt: Dâru'l-Âsâri'l-İslâmiyye, 1409/1989), 1/389.

Özellikle “الْفِرَافَ” kelimesinin zina veya benzeri bir suçlamayı ifade ettiği dikkate alındığında, kocanın temel kaygısının eşinin iffetine yönelik herhangi bir ithamın ortaya çıkmasını önlemek olduğu anlaşılmaktadır. Kocasının iki kölesine gözlemlerini çevirmelerini ve uzaklaşmalarını emretmesi de bu hassasiyetin somut bir göstergesidir. Dolayısıyla beyitler, Câhiliye toplumunda kocanın eşinin iffetine ve namusuna gösterdiği titizliği yansıtmakta; kıskançlık duygusunun aynı zamanda eşin şerefini ve aile itibarını koruma anlayışıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde el-A'şâ, başka beyitlerinde genç kadınların birtakım niteliklerini de şu şekilde tasvir etmektedir:

- (1) فَبَانَ بِحَسَنَاءِ بَرَاةٍ **** عَلَى أَنَّ فِي الطَّرَفِ مِنْهَا فُتُورًا
- (2) مُبْتَلَةٌ الْخَلْقِ مِثْلُ الْمَهَاةِ **** لَمْ تَرِ شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا
- (3) وَتَبَزُّدُ بَزْدَ رِءَاءِ الْعَرُوسِ **** بِالضَّيْفِ رَفَرَقَ فِيهِ الْعَبِيرَا
- (4) وَتُسَخِّنُ لَيْلَةً لَا يَسْتَطِيعُ **** نُبَاحًا بِهَا الْكَلْبُ إِلَّا هَرِيرَا
- (5) تَرَى الْخَرْزُ تَلْبَسُهُ ظَاهِرًا **** وَتُبْطِنُ مِنْ دُونِ ذَاكَ الْخَرِيرَا⁸⁷

1) Güzel ve parlak yüzlü bir kadın belirdi; ancak bakışlarında bir mahmurluk ve durgunluk vardı.

2) Bedeninin yapısı son derece güzel ve zarifti; beyaz ceylana benziyordu. Güneşin sıcaklığını da şiddetli soğuğu da görmemişti.

3) Güzel kokulu gelin elbisesinin verdiği serinlik gibidir; yaz mevsiminde üzerine güzel koku damlaları serpiştirildiğinde, bu kokunun buharlaşmasının meydana getirdiği serinlik gibi ferahlık verir.

4) Şiddetli bir kış gecesini ısıtır; öyle ki köpek bile o gecede havlamaya güç yetiremez, insanların arasına girerek ısınmaya çalışır.

5) Dışarıdan bakıldığında ipekli ve değerli kumaşlar giydiği görülür; onların altında ise ipektan başka bir kumaş bulunmaz.

⁸⁷ Meczûb, el-Mürşid ilâ fehmi eş 'âri'l-Arab, 1/389.

Bu beyitlerde el-A'şâ, kadının fiziksel güzelliğini ve zara-fetini tabiat unsurlarıyla ilişkilendirerek oldukça canlı bir bi-çimde tasvir etmektedir. İlk iki beyitte güzel yüz, mahmurlu bakış, zarif beden ve beyazlık öne çıkarılırken; üçüncü ve dör-düncü beyitlerde kadının güzel kokusu ve sıcaklığı üzerinden etkileyciliği vurgulanmaktadır. Özellikle şiddetli kış gece-sinde köpeğin dahi onun bulunduğu yerde sıcaklık araması, kadının sıcaklık ve huzur veren bir unsur olarak tasvir edildi-ğini göstermektedir. Son beyitte ise lüks kumaşlar giymesi, onun refah ve seçkinlik içerisindeki yaşamına işaret etmekte-dir. Böylece beyitler, Câhiliye şiirinde kadın tasvirinin yal-nızca güzellikle sınırlı olmadığını; zarafet, güzel koku, beden-sel incelik, sıcaklık ve toplumsal refah gibi unsurların da ideal kadın imgesinin parçaları olarak işlendiğini ortaya koymakta-dır.

Câhiliye dönemi Arap toplumunun aile ve evlilik anlayı-şında evlilik bağı, yalnızca bireysel birlikteliği ifade eden bir kurum olmayıp, taraflar arasında güçlü bir aidiyet, sorumlu-luk ve dayanışma ilişkisi tesis eden son derece değerli bir bağ olarak telakki edilmekteydi. Bu sebeple, söz konusu bağın ze-delenmesi, aile düzeninin herhangi bir şekilde sarsılması veya eş ve çocukların himaye ve geçim imkânlarından mahrum kal-ması, toplumun yerleşik değerler sistemi içerisinde ciddi bir durum olarak değerlendirilmekteydi. Özellikle eş ve çocukla-rın ailenin geçimini sağlayan kişinin yokluğu sebebiyle sıkıntı ve mahrumiyet içerisinde kalması, erkeğin hamiyet, sorumlu-luk ve onur anlayışıyla bağdaşmayan bir durum olarak görül-mekteydi. Dolayısıyla aile fertlerinin himaye edilmesi ve ge-çimlerinin güvence altına alınması, yalnızca bireysel bir yü-kümlülük değil, aynı zamanda erkeğin toplumsal itibarını ve

hamiyet anlayışını doğrudan ilgilendiren bir sorumluluk niteliği taşımaktaydı.⁸⁸

Dikkat çekici hususlardan biri de Câhiliye döneminde kocanın, eşinin kendi otoritesi ve itaat alanı dışına çıkmasını hoş karşılamamasıdır. Eşinin bu tutuma yönelmesi hâlinde ise koca, söz konusu davranışa sınır koymaya ve onu kendi belirlediği itaat ve uyum çerçevesine çekmeye çalışmaktaydı. Zira dönemin toplumsal anlayışında, kadının her durumda ve koşulsuz biçimde kocasına boyun eğmesi, övgüye değer bir tutum olarak kabul edilmemekteydi. Şenferâ el-Ezdî, (ö. 525-550) eşine hitaben söylediği aşağıdaki beyitlerde, onun kocasının belirlediği itaat ve uyum çizgisinden ayrılması hâlindeki durumunu şöyle tasvir etmektedir:

- (1) إِذَا أَضْبَحْتُ بَيْنَ جِبَالٍ قَوٍّ **** وَيَبْضَانِ الْقُرَى لَمْ تُحْدِرْنِي
- (2) فَإِمَّا أَنْ تَوَدِّبَنَا فَتَزْعَى **** أَمَانَتَكُمْ وَإِمَّا أَنْ تُخُونِي
- (3) سَأُخْلِي لِلظَّعِينَةِ مَا أَرَادَتْ **** وَلَسْتُ بِحَارِسٍ لَكَ كُلِّ حِينٍ
- (4) إِذَا مَا جِئْتُ مَا أَنْهَاكَ عَنْهُ **** وَلَمْ أَتُكْرِ عَلَيْكَ فَطَلَّقْنِي
- (5) فَأَنْتِ الْبَغْلُ يَوْمِيذٍ فَقُومِي **** بِسَوْطِكَ لَا أَبَا لَكَ فَاضْرِبِينِي⁸⁹

1) Kav dağları ile Beydân el-Kurâ arasında bulunduğumda, artık benden çekinmezsın.

2) Ya bize vefa gösterir ve emanetinizi gözetiriz, ya da bana ihanet edersin.

3) Kadına istediği özgürlüğü tanıyacağım; artık seni her zaman gözetip kollayan bir kimse olmayacağım.

4) Eğer sen, sana yasakladığım şeyi yapacak olursan ve ben de sana karşı bunu inkâr etmez, seni bundan dolayı kınamazsam, o hâlde beni boşayabilirsin.

5) O gün koca sen olursun; kalk da sopanla, ey zavallı kadın, bana vur!

⁸⁸ Hâşimî, *el-Mer'etu fi'ş-ši'ri'l-câhilî*, 158.

⁸⁹ Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâî, *el-Vahşîyyât (el-Hamâsetü's-suğrâ)*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûfî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 38.

Bu beyitler Şenferâ'nın eşinden beklediği temel niteliklerin itaat, sadakat ve karşılıklı sorumluluk çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Şair, eşinin kendi belirlediği sınırları ve yasakları dikkate almasını beklemekte; buna karşılık kendisinin de eşinin hak ve sorumluluklarını gözetmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, Câhiliye evlilik ilişkilerinde kocanın aile içerisindeki otoritesini ortaya koymakla birlikte, eşin de bu ilişki içerisinde tamamen edilgen bir konumda bulunmadığını göstermektedir. Özellikle dördüncü beyitteki "فَطْلَقْنِي" ifadesi dikkat çekicidir. Şair, eşinin kendi koyduğu ölçülere uymaması hâlinde, evlilik ilişkisinin sürdürülmesinin anlamını sorgulamakta ve eşine boşanma iradesini kullanabileceği bir alan tanımaktadır. Beşinci beyitte ise bu düşünce, mizah ve ironinin de katkısıyla daha çarpıcı hâle getirilmektedir. Şair, kendi belirlediği otorite düzeninin tersine dönmesi durumunda "kocanın" kadın eş olacağını ve kendisinin onun karşısında konumlanacağını söylemektedir. Dolayısıyla beyitler, Câhiliye toplumunda kocanın eş üzerindeki otoritesini yansıtmakla birlikte, evlilik ilişkisinin karşılıklı beklenti ve sınırlar çerçevesinde şekillendiğine de işaret etmektedir. Bu bakımdan söz konusu şiir, Câhiliye ailesinde kadın eşin konumunu yalnızca itaat ve boyun eğme ekseninde değerlendirmek yerine, eşler arasındaki karşılıklı sorumluluk, müzakere ve ilişki dengesi bağlamında ele almaya imkân veren önemli bir örnektir.

1.5. Câhiliye Arap Toplumunda Evlenecek Eşlerde Aranılan Nitelikler

Bu başlık altında, Câhiliye Arap toplumunda evlenecek eşlerde aranan nitelikler, şairlerin şiirlerinden ziyade dönemin kaynaklarında aktarılan çeşitli hikâye ve rivayetler üzerinden

ele alınacaktır. Bu anlatılar, evlilikte eş seçiminde dikkate alınan fizikî, ahlâkî, sosyal ve ailevî özelliklerin tespit edilmesine imkân sağlamaktadır.

1. Hikâye

Ebû Bekir İbn Düreyd'in (ö. 321/932) naklettiğine göre İbnü'l-Kelbî, (ö. 204/819) babasından şu rivayeti aktarmaktadır: Himyer hükümdarlarından birinin, uzun süre çocuğu olmadı. Daha sonra bir kızı dünyaya geldi. Bunun üzerine onun için insanlardan uzak, sağlam ve korunaklı bir saray yaptırdı. Kızın hizmet ve terbiyesiyle ilgilenmeleri için hükümdar ailelerinin kızlarından kadınları görevlendirdi. Kız, kadınlık çağına erişinceye kadar bu kadınlar ona hizmet ettiler ve onu yetiştirdiler. Böylece kız, gerek yetiştirme tarzı gerekse akıl ve olgunluk bakımından son derece güzel ve mükemmel bir şekilde yetişti. Babası öldüğünde, kendi bölgesinin halkı onu kraliçe ilan etti. Bunun üzerine kendisini yetiştiren kadınları himayesine aldı, onlara iyilikte bulundu ve onlara danıştı; onların görüşünü almadan hiçbir konuda karar vermezdi.

Bir gün kadınlar ona şöyle dediler: "Ey soylu hanedanının kızı! Eğer evlensen, hükümdarlığın da tamamlanmış olur." Bunun üzerine kız şöyle dedi: "Peki, eş nedir?" Kadınlardan biri şöyle cevap verdi: "Eş, sıkıntılar karşısında bir güç ve itibar; önemli meselelerde ise bir yardımcıdır. Sen öfkelenildiğinde gönlünü alır, hastalandığında sana şefkatle davranır." Kız: "Bu ne güzel bir şey!" dedi. İkinci kadın şöyle dedi: "Eş, ben üşüdüğümde bedenimi ısıtan örtüm, uyuduğumda yaslandığım dayanağım, yalnız kaldığımda ise arkadaşım ve gönül yoldaşımdır." Kız: "Şüphesiz bu, güzel bir hayat sürmenin tamamlayıcı unsurlarındandır." dedi. Üçüncü kadın ise şöyle dedi: "Eş, beni meşgul eden ve sıkıntıya sokan şeyler karşısında bana yeterli olan, beni zayıf düşüren ve yıpratın

şeylere karşı şifa veren kimsedir. Böylece bana dost ve yakınlarımı kaybetmenin acısını unutturur. Onun tükürüğü bal gibi tatlı, kucaklaması ise doyulmaz bir haz gibidir. Onunla beraber olmaktan usanılmaz, ondan uzak kalmaktan da korkulmaz.”

Bunun üzerine kız: “Söylediklerinizi düşünüp değerlendirmem için bana biraz süre tanıyın.” dedi. Ardından yedi gün boyunca onlardan uzak durup kendisini onlara göstermedi. Yedinci günün sonunda onları çağırdı ve şöyle dedi: “Söylediklerinizi düşündüm ve şu kanaate vardım: Ben, kendisine özgürlüğümü teslim edeceğim, gizli ve açık her hâlimi paylaşacağım bir eş arıyorum. Eğer güzel ahlâklı, kötülük ve felaketlerinden emin olunan biriye, arzuladığım şeye ulaşmış olurum. Eğer böyle değilse, sıkıntım ve mutsuzluğum daha da artmış olur. Bununla birlikte onun mutlaka bana denk ve soylu biri olması gerekir. Kendi kabilesinin ileri geleni olmalı, ailesini ve yakınlarını bir araya getirip onların işlerini düzenleyip ıslah edebilmelidir. Hayatım boyunca onunla evli olmaktan dolayı bir utanç taşımamalı, ölümümünden sonra da onun sebebiyle kavmime bir leke ve utanç bırakmamalıyım. Öyleyse siz, bunun için harekete geçin ve onu arayın. Kabileler ve topluluklar arasında dağılıp böyle bir kimseyi araştırın. İçinizden hanginiz bana hoşuma gidecek özelliklere sahip birini getirirse, ona vereceğim en bol hediyeği sunacağım ve kendisine karşı vefalı davranacağım.”

Kadınlar, kendilerine verilen görev doğrultusunda yola çıktılar. Onların hepsi, akıl ve sağduyu sahibi, hükümdar ailelerinin kızlarıydı. İçlerinden Amratta bnt Zür’a b. Zî Hanfer, (عمرطّة بنت زرة بن ذي خنفر) onun yanına gelerek: “Aradığın kimseyi buldum.” dedi. Kız: “Onun adını söylemeden bana özelliklerini anlat.” dedi. Bunun üzerine Amratta şöyle dedi: “Kuraklık ve kıtlık zamanında yağmur, darlık ve sı-

kıntı anında imdat olan; fayda sağlayan, zarar vereni ortadan kaldıran; kızışıp alevlenen bir durumu yatıştıran, tökezleyip düşeni yeniden ayağa kaldıran; cömertliği ve iyiliğiyle çevresini mamur eden, gururlu ve boyun eğmeyen kimseyi dahi kendisine bağlayan biridir. Şerefi ve itibarı bol, soyu ve asaleti göz kamaştırıcıdır. Gençliğinin tazeliğini korumakta, elbiseleri ise temizdir." Kız: "Peki, bu kimdir?" diye sordu. Kadın: "Sabra b. Uvval b. Şeddâd b. el-Hemmâl." (صَبْرَةُ بِنْتُ عُوَالِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَمَّالِ) dedi. Daha sonra kız, ikinci kadınla baş başa kaldı ve ona: "Aradığın kimselerden birini bulabildin mi?" diye sordu. Kadın: "Evet." dedi. Kız: "Onun adını söylemeden bana özelliklerini anlat." dedi. Kadın şöyle cevap verdi: "Soyunun özü ve nesebinin seçkini, şerefli bir soya mensup, güzel edep sahibi, bol bol bağışta bulunan, güzel huylarıyla sevilen, gençliğinin en güzel çağında bulunan, bulunduğu çevreyi bereketlendiren biridir. Onun verdiği karar geçerlidir ve kabilesi de ondan razıdır." Kız: "Peki, bu kimdir?" diye sordu. Kadın: "Ya'lâ b. Zî Hizâl b. Zî Ceden." (يَعْلَى ابْنُ ذِي هَزَالِ بْنِ ذِي جَدَنْ) dedi.

Daha sonra kız, üçüncü kadınla baş başa kaldı ve ona: "Senin yanında ne var?" diye sordu. Kadın şöyle cevap verdi: "Onu, pek çok fayda ve büyük imkân sahibi olarak buldum. Kendisinden istenmeden önce verir, kendisine ulaşılması beklenmeden önce ihsanda bulunur. Kabilesi içinde saygındır; cömertliği ve ikramı sebebiyle de kendisine değer verilir. Faziletleri çok, karşılıksız iyilikleri bol; malını cömertçe harcayan, insanların beklentilerini gerçekleştiren; amcaları ve dayıları bakımından da soylu ve şerefli biridir." Kız: "Peki, bu kimdir?" diye sordu. Kadın: "Revâha b. Humeyr b. Mudhî b. Zî Hülâhile." (رَوَاحَةُ بِنْتُ حُمَيْرِ بْنِ مُضَحِّي بْنِ) (ذِي هُلَاهِلَةَ) dedi. Bunun üzerine kız, Ya'lâ b. Zî Hizâl'i seçti ve onunla evlendi. Ardından bir ay boyunca diğer kadınlardan

uzak durarak kendisini onlara göstermedi. Bir ay sonra onların karşısına çıktı ve kendilerine bol miktarda hediye verdi; bağışlarını da oldukça cömert tuttu.⁹⁰

Hikâye, Câhiliye Arap toplumunda evliliğin yalnızca bireysel bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda kişinin sosyal itibarı, nesebi ve kabile içindeki konumuyla yakından ilişkili bir kurum olarak görüldüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kadının eş seçiminde aradığı nitelikler; zor zamanlarda destek olması, güzel ahlâklı ve güvenilir bulunması, cömertliği, soylu bir nesebe sahip olması, kabilesi üzerinde söz sahibi bulunması ve ailesini koruyup gözetebilmesi şeklinde sıralanmıştır. Bu durum, Câhiliye toplumunda ideal erkeğin yalnızca maddî imkânlarıyla değil, nesebi, şerefi, cesareti, cömertliği ve kabile içerisindeki itibarıyla değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Hikâyede ayrıca kadının eş seçiminde söz sahibi olması dikkat çekmektedir. Hükümdar kadın, kendisini yetiştiren kadınların tavsiyelerini dinlemekle birlikte nihai kararı kendisi vermiş; adayların isimlerinden önce niteliklerinin açıklanmasını istemiş ve üç aday arasından kendi tercihine göre Ya'lâ b. Zî Hizâl'i seçmiştir. Dolayısıyla hikaye, Câhiliye Araplarında kadınların tüm durumlarda pasif bir konumda olmadığını, özellikle soylu ve yönetici ailelere mensup kadınların evlilik konusunda belirli ölçüde tercih ve karar yetkisine sahip olabildiğini göstermektedir. Bunun yanında hikâyede evlilik, kişinin "mülkünün tamamlanması" şeklinde değerlendirilmekte; eş, hayatın sıkıntılarında destek olan, yalnızlığı gideren, kişinin itibarını artıran ve sosyal konumunu güçlendiren bir unsur olarak tasvir edilmektedir. Bu yönüyle hikâye, Câhiliye Araplarının evlilik anlayışında nesep, şeref, kabile itibarı, güzel ahlâk, cömertlik ve karşılıklı dayanışmanın temel

⁹⁰ Ebû Ali el-Kâfî İsmâîl b. el-Kâsım b. 'Ayzûn b. Hârûn b. Îsâ b. Muhammed b. Selmân, *el-Emâlî=Şüzûrû'l-emâlî=en-Nevâdir*, tertip ve düz: Muhammed Abdülcevvâd el-Asma'î (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1344/1926), 1/80-82.

ölçütler arasında bulunduğunu ortaya koyan önemli bir anlatı niteliğindedir.

2. Hikâye

Ebû Bekir İbn Düreyd'in (ö. 321/932) naklettiğine göre amcası, babası İbnü'l-Kelbî'den (ö. 204/819) şu rivayeti aktarmaktadır: Araplardan yaşlı bir kadın, üç kızına: "kocalarınızda hangi özellikleri arzu ettiğinizi anlatın." dedi. Büyük kızı şöyle dedi: "Ben, görünüşü ve güzelliğiyle kendisini görenleri hayran bırakan, soylu ve itibarlı; daima tebessüm eden; işlerini bitirip sonuçlandırmada kararlı; meclisinin efendisi, kendisine sığınanların ve yardım isteyenlerin dayanağı; kendisinden yardım ve rızık umanların beklentisini karşılayan birini istiyorum. Avlusu geniş, yanına ulaşmak ise zor olsun."

Ortanca kızı şöyle dedi: "Ben, şerefi ve itibarı yüksek; kararını verdiği işlerde azmi hiçbir şey tarafından geri çevrilemeyen; ocağı ve ateşi büyük, yani cömertliği ve ikramı bol; kumar oyunlarında kavmine katılan ve onların paylarına ortak olanları tamamlayan; fayda sağlayan ve zararı ortadan kaldıran birini istiyorum. Ailesi içinde çocuk gibi yumuşak ve uysal, savaşa ise cesur ve atılgan olsun; silahlı olsun veya olmasın yiğitliğini gösterebilir. Karısı üzerinde sevgi ve bağlılıkla etkili olsun; yakın akrabaları ve ailesi de onun yönetimi altında bulunsun."

Küçük kızı ise şöyle dedi: "Ben, gençliğinin ve gücünün zirvesinde, tıpkı eğilip bükülmeyen sağlam bir Hint kılıcı gibi güçlü ve dayanıklı birini istiyorum. Onunla beraberlik mutluluk, onunla karşılaşmak sevinç olsun. Sarıldığında aslanın avını parçalaması gibi güçlü biçimde sıksın; cinsel ilişkide bulunduğunda gözlerini kapatsın, kendisine karşı kusur edildiğinde ise öfkesini ortaya koysun." Bunun üzerine annesi: "Di-

lin kesilmesin! Gençliğin coşkusunu ve gücünü daha şimdi-
den bütün açıklığıyla ortaya koydun!” dedi.⁹¹

Bu hikâye, Câhiliye Araplarında eş seçiminde aranan nite-
liklerin yalnızca nesep ve toplumsal statüyle sınırlı olmadı-
ğını; güzellik, cömertlik, cesaret, liderlik, koruyuculuk, karar-
lılık ve cinsel güç gibi özelliklerin de önemli görüldüğünü gös-
termektedir. Üç kızın tercihleri yaş ve bakış açısına göre fark-
lılaşmaktadır. Büyük kız daha çok erkeğin şerefi, itibarı, cö-
mertliği ve toplumsal konumu üzerinde dururken, ortanca kız
liderlik, savaşçılık ve aile üzerindeki hâkimiyet özelliklerini
öne çıkarmaktadır. Küçük kız ise daha çok gençlik, fiziksel
güç, cinsel çekicilik ve eşler arasındaki mahrem ilişkiyi vurgu-
lamaktadır. Hikâyenin dikkat çekici bir diğer yönü, kadınların
evlilikte eşlerinden bekledikleri özellikleri açıkça ifade edebil-
meleridir. Bu durum, Câhiliye toplumunda kadınların ideal eş
tasavvurunun ve evlilikten beklentilerinin belirli ölçüde görü-
nür olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla anlatı, Câhiliye
Araplarının evlilik anlayışında sosyal itibar ile bireysel ve be-
densel beklentilerin birlikte bulunduğunu ortaya koymakta-
dır.

3. Hikâye

Ebû'l-Fadl Ahmed Meydânî, (ö. 518/1124) Mecma'u'l-
emsâl adlı eserinde şöyle nakletmiştir: Acfâ bnt Alkame es-
Sa'dî (الْعَجْفَاءُ بِنْتُ عَلْقَمَةَ السَّعْدِيّ) ile kavminden üç kadın, birlikte dı-
şarı çıktılar. Sohbet etmek üzere yemyeşil bir bahçede buluş-
mayı kararlaştırdılar. Sonunda ayın parlak olduğu, havanın
açık, sakin ve huzurlu bulunduğu bir gecede; otlarla kaplı, ve-
rimli ve güzel kokulu bir bahçeye ulaştılar. Oturduklarında
şöyle dediler: “Böyle bir geceyi daha önce hiç görmedik; ne bu

⁹¹ Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emâlî=Şüzûrû'l-emâlî=en-Nevâdir*, 1/17-18; İbn Hamdûn, *et-Tez-
kiretü'l-Hamdûniyye*, 9/241.

gece gibi bir gece ne de kokusu daha güzel ve görünüşü daha hoş olan böyle bir bahçe gördük." Ardından sohbe daldılar ve: "Kadınların hangisi daha faziletlidir?" diye sordular. İçlerinden biri şöyle dedi: "Kadınların en iyisi, utangaç ve iffetli olan; kocasını çok seven ve ona karşı sevgisini gösteren; çok çocuk dünyaya getiren kadındır." Diğeri şöyle dedi: "Onların en hayırlısı, varlık sahibi olan, hakkında güzel sözler söylenen ve hayâsı güçlü olan kadındır." Üçüncü kadın şöyle dedi: "Onların en hayırlısı, söz dinleyen, ihtiyaçları belirleyip karşılayan, fayda sağlayan ve kendisine yapılan iyilikleri karşılıksız bırakmayan kadındır." Dördüncü kadın ise şöyle dedi: "Onların en hayırlısı, ailesini ve yakınlarını bir arada tutan, huzur ve sükûnet içinde yaşayan, ailesini yükselten; onları aşılamayan kadındır."

Bunun üzerine: "Peki, erkeklerin hangisi daha faziletlidir?" diye sordular. Kadınlardan biri şöyle dedi: "Erkeklerin en hayırlısı, ailesinin gönlünü kazanan, onların hoşnutluğunu sağlayan; cimri olup ailesinin nafakasını kuruşu kuruşuna hesaplamayan ve tembel olmayan erkektir." İkinci kadın şöyle dedi: "Onların en hayırlısı, efendi ve cömert olan; köklü ve yaygın bir soya, eski ve şerefli bir geçmişe sahip bulunan erkektir." Üçüncü kadın şöyle dedi: "Onların en hayırlısı, cömert, vefalı ve hoşnutluk veren; özgür ve iffetli bir kadını başka bir kadınla değiştirmeyen ve üzerine kuma almayan erkektir." Dördüncü kadın ise: "Babanıza yemin ederim ki, benim babamda sizin saydığınız bütün bu özellikler vardır: Güzel ahlâk, karşılaşma ve ilişki anında doğruluk, yarışta üstünlük ve başarı; ayrıca arkadaşları ve dostları da onu övgüyle anar." dedi. Bunun üzerine Acfâ şöyle dedi: "Her genç kız babasını beğenir."

Daha sonra kadınlar, aralarında bulunan bir kâhine başvuru olarak onun hakemliğine müracaat ettiler. Ona: "Söyledikleri-

mizi dinle, aramızda hüküm ver ve adaletle karar ver.” dediler. Ardından daha önce söyledikleri sözleri kahine tekrar anlattılar.

Kâhin kadın onlara şöyle dedi: “Her biriniz, iyilik ve güzellik konusunda aşırı istekli; arkadaşlarına karşı ise kıskanç davranıyorsunuz. Fakat benim söyleyeceklerimi dinleyin: Kadınların en hayırlısı, kocasına bağlılığını sürdüren ve sıkıntılara sabreden kadındır. Bunun sebebi, boşanmış olarak ailesinin yanına dönmekten korkmasıdır. Böyle bir kadın, kocasının payını ve mutluluğunu kendi payına ve mutluluğuna tercih eder. İşte bu, soylu ve olgun kadındır. Erkeklerin en hayırlısı ise cömert ve yiğit olan, korkaklığı ve başarısızlığı az bulunan erkektir. Bir adam ondan bir şey istediğinde onu, çabucak usanmayan ve bol bol karşılık veren biri olarak bulur.” Sonra kâhin kadın: *كُلُّ فَتَاةٍ بِأَبِيهَا مُعْجَبَةٌ* “Her biriniz kendi babasını beğeniyor.” dedi. Böylece bu söz, kişinin kendi ailesi, akrabaları ve kabilesiyle övünmesini ifade eden bir darbimesel hâline geldi.⁹²

Bu hiâye, Câhiliye Araplarının evlilik anlayışında kadın ve erkek için belirli ideal ölçütlerin bulunduğunu göstermektedir. Kadın açısından kocasına bağlılık, sıkıntılara sabır, aile bütünlüğünü koruma ve kocasının menfaatini kendi menfaatine tercih etme öne çıkarılmıştır. Erkeklerde ise cömertlik, yiğitlik, cesaret, yardımseverlik ve ikram temel erdemler olarak görülmektedir. Hikâyenin dikkat çekici yönlerinden biri, kadınların kendi görüşleriyle yetinmeyip bir kâhineyi hakem olarak kabul etmeleridir. Kâhinenin değerlendirmesi, dönemin evlilik anlayışında sadakat, sabır ve aile birliğinin önemli bir değer taşıdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca anlatının sonunda

⁹² Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Meydânî en-Nisâbü'rî, *Mecma'ul-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/134; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü hutabî'l-Arab fî usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/114-115.

sözün darbımesel hâline gelmesi, Câhiliye toplumunda kişinin kendi babası, ailesi ve kabilesiyle övünme eğiliminin yaygın bir sosyal tutum olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

4. Hikâye

El-Müberrid el-Ezdî'nin (ö. 286/900) naklettiğine göre Zü'l-İsba' el-Advânî (ذُو الْإِصْبَعِ الْعَدْوَانِي)، 170 yıldan fazla yaşadığı rivayet edilen Arap hükümdar şairlerden biridir. Aynı zamanda kıskanç ve korumacı bir kişiliğe sahip olan Zü'l-İsba'ın, kızlarının evliliği konusunda da oldukça hassas davrandığı görülmektedir.⁹³ Dört kızı vardı ve kıskançlığından dolayı onları evlendirmiyordu.

Rivayete göre bir gün kızlarına, kendilerini evlendirmek istediğini söyledi; ancak kızları bunu kabul etmeyerek: "Senin hizmetinde bulunmak ve sana yakın olmak bizim için daha sevimsidir." dediler. Bir gün kızları kendi aralarında baş başa oturup sohbet ederken, kendisini görmeyecekleri bir yerden onları dinledi. İçlerinden biri: "Her birimiz gönlünde olan kişiyi söylesin ve hepimiz doğruyu söyleyelim." dediler. Bunun üzerine büyük kız şöyle dedi:

(1) أَلَا هَلْ أَرَاهَا لَيْلَةً وَضَجِيعُهَا **** أَشْمُ كَنْضِلِ السَّيْفِ عَيْنُ مُهَيَّئٍ

(2) عَلِيمٌ بِأَذْوَاءِ النِّسَاءِ وَأَضْلُهُ **** إِذَا مَا انْتَمَى مِنْ سِرِّ أَهْلِي وَمَحْتَدِي⁹⁴

1) Ah, keşke onunla bir geceyi birlikte geçirebilseydim! Öyle bir gece ki, koynunda yatan erkek, Hint kılıcının keskin ve seçkin kısmı gibi keskin bakışlı, vakur ve asil bir yiğit olsun.

⁹³ Mu 'cemü'ş-şu 'arâ'il-Arab, 1277.

⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2/112.

2) Bu yiğit, kadınların zaaflarını, karakter ve mizaçlarını ve onların soydan gelen asli tabiatlarını çok iyi bilir. Zira o, nesep bakımından benim ailemin en seçkin, en asil ve köklü damarından neşet etmiştir.

Diğerleri ona: “Sen, daha önce tanıdığın ve akrabaları olan birini istiyorsun.” dediler. Sonra ikinci kız şöyle söyledi:

- (1) أَلَا لَيْتَ زَوْجِي مِنْ أُنَاسٍ ذَوِي عَدَى **** حَدِيثُ الشَّبَابِ طَيِّبُ النَّشْرِ وَالذِّكْرِ
(2) لَصُوقُ بِأَكْبَادِ النِّسَاءِ كَأَنَّهُ **** خَلِيفَةُ جَانٍ لَا يَنَامُ عَلَى وَثَرٍ⁹⁵

1) Keşke kocam, saygın ve düşmanlarına karşı çetin bir topluluktan gelen; gençliğinin baharında, taze ve dinamik; kokusu ve şöhreti güzel ve temiz bir yiğit olsaydı.

2) Öyle bir yiğit ki kadınların kalplerine nüfuz eden, onları sevgisiyle kendisine bağlayan; intikamını almadan uyumayan bir cin hükümdarı gibi atılğan, uyanık ve kararlı olsaydı.

Bunun üzerine ona: “Sen, zengin ve senin aileden olmayan genç bir koca istiyorsun.” dediler. Sonra üçüncü kız şöyle söyledi:

- (1) أَلَا لَيْتَهُ يَكْسَى الْجَمَالَ نَدِيَّةً **** لَهُ جَفَنَةٌ تَشْقَى بِهَا الْمَغْرُ وَالْجُرُزُ
(2) لَهُ حَكَبَاتُ الدَّهْرِ مِنْ غَيْرِ كُرْبَةٍ **** تُشِينُ فَلَا وَانٍ وَلَا ضَرْعُ غُمَرٍ⁹⁶

1) Keşke o (müstakbel eşim), asalet ve cömertlikle bezenseydi! Öyle ki onun (misafir ağırladığı, yemek ikram ettiği) büyük ziyafet çanakları yüzünden, keçiler ve develer (kesilmekten ötürü adeta) he-lak olup zahmet çeksün (onun eliyle sürekli kurban edilsün).

2) Kendisini küçük düşürecek hiçbir sıkıntı ve leke taşımaksızın, zamanın getirdiği tecrübeler ve yönetim bilgisi ona ait olsun. O; ne sorumluluktan kaçan gevşek (aciz içinde) biri, ne de hayattan bihaber, tecrübesiz ve cahil bir zayıf olsun.

Bunun üzerine ona: “Sen, şerefli ve itibarlı bir efendi istiyorsun.” dediler. Daha sonra dördüncü kıza: “Sen ne diyor-

⁹⁵ Zemahşerî, el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab, 2/112.

⁹⁶ Zemahşerî, el-Müstaksâ fî Emsâli'l-Arab, 2/112.

sun?" dediler. O: "Ben hiçbir şey söylemeyeceğim." dedi. Diğerleri: "Hayır, seni bırakmayacağız. Sen bizim sırlarımızı öğrendin; fakat kendi sırrını gizliyorsun." dediler. Bunun üzerine kız: ⁹⁷ زَوْجٌ مِنْ غُودٍ، خَيْرٌ مِنْ قُغُودٍ "(Kuru/basit) bir ağaç dalından (ibaret) bile olsa bir koca; (evde kocasız ve yalnız bir şekilde) oturup kalmaktan çok daha hayırlıdır." dedi. Bu söz darbimesel hâline geldi.

Ardından kızların her biri talipleriyle evlendi. Babaları, yaklaşık bir yıl sonra onları ziyaret etmek üzere yanlarından ayrıldı. Bir süre sonra büyük kızının yanına geldi ve: "Kızım, kocanı nasıl buluyorsun?" diye sordu. Kızı: "Kocaların en hayırlısıdır; eşine değer verir ve onun ihtiyaçlarını karşılar." dedi. Babası: "Peki, sizin malınız nedir?" diye sordu. Kızı: "En iyi mal develerdir." dedi. Babası: "Peki, develer nasıl?" diye sordu. Kızı: "Sütlerini sağarak içeriz, etlerini parça parça yeriz; bizi de güçsüzlerimizi de taşırlar." dedi. Bunun üzerine babası: "Kızım, kocan soylu ve cömert bir adam; malınız da geniş ve bereketli." dedi. Daha sonra ikinci kızının yanına geldi ve: "Kızım, kocan nasıl?" diye sordu. Kızı: "Kocaların en hayırlısıdır; ailesine ikramda bulunur, fakat yaptığı iyilikleri başa kakmaz." dedi. Babası: "Peki, malınız nedir?" diye sordu. Kızı: "Sığır." dedi. Babası: "Peki, sığırlar nasıl?" diye sordu. Kızı: "Avluyu severler, kapları doldururlar, su tulumlarını doldururlar; kadınlarla birlikte yaşayan kadınlar gibidirler." dedi. Bunun üzerine babası: "Demek ki hoşnut olmuşsun ve iyi bir nasibe kavuşmuşsun." dedi. Sonra üçüncü kızının yanına geldi: "Kızım, kocan nasıl?" diye sordu. Kızı: "Ne malını ölçüsüzce saçıp savuran cömert biridir ne de malı elinde tutup cimrilik eden biridir." dedi. Babası: "Peki, malınız nedir?" diye sordu. Kızı: "Keçiler." dedi. Babası: "Peki, keçiler nasıl?"

⁹⁷ Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1417/1997), 2/111.

diye sordu. Kızı: “Onları sütten kesilmiş olarak yetiştirip derilerini tabaklanmış deri hâline getirsek bile, yine de koyun sürülerini istemezdik.” dedi. Bunun üzerine babası: “Geçiminizi sağlayan küçük ama yeterli bir sermayeniz var.” dedi. Sonra küçük kızının yanına geldi ve: “Kızım, kocan nasıl?” diye sordu. Kızı: “Kocaların en kötüsüdür; kendisine değer verirken karısını aşağılar.” dedi. Babası: “Peki, malınız nedir?” diye sordu. Kızı: “En kötü mal.” dedi. Babası: “Nedir o?” diye sordu. Kızı: “Koyunlardır.” dedi. Babası: “Peki, koyunlar nasıl?” diye sordu. Kızı: “Karınları doymayan, susuzlukları giderilemeyen ve sağır olan hayvanlardır. Nereye sürülürlerse, onları güden kimsenin peşinden giderler.” dedi. Bunun üzerine babası:

⁹⁸ أَشْبَهَ امْرُؤٌ بَعْضَ بَرِّهِ “İnsan, kendi kılığına ve karakterine benzeyen kimseyle karşılaşır.” dedi. Bu söz de bir darbimesel hâline geldi.⁹⁹

Bu hikaye, Câhiliye Araplarında evlilikte eş seçiminde kadının kendi tercih ve beklentilerinin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Dört kızın tasvirlerinden, ideal kocada aranan özelliklerin özellikle güç, cesaret, şeref, zenginlik, cömertlik, eşine değer verme ve aileyi gözetme etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında kızların kendi evliliklerinden sonraki değerlendirmeleri, eşin yalnızca şahsî niteliklerinin değil, mal varlığının ve geçim imkânlarının da evlilik hayatında önemli görüldüğünü ortaya koymaktadır.

⁹⁸ Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *Emsâlü'l-Arab* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1424/2003), 119.

⁹⁹ eş-Şerîf el-Murtazâ Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Alevî, *Emâli'l-Murtazâ (Gurerü'l-fevâid ve dürrerü'l-kalâid)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1954), 1/245; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/503-505; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Belâgâtü'n-nisâ'*, tashih ve şrh: Ahmed el-Elfî (Kahire: Matbaatü Medresetü Vâlideti Abbâs el-Evvel, 1326/1908), 111-113.

Hikâyede dikkat çeken bir diğer husus, kızların kocalarını değerlendirirken eşe yönelik davranışı temel ölçütlerden biri olarak kullanmalarıdır. Özellikle büyük ve ikinci kızın kocalarını eşine değer veren, ihtiyaçlarını karşılayan ve yaptığı iyilikleri başa kakmayan kişiler olarak nitelemesi, evlilikte ikram, cömertlik ve iyi muamelenin aranan özellikler olduğunu göstermektedir. Buna karşılık küçük kızın kocasını, kendisini yücelten fakat eşini aşağılayan biri olarak nitelemesi, kötü eş anlayışının da açık biçimde eleştirildiğini göstermektedir. Ayrıca rivayetin sonunda yer alan “insanın kendi kılığına ve karakterine benzeyen kimseyle karşılaşması” anlamındaki darbimesel, eşlerin karakter bakımından birbirine uygunluğu düşüncesine işaret etmektedir. Bu yönüyle hikâye, Câhiliye evlilik anlayışında nesep ve toplumsal statünün yanı sıra karakter, ekonomik güç, cömertlik ve eşe karşı tutumun da belirleyici unsurlar olduğunu ortaya koymaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

CÂHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE

EVLİLİK HAYATI

2.1. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilik Anlayışı

Herhangi bir toplumun sosyal hayatını ve bu hayatın aile kurumu içerisindeki özgün tezahürlerini incelemek, aile ilişkilerinin kendine has yapısı sebebiyle son derece dikkatli ve titiz bir araştırma yöntemini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, aile hayatına dair nakledilen rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilmesi, ilgili metinlerin tahlil edilmesi ve konuya ilişkin farklı rivayetlerin mukayeseli biçimde değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bunun yanında, Câhiliye döneminde karı-koca arasındaki ilişkinin mahiyetini ve bu ilişkinin şiire yansıyan yönlerini sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmek için, şiir metinlerinin incelenmesine geçmeden önce evlilik kurumunun yapısı, evlilikle ilgili örf ve âdetler ile boşanmaya ilişkin uygulamalar üzerinde durulması gerekmektedir. Zira Câhiliye toplumu, kabile esasına dayalı sosyal ve hukukî bir düzen içerisinde yaşamaktaydı. Bu düzen, büyük ölçüde kabile reislerinin gözetiminde yürütülen ve örf ile geleneklerin belirleyici olduğu bir hukuk anlayışına dayanıyordu. Dolayısıyla evlilik ve boşanmaya ilişkin uygulamalar da yazılı hukuk kurallarından ziyade, nesiller boyunca aktarılan kabile örfü ve teamülleri doğrultusunda şekillenmekteydi. Bu sebeple söz konusu sosyal ve hukukî zeminin açıklığa kavuşturulması, şiir metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanması bakımından

vazgeçilmez bir ön hazırlık niteliği taşımaktadır. Nitekim bu tarihî ve sosyolojik arka planın ortaya konulması, araştırmacının şiir metinlerini değerlendirirken karşılaşılabileceği birçok güçlüğü ortadan kaldırmakta; aynı zamanda Câhiliye şiirinde aile hayatının, özellikle de eşler arasındaki ilişkinin mahiyetini daha sağlıklı bir şekilde tahlil etme imkânı sunmaktadır. Bu şiirler, Arap Câhiliye toplumunda aile ve ev hayatı içerisinde karı-koca arasındaki sevgi, sadakat, fedakârlık ve dayanışma gibi olumlu ilişki biçimlerinin yanı sıra; anlaşmazlık, çatışma, kıskançlık, ayrılık ve boşanma gibi olumsuz durumların da nasıl algılandığını ve dile getirildiğini yansıtan önemli tarihî ve edebî belgeler mahiyetindedir. Bu yönüyle Câhiliye şiiri, dönemin aile yapısını, toplumsal değerlerini ve eşler arasındaki ilişkinin sosyokültürel boyutlarını anlamaya imkân sağlayan temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Evlilik, en genel anlamıyla, kadın ile erkek arasında karşılıklı hak ve yükümlülükler doğuran hukukî ve toplumsal bir akdin kurulmasını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu akit, bizzat eşler arasında veya kadını temsile yetkili veli ya da temsilcisi aracılığıyla gerçekleştirilmekte; böylece kadın ile erkek arasında meşru evlilik bağı tesis edilmektedir. Söz konusu akdin kurulmasıyla birlikte taraflar, hukukî ve toplumsal bakımdan birbirlerine karşı belirli hak ve sorumluluklar üstlenmekte, aile kurumunun temelini oluşturan meşru birliktelik de bu suretle meydana gelmektedir. Evlilik akdinin geçerliliği, tarafların veya onları temsil eden velilerin açık rıza ve onayının bulunmasına bağlıdır. Zira karşılıklı rızanın varlığı, evlilik akdinin vazgeçilmez şartlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilke, yalnızca İslâm hukukunda değil, Câhiliye Arap toplu-

¹⁰⁰Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 2/1006.

munda da örfî hukuk çerçevesinde benimsenmiş ve evlilik akdinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir. Nitekim tarafların yahut velilerinin rızası olmaksızın gerçekleştirilen evlilikler, kabile örf ve teamülleri bakımından meşru kabul edilmemekte; bu durum taraflar açısından hukukî ve toplumsal sorumluluk doğuran bir ihlal olarak görülmekteydi.¹⁰¹

Toplumun evlilik kurumuna ilişkin yerleşik örf ve teamüllere aykırı davranılması, Câhiliye Arap toplumunda yalnızca bireysel bir ihlal olarak değil, aynı zamanda aile ve kabile şerefini zedeleyen ciddi bir toplumsal suç olarak değerlendirilmekteydi. Nitekim bir erkeğin, kadının velisinin rızası ve nikâh akdi olmaksızın onunla birlikte olması, kadının mensup olduğu aile için büyük bir utanç ve aşağılanma sebebi sayılır; bu durum hem aileyi hem de kabileyi toplum nezdinde itibarsızlaştıran bir davranış olarak görülürdü. Bu anlayış, Câhiliye toplumunda namus, nesepe ve kabile onuruna verilen önemin doğal bir yansımasıdır. Bununla birlikte Câhiliye döneminde genel kabul gören uygulama, evliliklerin toplumun benimsediği örf ve gelenekler çerçevesinde gerçekleştirilmesi yönündeydi. Kabile esasına dayalı sosyal yapının hâkim olduğu bu toplumda aile kurumu, yalnızca iki bireyin birlikteliğini ifade etmiyor; aynı zamanda kabileler arasında siyasî, sosyal ve ekonomik ilişkileri şekillendiren önemli bir müessese olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple evliliklerde, kabile hukukunun meşru görüldüğü usul ve esaslara riayet edilmesine büyük önem verilmekte; özellikle şerefli bir nesebe mensup olmak ve soylu bir soyun devamını sağlamak temel hedeflerden biri olarak görülmekteydi. Bu anlayışın en belirgin tezahürlerinden biri, erkeklerin itibarlı ve güçlü kabilelere mensup kadınlarla evlenmeyi

¹⁰¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (b.y: Dârü's-Sâkî, 1422/2001), 5/1526-528: Muhammed Akla, *Nizâmu'l-usreti fi'l-İslâm*, 1/97.

tercih etmeleridir. Soylu bir aileye mensup, toplum içinde saygınlığı ve itibarı bulunan bir kadınla yapılan evlilik, yalnızca bireysel bir tercih değil; aynı zamanda kabileler arasındaki sosyal prestiji artıran ve siyasî ilişkileri güçlendiren stratejik bir adım olarak değerlendiriliyordu. Dolayısıyla evlilik, Câhiliye Arap toplumunda bireysel mutluluğun ötesinde, kabileler arası ittifakların kurulmasına ve toplumsal statünün korunmasına hizmet eden önemli bir kurum niteliği taşımaktaydı.

2.2. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilik Türleri

Arap toplumunun sosyal yapısını ve Câhiliye dönemine özgü uygulamaları konu edinen tarihî kaynaklar, o dönemde farklı nikâh türlerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu nikâh çeşitleri arasında günümüzde de bilinen ve İslâm'ın meşru kabul ederek devam ettirdiği evlilik biçimi önemli bir yer tutmaktadır. Bu evlilik türü, tarafların karşılıklı rızasına, velinin onayına ve mehir esasına dayanan klasik nikâh akdi olup, İslâm hukukunda geçerliliğini koruyan nikâh anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu evlilik şeklinde erkek, evlenmek istediği kadının velisine veya babasına başvurarak evlenme talebini bildirirdi. Taraflar arasında evliliğin temel şartları üzerinde anlaşmaya varıldıktan sonra kadına verilecek mehir belirlenir ve nikâh akdi usulüne uygun şekilde gerçekleştirilirdi. Kadının velisinin yahut onu temsil etmeye yetkili kişinin rızasıyla tamamlanan bu akit sonucunda kadın ile erkek arasında hukukî ve toplumsal bakımdan meşru bir evlilik bağı kurulmuş olurdu. Böylece kadın, evlilik akdinin doğurduğu hak ve yükümlülükler çerçevesinde erkeğin meşru eşi statüsünü kazanırken, taraflar da aile kurumunun gerektirdiği karşılıklı sorumlulukları üstlenmiş olurlardı.¹⁰²

¹⁰² Şükri el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*, 2/3.

Bu evlilik biçimi, Câhiliye toplumunda nikâhın belirli hukukî ve örfî esaslara dayandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Her ne kadar İslâm öncesi Arap toplumunda örf kaynaklı farklı evlilik uygulamaları mevcut olsa da, veli, mehir ve karşılıklı rıza esasına dayanan bu nikâh türü, İslâm'ın aile hukukuna dâhil ederek meşruiyet kazandırdığı uygulamaların başında gelmiştir. Bu durum, İslâm'ın Câhiliye dönemindeki bütün evlilik uygulamalarını reddetmediğini; aksine toplumun ahlâkî ve hukukî açıdan uygun gördüğü uygulamaları ıslah ederek sistematik bir hukuk düzeni içerisinde yeniden yapılandırdığını göstermektedir.

Kız isteme sırasında onların gelenek ve âdetlerinden biri, damat adayının kız tarafına geldiğinde şöyle söylemesiydi: “Sabahınız hayırlı olsun.” (أَنْعَمُوا صَبَاحًا) Ardından şöyle derdi: “Biz sizin denginiz ve eşitiniz. Eğer bizi evlendirirseniz biz arzumuzu elde etmiş oluruz, siz de bir hısım kazanmış olursunuz. Böylece sizinle akrabalık kurmaktan memnun oluruz. Eğer bizi bildiğimiz bir sebeple geri çevirirseniz, bunu mazur görerek geri döneriz.” Eğer kız kendi kabilesinden yakın bir akrabaya verilmişse, kız baba evinden götürülürken babası veya kardeşi ona şöyle nasihat ederdi: “Kolaylık göster, kız çocuğu doğurma, erkek çocuk doğur. Allah senden çoğalma, güç ve devamlılık nasip etsin. Ahlâkını güzel tut ve kocana iyi davran. Güzel kokun ise su gibi olsun” Eğer kız yabancı bir kabileye verilmişse ona şöyle denirdi: “Ne kolaylık göster ne de erkek çocuk doğur; çünkü sen böylece yabancıları yakınlaştırır ve kendi kavmini zayıflatmış olursun. Ahlâkını güzelleştir ve kayınpederine kendini sevdin. Çünkü onların seni gözeten bir gözü ve seni dinleyen bir kulağı vardır. Kokun yine su gibi olsun.”¹⁰³

¹⁰³ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Habîb b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî (İbn Habîb), *el-Muḥabber*. thk. İlse Lichtenstadter, (Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1361/1942), 310; Şükri el-Alûsi, *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*, 2/3.

Bu veriler, Câhiliye Arap toplumunda evlilik kurumuna ilişkin yerleşik örf ve gelenekler hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Verilen bilgilerden anlaşıldığına göre evlilik, yalnızca iki birey arasında kurulan bir birliktelik olarak değil; aynı zamanda iki aile ve iki kabile arasında sosyal ve siyasî sonuçlar doğuran bir akit olarak görülmektedir. Bu sebeple evliliklerde kefâet (denklik) ilkesine büyük önem verilmekte; erkeklerin, sosyal statü, nesep ve kabile itibarı bakımından kendileriyle denk veya daha yüksek konumda bulunan ailelere mensup kadınlarla evlenmeyi tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Buna karşılık, sosyal bakımdan kendilerinden daha düşük kabul edilen ailelerle akrabalık kurmaya sıcak bakılmamaktaydı. Evlilik teklifinin reddedilmesi durumunda ise reddin haklı ve makul bir gerekçeye dayanması beklenirdi. Aksi takdirde böyle bir ret, talepte bulunan tarafın itibarını zedeleyen ve kabile onurunu inciten bir davranış olarak değerlendirilmekteydi. Metnin dikkat çektiği bir diğer husus ise Câhiliye toplumunda kabile aidiyetinin evlilik ilişkileri üzerindeki belirleyici etkisidir. Bir kadının kendi kabilesi içerisinde biriyle evlendirilmesi hâlinde, ailesi onun soyun devamını sağlayacak, özellikle de kabileyi güçlendirecek erkek çocuklar dünyaya getirmesini temenni etmekteydi. Buna karşılık kadının uzak bir kabileye gelin verilmesi durumunda dile getirilen olumsuz temenniler, çocuk sahibi olmasının istenmemesinden değil, doğacak çocukların babalarının kabilesine mensup sayılarak ileride annenin kabilesine karşı yer alabilecekleri endişesinden kaynaklanmaktaydı. Bu durum, Câhiliye Arap toplumunda nesep anlayışının ve kabile dayanışmasının evlilik kurumunu şekillendiren temel unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. Metinde ayrıca, evlilik sonrasında kadından beklenen ahlâkî ve toplumsal sorumluluklara da yer verilmektedir. Gelinin güzel ahlâk sahibi olması, eşine

iyi davranması, kocasının ailesiyle uyum içerisinde yaşaması ve kişisel temizliğine özen göstermesi özellikle tavsiye edilmektedir. Bu tavsiyeler, Câhiliye toplumunda aile huzurunun korunması, kabileler arasında kurulan akrabalık bağlarının güçlendirilmesi ve evliliğin toplumsal istikrarı destekleyen bir kurum olarak sürdürülmesi bakımından kadına önemli sorumluluklar yüklediğini göstermektedir. Dolayısıyla metin, Câhiliye Arap toplumunda evlilik kurumunun yalnızca bireysel bir tercih değil, kabile yapısını, nesep anlayışını ve toplumsal dayanışmayı doğrudan etkileyen çok yönlü bir sosyal kurum olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Câhiliye döneminde bireysel ve hukukî esaslara dayanan bu evlilik biçiminin varlığına rağmen, bazı araştırmacılar söz konusu dönemde evlilik kurumunun Arap Yarımadası'nın bütün bölgelerinde aynı hukukî kurallara bağlı olarak uygulanmadığını ileri sürmektedir. Bu araştırmacılara göre, özellikle bazı kabilelerde evlilik ilişkileri daha esnek ve örf temelli bir karakter taşımakta; yerleşik nikâh uygulamalarının yanında farklı birliktelik biçimlerine de rastlanmaktaydı. Bu durum, Câhiliye toplumunda klasik nikâhın yanı sıra, kaynaklarda "karışık evlilik" veya "ortaklaşa evlilik" olarak nitelendirilebilecek farklı evlilik uygulamalarının da mevcut olduğunu göstermektedir. Bu veriler, Câhiliye Arap toplumunda evlilik kurumunun tek tip bir yapıya sahip olmadığını, aksine sosyal ve kabilevî şartlara bağlı olarak farklı uygulamalar içerdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, tarihî kaynaklar incelendiğinde Araplar arasında en yaygın ve en fazla kabul gören evlilik şeklinin, daha önce açıklanan ve nişan, mehir ile icap ve kabul esaslarına dayanan klasik nikâh olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda "zevâcû'l-bu'ûle" (زَوَاجُ الْبُعُولَةِ) olarak adlan-

dırılan bu evlilik biçimi, tarafların ve ailelerinin rızasına dayanan, hukukî sonuçlar doğuran meşru bir evlilik akdi niteliği taşımaktaydı.¹⁰⁴

Câhiliye Arap toplumunda, klasik nikâhın yanı sıra örf ve kabile hukukunun şekillendirdiği farklı evlilik uygulamaları da mevcuttu. Bu uygulamalar, dönemin sosyal yapısını, nesep anlayışını ve kabileler arasındaki ilişkileri yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Kaynaklarda zikredilen bu nikâh türleri, İslâm'ın gelişiyile birlikte aile hukukunun yeniden düzenlenmesi sürecinde önemli ölçüde kaldırılmış veya köklü biçimde ıslah edilmiştir.

Bu evlilik türlerinden biri “istibdâ‘ nikâhu” (نِكَاحُ الْإِسْتِبْذَاعِ) olarak bilinmektedir. Bu uygulamada kadın, hayızdan temizlendikten sonra kocasının yönlendirmesiyle cesareti, asaleti, cömertliği veya kabilesi içerisindeki itibarıyla tanınan bir erkekle birlikte olurdu. Koca ise kadının bu kişiden hamile olduğu anlaşıncaya kadar onunla cinsel ilişkide bulunmazdı. Hamilelik kesinleştikten sonra ise dilerse eşiyile yeniden birlikte yaşayabilirdi.¹⁰⁵ Bu uygulamanın temel amacı, doğacak çocuğun seçkin vasıflara sahip bir erkekten dünyaya gelmesini sağlamak ve böylece ailenin veya kabilenin sosyal itibarını artırmaktı. Dolayısıyla burada biyolojik babalık değil, üstün niteliklere sahip bir nesil elde etme düşüncesi ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda yer verilen bir diğer evlilik uygulaması ise “nikâhu'r-reht” (نِكَاحُ الرَّهْطِ) olarak adlandırılmaktadır. Bu evlilik biçiminde sayıları onu geçmeyen bir grup erkek aynı kadınla cinsel ilişkide bulunurdu. Kadının hamile kalıp doğum yapmasının ardından söz konusu erkeklerin tamamı çağrılır

¹⁰⁴ Tefkîk Bro, *Târîhu'l-'Arab'il-kadîm*, (b.y: Dârü'l-Fikr, 1422/2001), 264; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 5/533.

¹⁰⁵ Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fikhî: Luğaten ve'stilâhan* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 37.

ve hiçbiri bu davete icabet etmekten kaçınamazdı. Daha sonra kadın, içlerinden dilediği kişiyi çocuğun babası olarak tayin eder; belirlediği bu kişi de babalığı kabul etmek zorunda kalırdı. Böylece çocuk, kadının belirlediği kişiye nesep bakımından nispet edilirdi.¹⁰⁶

Câhiliye döneminde görülen evlilik ve kadın-erkek ilişkisi biçimlerinden biri de “nikâhu'l-ahdân” (نِكَاحُ الْأَحْدَانِ) olarak adlandırılmaktadır. Bu birliktelik, taraflar arasında alenî ve hukukî bir evlilik akdi bulunmaksızın, kadın ile erkeğin gizli bir ilişki kurmasını ifade etmektedir. Bu tür ilişkiler, toplum tarafından meşru kabul edilen evliliklerden farklı olarak gizlilik esasına dayanmakta ve tarafların birbirlerini “hıdn” (حَدْنُ), yani gizli dost veya sevgili edinmeleri şeklinde gerçekleşmekteydi. Câhiliye Arap toplumunda bu uygulamanın varlığına hem tarihî rivayetler hem de dönemin şiirleri tanıklık etmektedir. Bu hususa işaret eden örneklerden biri, Ebû Züeyb el-Hüzeli'nin (ö. 28/648-49) şu beyitleridir:

(1) فَإِنْ تَضْرِمِي حَبْلِي وَإِنْ تَبْدَلِي **** خَلِيلًا وَمِنْهُمْ صَالِحٌ وَسَمِجٌ

(2) فَإِنِّي صَبَرْتُ النَّفْسَ بَعْدَ ابْنِ عَنَبِيسٍ **** وَقَدْ لَجَّ مِنْ مَاءِ الشُّؤُونِ لُجُوجٌ¹⁰⁷

1) Eğer benimle olan bağını (aşk bağını) koparır ve yerine başka bir dost seçersen (bil ki); o dostların içinde iyisi de vardır, kötüsü (çirkini) de.

2) Çünkü ben, İbn Anbes'in (ölümünün/kaybının) ardından nefsimi sabretmeyi öğrettim; o esnada gözyaşı kanallarından durmaksızın, ısrarla yaşlar akıp dururdu.

¹⁰⁶ es-Seyyid Süleymân en-Nedvî el-Hüseynî, *Şîretü's-Seyyide 'Â'îşe ümmi'l-mü'minîn rağıyallâhu 'anhâ*, thk. Muhammed Raḥmetullâh Hâfız en-Nedvî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 304.

¹⁰⁷ Hüzeyl Kabilesinin Şairleri, *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*, tertip ve ta'lik: Muhammed Mahmûd eş-Şinkîti (Kahire: Dârü'l-Kavmiyye li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1385/1965), 1/60.

Şair, sevgilisinin kendisinden ayrılarak başka birini tercih etmesi ihtimalini metanet ve teslimiyet içerisinde karşılamak-tadır. Ona, bundan sonra seçeceği yeni dostların her zaman kendisi kadar hayırlı ve vefalı olmayabileceğini; zira insanlar arasında iyilerin bulunduğu gibi kötülerinin de bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bununla birlikte şair, sevgilisinin ayrılığının kendisini bütünüyle yıkmayacağını ifade eder. Nitekim daha önce “İbn Anbes” adlı, kendisi için son derece kıymetli bir kişinin kaybıyla –muhtemelen yakın bir dostunun veya akraba-sının vefatıyla– büyük bir acı yaşamış; buna rağmen gözyaş-ları içerisinde sabretmeyi ve acısına tahammül etmeyi başa-rmıştır. Dolayısıyla geçmişte karşılaştığı daha ağır bir ayrılık ve kayıp karşısında gösterdiği sabır, mevcut ayrılık ihtimali kar-şısındaki metanetinin de dayanağını oluşturmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de mümin kadınların ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُخْجَذَاتٍ أَخْدَانٍ﴾ “*iffetlerini koruyan, zina etmeyen ve gizli dost edin-meyen kadınlar*”¹⁰⁸ şeklinde nitelendirilmesi, müfessirlerin bü-yük çoğunluğu tarafından Câhiliye döneminde yaygın olan “nikâhu’l-ahdân” uygulamasına yönelik açık bir reddiye ola-rak değerlendirilmiştir. Âyette yer alan أَخْدَانٍ kelimesi, kadın veya erkeğin toplumdan gizli şekilde sürdürdüğü özel ilişkiyi ifade etmekte olup, İslâm’ın evlilik dışı ve gizlilik esasına da-yanan bu tür birliktelikleri kesin biçimde yasakladığını göster-mektedir.¹⁰⁹

Kaynaklarda zikredilen evlilik biçimlerinden biri de “mut’a nikâhu” (نِكَاحُ الْمُتْعَةِ) dır. Bu uygulama, kadın ile erkeğin belirli bir süre için evlilik akdi yapmaları ve kararlaştırılan sürenin sona ermesiyle birlikte evliliğin kendiliğinden sona ermesi

¹⁰⁸ Nisâ Sûresi, 4/25.

¹⁰⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, 10/217.

esasına dayanıyordu.¹¹⁰ Süreli bir akit niteliği taşıyan bu uygulama, daha sonra İslâm hukukunda tartışmalı meselelerden biri hâline gelmiştir.

Arap Câhiliye toplumunda görülen evlilik uygulamalarından biri de “nikâhu'l-bedel” (نِكَاحُ الْبَدَلِ) idi. Bu uygulamada iki erkek, mehir veya yeni bir nikâh akdi söz konusu olmaksızın karşılıklı olarak eşlerini birbirleriyle değiştirmeyi kararlaştırdılar.¹¹¹ Kadınların iradesini büyük ölçüde göz ardı eden bu uygulama, evlilik kurumunun kabile örfü çerçevesinde değerlendirilmesinin dikkat çekici örneklerinden biridir.

Benzer şekilde “nikâhu's-şiğâr” (نِكَاحُ الشِّغَارِ), iki erkeğin kızlarını veya velâyetleri altındaki kadınları karşılıklı olarak birbirleriyle evlendirmeleri ve buna karşılık herhangi bir mehir ödememeleri esasına dayanıyordu.¹¹² Bu evlilikte her kadın diğerinin mehri yerine geçtiğinden, kadının mehir hakkı fiilen ortadan kaldırılmaktaydı. İslâm hukuku bu uygulamayı açık biçimde yasaklamıştır.

Câhiliye döneminde rastlanan uygulamalardan biri de “nikâhu'd-deyzen” (نِكَاحُ الضَّيْنِ) olup, İslâmî literatürde daha çok “nikâhu'l-makt” (نِكَاحُ الْمَقْتِ) adıyla anılmıştır. Bu uygulamada bir erkek, babasının ölümü üzerine üvey annesiyle evlenme hakkına sahip olduğunu ileri sürer ve onu mirasın bir parçası gibi görürdü.¹¹³ Kadının rızasını dikkate almayan bu anlayış, kadını bağımsız hukukî kişiliğe sahip bir birey olarak değil, miras bırakılabilen bir mal gibi değerlendirmekteydi. Kur'ân-ı Kerîm, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً

¹¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 10/208.

¹¹¹ Tevfik Bro, *Târîhu'l-'Arab'il-kadîm*, 264; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 10/209.

¹¹² Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî el-Kazvîni, *et-Tedvîn fî ahhbârî Kazvîn*, thk. Azîzullâh el-Attâridî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 1/147.

¹¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 10/207.

وَمَقْتًا وَنَاءَ سَبِيلًا" "Babalarımızın evlenmiş oldukları kadınlarla evlenmeyiniz. Geçmişte meydana gelmiş olanlar ise affedilmiştir. Şüphesiz bu davranış, açık bir hayasızlık, nefretle karşılanan bir tutum ve son derece kötü bir yoldur."¹¹⁴ buyurarak bu uygulamayı kesin bir şekilde yasaklamış ve böylece kadının hukukî şahsiyetini korumaya altına almıştır.

Bu nikâh çeşitleri birlikte değerlendirildiğinde, Câhiliye Arap toplumunda evlilik kurumunun tek tip ve standart bir yapıya sahip olmadığı; aksine kabile örfleri, nesep anlayışı ve sosyal ihtiyaçlar doğrultusunda farklı biçimlerde uygulandığı görülmektedir. İslâm ise bu uygulamaları yeniden değerlendirek nesebin korunması, kadının haklarının güvence altına alınması, mehir, veli ve karşılıklı rıza ilkelerine dayanan sistematik bir aile hukuku inşa etmiş; insan onurunu zedeleyen ve nesep karışıklığına yol açan evlilik biçimlerini kaldırmıştır. Bu yönüyle İslâm'ın aile hukukuna ilişkin düzenlemeleri, Câhiliye dönemindeki dağınık ve örf temelli uygulamaları hukukî ve ahlâkî esaslara dayalı bütüncül bir sisteme dönüştürmüştür. Az önce de geçtiği gibi, Câhiliye Arap toplumunda yaygın olan evlilik uygulamalarından biri de, İslâmî kaynaklarda "nikâhu'l-makt" (نِكَاحُ الْمَقْتِ) veya "nikâhu'd-deyzen" (نِكَاحُ الدَّيْزَنِ) olarak adlandırılan evlilik biçimiydi. Bu uygulamaya göre bir erkek öldüğünde, geride bıraktığı eşi, mirasın bir parçası gibi değerlendirilir ve kadının tasarruf hakkı öncelikle ölen kişinin oğluna veya en yakın erkek akrabasına ait kabul edilirdi. Söz konusu kişi dilerse üvey annesiyle kendisi evlenebilir, dilerse onun başka biriyle evlenmesini engelleyebilir veya onu herhangi bir evlilik yapmaksızın hayatı boyunca kendi himayesinde tutabilirdi. Böylece kadın, bağımsız iradesi bulunan bir birey olarak değil, miras yoluyla intikal eden bir

¹¹⁴ Nisâ Sûresi, 4/22.

mal gibi değerlendirilmekteydi. Babasının eşiyle evlenen kimseye ise “ed-Dayzen” (الضَّيْزُنُ) adı verilirdi. Tarihî rivayetler, bu uygulamanın Arap Câhiliye toplumunda münferit bir hadise olmadığını göstermektedir. Nitekim Benî Kays b. Sa'lebe kabilesinden üç kardeşin, babalarının vefatından sonra aynı kadınla sırasıyla evlenmeleri, bu örfün kabileler arasında bilinen ve uygulanabilen bir gelenek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu olay, dönemin şairlerinden Evs b. Hacer et-Temîmî (ö. 620) tarafından da eleştirilmiş ve aşağıdaki beyitte hicvedilmiştir:

وَالْفَارِسِيَّةُ فَيْكُمُ غَيْرُ مُنْكَرَةٍ *** فَكُلُّكُمْ لِأَبِيهِ ضَّيْزُنٌ سَلَفٌ¹¹⁵

Sizde Farslara (Mecusilere) ait âdetlerin bulunması yadırganacak bir şey değildir; çünkü hepiniz, babasının eşiyle evlenen (dayzen) kimselerin soyundansınız.

Şair, bu beyitte söz konusu uygulamayı Arap örfüne yabancı, Fars kültüründen etkilenmiş bir gelenek olarak nitelendirmekte ve muhataplarını ağır bir dille eleştirmektedir. Özellikle “ed-dayzen” (الضَّيْزُنُ) kelimesini kullanması, babasının eşiyle evlenen kimselerin toplum nezdindeki olumsuz algısını yansıtmaktadır. Bu durum, her ne kadar söz konusu uygulama bazı kabilelerde örfî bir meşruiyet kazanmış olsa da, Câhiliye Araplarının tamamı tarafından benimsenmediğini; aksine bazı şairler ve kabileler tarafından ahlâkî bakımdan eleştirildiğini göstermektedir.

Aynı şekilde tarihî rivayetler, muhadram şairlerden Manzûr b. Zebbân b. Seyyâr el-Fezârî'nin, (منظور بن زبَّان) (ö. 25/645) babasının ölümünden sonra onun eşi Müleyke bnt Hârice b. Sinân b. Ebî Hârise (مَلِيكَةُ بِنْتِ حَارِجَةَ) ile evlendiğini nakletmektedir. Ancak bu evlilik, İslâm'ın söz konusu uygulamayı kesin olarak yasaklamasının ardından gerçekleştiğinden, Halife Hz. Ömer b. el-Hattâb (r.a.) (634-644), Kur'ân-ı

¹¹⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 325.

Kerîm'in bu konudaki hükmüne dayanarak evliliğin geçersiz olduğuna hükmetmiş ve tarafların ayrılmasını emretmiştir. Bu hadise, Câhiliye döneminden miras kalan bazı evlilik geleneklerinin İslâm'ın ilk yıllarında da etkisini sürdürdüğünü, ancak İslâm hukukunun bunları tedricî olarak ortadan kaldırdığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Manzûr b. Zebbân hem Müleyke'den ayrılmak zorunda kalmasının hem de içkinin yasaklanmasının ardından duyduğu üzüntüyü şu beyitlerle dile getirmiştir:

(1) أَلَا لَا أَبَالِي الْيَوْمَ مَا صَنَعَ الدَّهْرُ **** إِذَا مُنِعْتُ مِنِّي مُلَيْكَةُ وَالْخَمْرُ

(2) وَمَا مِنْهُمَا إِلَّا شَدِيدٌ فِرَاقُهُ **** شَرَابُ النَّدَامَى وَالْمُخَدَّرَةُ الْبَكْرُ¹¹⁶

1) Artık zamanın bana neler getirdiğine aldırmyorum; çünkü hem Müleyke'den hem de şaraptan mahrum bırakıldım.

2) Bu ikisinin ayrılığı da bana son derece ağır gelmektedir: Biri meclis arkadaşlarının içkisi, diğeri ise örtülü genç bir kadındır.

Bu beyitler, Câhiliye kültüründen İslâm toplumuna geçiş sürecinde meydana gelen hukukî ve toplumsal dönüşümün bireyler üzerindeki etkisini yansıtan dikkat çekici örneklerden biridir. Şair, aynı beyitte hem içkinin yasaklanmasını hem de üvey annesiyle yaptığı evliliğin feshedilmesini birlikte zikrederek, İslâm'ın Câhiliye döneminden geldiği bazı örf ve alışkanlıkları ortadan kaldırmasının kendisinde meydana getirdiği psikolojik etkiyi dile getirmektedir. Bu yönüyle şiir, yalnızca kişisel bir yakınma değil, aynı zamanda Câhiliye örfleri ile İslâm hukukunun karşı karşıya geldiği tarihî sürecin edebî bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Özellikle ikinci beyitte yer alan "شَرَابُ النَّدَامَى" (dost meclislerinin içkisi) ile "المخدرة" (iffetini koruyan, örtülü ve asil genç kadın) ifadeleri, şairin gözünde aynı derecede değerli gördüğü iki nimetin kay-

¹¹⁶ Ebû Ubeydillâh Muḥammed b. 'İmrân el-Merzûbânî, *Mu 'cemû'ş-şu 'arâ'*, tsh. ve ta'lik, F. Krenkow (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), 374.

bını vurgulamak amacıyla kurulmuş güçlü bir edebî karşılaşma (mukabele) örneği teşkil etmektedir. Bu nedenle söz konusu beyitler, hem Câhiliye dönemi aile anlayışının hem de İslâm'ın bu anlayışta gerçekleştirdiği köklü dönüşümün şiire yansımaları göstermesi bakımından önemli tarihî ve edebî belgeler arasında yer almaktadır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, Câhiliye döneminde görülen evlilik biçimlerindeki çeşitliliğin, evlilik kurumunun düzensiz veya kuralsız olduğu anlamına gelmediğidir. Aksine bu çeşitlilik, farklı kabilelere ait örf ve geleneklerin bir yansımasıdır. Nitekim söz konusu evlilik biçimleri arasında, Câhiliye toplumunda geçerli olan örf ve toplumsal teamüllere bağlı olarak yürütülen düzenli ve kurumsal bir evlilik modeli de mevcuttu. Bu evlilik şekli, temel esasları bakımından günümüzdeki evlilik kurumundan büyük ölçüde farklılık göstermemektedir. Zira bu evlilikte de taraflar arasında gerekli hukukî ve örfî prosedürler yerine getirilmekte, özellikle de sadâk (mehir) olarak adlandırılan ve kadına yahut onun velisine ödenen malî hak evlilik akdinin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla Câhiliye döneminde farklı nikâh uygulamalarının bulunması, evlilik kurumunun tamamen keyfî veya düzensiz olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine, bu uygulamaların önemli bir kısmı kabile örfü tarafından belirlenen hukukî ve toplumsal kurallar çerçevesinde yürütülmekte; özellikle klasik nikâh biçimi, mehir, veli ve karşılıklı rıza gibi unsurları bünyesinde barındıran sistemli bir aile hukuku anlayışını yansıtmaktaydı.

İslâm'ın çok eşlilik konusunda gerçekleştirdiği en önemli hukukî düzenlemelerden biri, eş sayısını en fazla dört kadına sınırlandırmasıdır. Bu hüküm, Câhiliye döneminde yürürlükte bulunan ve sayısal bir sınırlama öngörmeyen evlilik anlayışının değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Zira Kur'an-ı Kerîm'in bu konuda getirdiği hükmün yürürlüğe girmesiyle

birlikte, daha önce dörtten fazla kadınla evlenmiş bulunan kimseler, İslâm'ın belirlediği hukukî sınırın üzerindeki eşlerini boşamak ve nikâhları altında yalnızca dört eş bulundurmakla yükümlü kılınmışlardır. Nitekim rivayet edildiğine göre Sakîf kabilesinden Geylân b. Seleme (غيلان بن سلمة) (ö. 23/644), Câhiliye döneminde on kadınla evlenmişti. Müslüman olduktan sonra Resûlullah (s.a.s.), Kur'ân'ın bu konudaki hükmüne uygun olarak kendisine, eşlerinden dördünü muhafaza etmesini, geri kalanlarını ise boşamasını emretmiştir. Benzer şekilde Hâris b. Kays'ın (الحارث بن قيس) da İslâm'a girdiği sırada sekiz eşi bulunmaktaydı. Hz. Peygamber ona da eşlerinden dördünü tercih etmesini ve diğerleriyle olan evlilik bağını sona erdirmesini emretmiştir. Kaynaklarda ayrıca Sakîf kabilesine mensup Mes'ûd b. Muattib, (مسعود بن معتب) Muattib b. Amr b. Umeyr, (معتب بن عمرو بن عمير) Urve b. Mes'ûd (عروة بن مسعود) (ö. 9/630), Süfyân b. Abdullah (سفیان بن عبد الله) ve Ebû Akîl Mes'ûd b. Âmir b. Muattib'in (أبو عقيل مسعود بن عامر بن معتب) de Câhiliye döneminde onar kadınla evli oldukları nakledilmektedir. Bunlardan Gaylân, Süfyân ve Ebû Akîl, İslâm'ı kabul etmelerinin ardından altışar eşlerini boşayarak Kur'ân'ın belirlediği sınır doğrultusunda dörder eşle yetinmişlerdir. Buna karşılık Urve b. Mes'ûd, bu hükmün kendisine uygulanmasına fırsat kalmaksızın Müslüman olarak vefat ettiğinden, eşlerinin sayısını dörtle sınırlandırmasına ilişkin herhangi bir emir almamıştır.¹¹⁷

Câhiliye Arap toplumunda çok eşlilik olgusu, yalnızca bireysel tercihlerin veya cinsel eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir uygulama olmayıp, dönemin kabile esasına dayalı toplumsal ve siyasî yapısının şekillendirdiği çok boyutlu bir kurum niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede Ömer Ferrûh'un

¹¹⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/220.

konuya ilişkin değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ferrûh, Câhiliye döneminde çok eşliliğin öncelikle dönemin insanî, sosyal ve siyasî şartlarının tabii bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre erkeklerin birden fazla kadınla evlenmeleri, her zaman şahsî arzularını tatmin etmeye yönelik bir tercih olarak değerlendirilmemelidir. Bilakis bu evliliklerin önemli bir kısmı, farklı kabilelerle hısımlık ilişkileri kurmak suretiyle siyasî nüfuz alanını genişletme, kabileler arası ittifakları güçlendirme ve savaş zamanlarında askerî destek temin etme gibi stratejik hedeflere hizmet etmekteydi. Dolayısıyla evlilik kurumu, Câhiliye toplumunda yalnızca aile hayatını düzenleyen bir müessese değil; aynı zamanda kabileler arası güç dengelerini belirleyen, siyasî meşruiyeti pekiştiren ve toplumsal dayanışmayı sağlayan önemli bir sosyo-politik araç olarak işlev görmektedir. Bu itibarla Ferrûh'un yaklaşımı, çok eşlilik olgusunu tarihî ve sosyolojik bağlamı içerisinde değerlendirmesi bakımından, konuya dair yapılan açıklamalar arasında tutarlı yorumlardan biri olarak görünmektedir.¹¹⁸

2.3. Arap Câhiliye Toplumunda Evlilikte Kadının Rıza Hakkı

Câhiliye Arap toplumunda kadının evlilik akdindeki iradesi ve rızası meselesi, dönemin sosyal yapısı, kabile örfleri ve aile içindeki statüsü dikkate alınarak değerlendirilmesi gereken önemli konulardan biridir. Genel olarak kabilecilik esasına dayanan toplumsal düzende evlilik, bireysel bir tercih olmanın aile ve kabile menfaatlerini ilgilendiren sosyal bir kurum olarak da görülmekteydi. Bu sebeple evlilik kararının alınmasında belirleyici yetki çoğunlukla kadının velisine veya aile büyüklerine ait olup, kadının bu süreçteki iradesi oldukça sınırlı bir ko-

¹¹⁸ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-câhiliyye*, 157.

numda bulunmaktaydı. Dolayısıyla Câhiliye toplumunda kadının evlilik konusunda tam anlamıyla bağımsız bir iradeye sahip olduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte tarihî ve edebî kaynaklar, bu genel tablonun mutlak olmadığını ve bazı istisnâ uygulamaların da mevcut olduğunu göstermektedir. Buna işaret eden Teebbeta Şerran'nin (ö. 540) şu sözüdür:

- (1) وَقَالُوا لَهَا لَا تَتَكِّحِي فَإِنَّهُ *** لِأَوَّلِ نَضَلٍ أَنْ يَلَاقِي مَجْمَعًا
(2) فَلَمْ تَرَ مِنْ رَأْيٍ فَتِيلاً وَحَادَرَتْ *** تَأْتِمُهَا مِنْ لَا بَسِ اللَّيْلِ أَرْوَعًا

1) O kadına na dediler ki: 'O erkekle evlenme! Çünkü o, (düşmanla) karşılaşan ilk ok ucunun (hedefi) olmaya aday biridir.'

2) Fakat o (kadın), bu görüşte zerre kadar (kabul edilebilir) bir yön görmedi; geceyi karanlığıyla örten o yiğit yüzünden dull/bekar kalmaktan korktu (ve evlenmeyi seçti).

Kadını, evlenmek istediği adamın son derece cesur ve gözü pek olduğunu, savaşlarda daima en ön safta çarpıştığını ve bu sebeple savaşta hayatını kaybetme ihtimalinin yüksek bulunduğunu söyleyerek kararından vazgeçirmeye çalışırlar. Ancak kadın, kendisine yöneltilen bu uyarıları zerre kadar (فيل) dik-kate almaz. Aksine, "lâbisü'l-leyl" (لَابِسُ اللَّيْلِ), yani gecenin karanlığını âdetâ üzerine giyinerek korkusuzca yol alan, heybetli ve cesur bu yiğidi elinden kaçırmaktan ve hayatı boyunca yalnız (dul/bekâr) kalmaktan endişe ettiği için evlilik teklifini kabul eder. Böylece kadının tercihi, savaşta ölüm ihtimalini göze alacak ölçüde cesur bir erkekle evlenme arzusunu ve onun sahip olduğu yiğitlik vasıflarını ölüm tehlikesinden daha değerli gördüğünü ortaya koymaktadır.

Özellikle soylu bir nesebe, güçlü bir kabileye veya yüksek sosyal itibara sahip kadınların, evlenecekleri kişi konusunda görüşlerinin alındığı ve kimi zaman evlilik tekliflerini reddedebildikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, Câhiliye toplumunda kadının evlilikteki konumunun bütün kabilelerde aynı olmadığı

ğını; aksine kabile yapısı, aile geleneği ve kadının toplumsal statüsüne bağlı olarak farklılık gösterebildiğini ortaya koymaktadır. Bu hususu gösteren en dikkat çekici örneklerden biri, meşhur şaire Tümmâdır bnt Amr el-Hansâ'dır. (ö. 24/645) Kaynakların naklettiğine göre el-Hansâ, Arapların tanınmış savaşçı ve şairlerinden Düreyd b. Sımme'nin (ö. 8/630) evlenme teklifini kabul etmemiştir. Dikkat çekici olan husus ise, kardeşi Muâviye'nin onu bu evliliğe zorlamamış olmasıdır. Bu rivayet, en azından bazı soylu ailelerde kadının evlilik konusunda iradesinin tamamen göz ardı edilmediğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Benzer şekilde, Kureys'in önde gelen ailelerinden birine mensup olan Hind bnt Utbe (هند بنت عتبة) (ö. 14/635) hakkında nakledilen rivayetler de Câhiliye döneminde bazı kadınların evlilik konusunda belirli ölçüde irade sahibi olduklarını göstermektedir. Rivayetlere göre Hind, kendisiyle evlenmek isteyen Sehl b. Amr'ın teklifini kabul etmemiş, buna karşılık Ebû Süfyân b. Harble (ö. 31/651-52) evlenmeyi tercih etmiştir. Bu tercih, evlilik kararının her zaman yalnızca veli veya aile büyükleri tarafından belirlenmediğini, özellikle soylu ve nüfuz sahibi ailelere mensup bazı kadınların eş seçiminde söz sahibi olabildiklerini ortaya koymaktadır.¹¹⁹

Muhtemelen bu farklılık, kadınların mensup oldukları kabilelerin siyasî nüfuzu, ailelerinin toplumsal itibarı ve sahip oldukları nesep anlayışıyla yakından ilişkiliydi. Dolayısıyla Câhiliye toplumunda kadının evlilikteki hukukî ve fiilî konumunu bütün Arap toplumu için geçerli tek tip bir uygulama olarak değerlendirmek isabetli görünmemektedir. Nitekim İbn Habîb, (ö. 245/860) *el-Muhabber* adlı eserinde, evlendikten sonra dahi evliliklerinin devamı konusunda belirli ölçüde tasarruf hakkına sahip olan bazı kadınlardan söz etmektedir. Müellifin verdiği bilgilere göre bu kadınlar, kocalarıyla evliliklerini sürdürme veya

¹¹⁹ Hâşimi, *el-Mer'etu fi'şî'ri'l-câhili*, 175-176.

sona erdirmeye hususunda diğer kadınlara kıyasla daha geniş bir yetki alanına sahiptiler. İbn Habîb'in zikrettiği Fâtıma bnt el-Hurşub el-Enmâriyye (فاطمة بنت الخرشب الأنمارية) ile Selmâ bnt Amr b. Zeyd, (سلمى بنت عمرو بن زيد) Ümmü Hârice olarak bilinen Amra bnt Sâd b. Abdullah (عمرة بنت سعد بن عبد الله) bu tür uygulamaların dikkat çekici örnekleri arasında yer almaktadır.¹²⁰ Bu kadınların sahip oldukları ayrıcalık, büyük ölçüde mensup oldukları ailelerin siyasî nüfuzu, kabile içindeki itibarı ve soylu nesebe sahip olmalarıyla açıklanmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu rivayetlerin Câhiliye toplumundaki genel uygulamayı yansıttığını söylemek mümkün değildir. Aksine bunlar, belirli sosyal çevrelere ve seçkin ailelere mahsus istisnâ örnekler olarak değerlendirilmelidir. Zira tarihî kaynakların büyük çoğunluğu, Câhiliye döneminde evlilik kararının esas itibarıyla veliler tarafından verildiğini ve kız çocuklarının görüşüne çoğu zaman başvurulmadığını göstermektedir. Nitekim kız çocukları, ailelerin namus ve şeref anlayışı doğrultusunda, ergenlik çağına ulaştıklarında, bazen de yedi sekiz yaşlarında uygun görülen kimselerle evlendirilmekte;¹²¹ bu süreçte bireysel tercihlerden ziyade kabile menfaatleri ve aile çıkarları belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye Arap toplumunda kadının evlilikteki konumu, mutlak bir iradesizlik ile tam bir özgürlük arasında yer alan, sosyal statü, kabile geleneği ve aile nüfuzuna göre değişkenlik gösteren çok boyutlu bir yapı arz etmektedir. İslâm ise bu dağınık ve örfe dayalı uygulamaları yeniden düzenleyerek, kadının rızasını evlilik akdinin temel unsurlarından biri hâline getirmiş; böylece evlilik kurumunu yalnızca kabile menfaatleri ekseninde şekillenen bir sosyal sözleşme olmaktan çıkarıp, tarafların karşılıklı iradesine dayanan hukukî bir akit niteliğine kavuşturmuştur.

¹²⁰ İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, 397-398.

¹²¹ Hâşimi, *el-Mer'etu fi'ri'l-câhili*, 176-177.

2.4. Arap Câhiliye Toplumunda Evliliğin Amacı ve Eş Seçimi

Araplar, tabiatı gereği kendisine şeref ve toplumsal itibar kazandıracak uygun bir eş seçmeye büyük özen gösterirdi. Bu sebeple Arapların evlilikten bekledikleri birtakım amaçlar vardı. Bunların başında asil bir nesil sahibi olmak, özellikle de güçlü ve soylu çocuklar dünyaya getirmek gelirdi. Bunun yanında yabancı kabilelerle akrabalık kurarak düşmanlıkları dostluğa dönüştürmek ve kabileler arasında sevgi ile yakınlığı güçlendirmek de evliliğin önemli hedefleri arasındaydı. Ayrıca Araplar, ev işlerini yürütecek, misafirlerine hizmet edecek ve hane düzenini sağlayacak bir eşe de ihtiyaç duyardı. Bu hedefleri gerçekleştirebilmek için Araplar çoğu zaman yabancı kabilelerden kadınlarla evlenmeyi tercih ederlerdi. Çünkü bunun çocuk için daha faydalı ve daha üstün sonuçlar doğuracağına inanırlardı. Buna karşılık yakın akrabalar arasında evlenmekten kaçınırlardı; zira bunun çocuğun bünyesine zarar vereceğini düşünürlerdi. Özellikle sağlıklı ve güçlü çocuklar dünyaya getirmeye büyük önem verirlerdi. Nitekim şairi bilinmeyen bir şiirde, bir babanın oğluna hitaben söylediği şu sözler de bu anlayışı açıkça ortaya koymaktadır:

(1) فَتَى لَمْ تَلِدْهُ بِنْتُ عَمِّ قَرِيْبَةٍ فَيَضُوْى، *** وَقَدْ يَضُوْى سَلِيْلُ الْقَرَاِيبِ

(2) وَلَكِنَّمَا أَذْنُهُ بِنْتُ مُحَجَّبٍ عَظِيْمٍ *** الرِّوَاقِ مِنْ خِيَارِ الْمَزَاِيبِ

(3) تَعْلَمُ مِنْ أَعْمَامِهِ الْبَاسُ وَالنَّدَى *** وَوَرَثَهُ الْأَخْوَالُ حُسْنَ التَّجَارِبِ¹²²

1) O öyle bir yiğittir ki onu yakın bir amca kızı doğurmamıştır ki (yapıca/bünyece) zayıf ve cılız olsun; oysa akraba çocukları genellikle zayıf doğar.

¹²² Hâlidîyyân (Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Ebû Osman Saîd b. Hâşim el-Hâlidî), *Hamâsetü'l-Hâlidîyyeyn: bi'l-eşbâh ve'n-nezâir min eş'âri'l-mütekaddimîn ve'l-câhiliyyîn ve'l-muhadramîn*, thk. Muhammed Ali Dakka (Suriye: Vizâretü's-sakâfe, 1995), 59.

2) Aksine onu, çadırının gölgesiği ulu (misafiri çok) ve en seçkin beylerden olan, (iffetiyle) perdelenmiş asil bir bey kızı dünyaya getirmiştir.

3) O, amcalarından kahramanlığı, savaşçılığı ve cömertliği öğrendi; dayıları ise ona zengin hayat tecrübelerini ve güzel hasletleri miras bıraktı.

Birinci beyitte geçen الضوى kelimesi yaaratılışın (bünyenin) zayıf ve çelimsiz/küçük olmasıdır. الضوى kavramının aslı 'الهزال' (aşırı zayıflık, sıska olmak) demektir. Araplar şöyle der: القرائب الضوى والغرائب أنجب أكرابا (evliliklerinden doğan çocuklar) daha zayıf/çelimsiz olur; yabancı (evliliklerinden doğanlar) ise daha asil, gürbüz ve zeki olur."¹²³ Bu niteliklere sahip bir kadınla evlenmek, Arap erkeği açısından büyük bir memnuniyet ve gurur vesilesi sayılırdı. Zira böyle bir evlilikten doğacak çocuğun asil bir nesebe mensup, güçlü karakterli ve üstün vasıflara sahip olacağına inanılırdı. Bu sebeple Araplar, evlenecekleri kadını seçerken yalnızca güzellik veya servet gibi unsurları değil, aynı zamanda onun nesebini, ailesinin şerefini ve kabilesinin itibarını da dikkate alırlardı. Hatta bu özellikleri taşıyan uygun bir eş bulabilmek için uzun süre araştırma yaptıkları ve titiz bir seçim süreci yürüttükleri bilinmektedir. Bu anlayışı yansıtan örneklerden birinde, Araplardan birinin kendi çocuğunu överken söylediği beyitlerde, evladının sahip olduğu üstün vasıfları dile getirerek şöyle demektedir:

- (1) تَنْجِبُهَا لِلنَّسْلِ وَهِيَ غَرِيبَةٌ **** فَجَاءَتْ بِهِيَ كَالْبَدْرِ خَزَقًا مَعْمَمًا
(2) فَلَوْ شَاءَ الْفِتْيَانُ فِي الْحَيِّ ظَالِمًا **** لَمَا وَجَدُوا غَيْرَ التَّكْذُوبِ مُشْتَمًا¹²⁴

¹²³ Ebû Ali el-Kâfî, İsmâil b. el-Kâsım, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, thk. Ahmed Abdül-mecîd Hüreydî (Ebû Nehle) (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1419/1999), 61.

¹²⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/79.

1) Neslim güçlü olsun diye onu, yabancı bir kabileden seçerek eş edindim. O da bana dolunay gibi parlak, zeki, atılgan ve efendilik vasıflarıyla donanmış bir oğul dünyaya getirdi.

2) Şayet o, bulunduğu kabiledaki bütün gençlere haksız yere hakaret etseydi bile, onlar ona yöneltecek gerçek bir kusur bulamaz; ancak asılsız ithamlar uydurmakla yetinirlerdi.

Bu anlayışın izleri, İslâm'ın gelişiyile birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiyelerinde de görülmektedir. Nitekim kendisinden şöyle rivayet edilmiştir:

تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ، وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ¹²⁵

Nesliniz için uygun eşler seçin; dengi olanlarla evlenin ve kızlarınızı da onlarla evlendirin.

Her ne kadar bu rivayetin hadis âlimleri tarafından sıhhati tartışılmış olsa da, ifade ettiği anlam Arap toplumunda eş seçiminde denklik (kefâet) ve neslin korunmasına verilen önemi yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Bu anlayışın erken dönem Arap toplumunda da benimsendiğini gösteren örneklerden biri, Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) çocuklarına yaptığı şu konuşmadır. Rivayete göre o, oğullarına şöyle demiştir: قَدْ أَحْسَنْتُ إِلَيْكُمْ صَغَارًا وَكِبَارًا، وَقَبِلَ أَنْ تُؤَلَّدُوا "Size hem küçükken hem büyüdüğünüzde iyilik ettim; hatta siz daha doğmadan önce de." Çocukları: وَكَيْفَ أَحْسَنْتُ إِلَيْنَا قَبْلَ أَنْ نُؤَلَّدَ؟ "Bize daha doğmadan önce nasıl iyilik etmiş olabilirsin?" diye sorunca, şu cevabı vermiştir: اخْتَرْتُ لَكُمْ مِنَ الْأَمْهَاتِ مَنْ لَا تُسَبُّونَ بِهَا "Size, kendileri sebebiiyle sövülmeyeceğiniz/ ayıplanmayacağınız anneler seçtim."¹²⁶

¹²⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (İbn Hibbân), *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dârü'l-Va'y, 1396/1976), 1/225.

¹²⁶ Cârullah Mahmûd b. Ömer, *ez-Zemahşerî, Rabî'u'l-ibrâr ve nusûsü'l-ahyâr*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1992), 5/264.

Bu rivayeti nakleden er-Riyâşî¹²⁷ de aynı düşüncayı destekleyen şu beyti zikretmektedir:

فَأَوَّلُ إِحْسَانِي إِلَيْكُمْ تَخْيِيرِي **** لِمَا جَدَّةُ الْأَعْرَاقِ بَادٍ عَفَافُهَا¹²⁸

Size yaptığım iyiliğin ilki, soyu asil ve iffeti apaçık bilinen bir kadını anneniz olarak seçmiş olmamdır.

Bu rivayet ve şiir birlikte değerlendirildiğinde, Arap toplumunda eş seçiminin yalnızca bireysel bir tercih olarak görülmediği; aksine neslin korunması, aile şerefine devam ettirilmesi ve toplum nezdindeki itibarın muhafaza edilmesi bakımından büyük önem taşıyan bir mesele olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple evlenecek kadının yalnızca fizikî güzelliği değil, aynı zamanda nesebi, ahlâkı ve ailesinin itibarı da dikkate alınmıştır. Anlaşıldığı üzere göre Câhiliye Arapları, uygun eş seçiminin doğacak çocukların hem bedenî hem de ahlâkî özellikleri üzerinde belirleyici bir etkisi bulunduğuna inanmaktaydılar. Bu sebeple kişinin karakteri ile özellikle anne tarafından akrabaları, bilhassa dayıları arasında güçlü bir bağ kurarlar ve "الْعُرْقُ دَسَّاسٌ" (soy gizlice tesir eder)¹²⁹ anlayışını benimserlerdi. Onlara göre çocuk, yalnızca babasının değil, annesinin ailesinin de ahlâkî ve karakteristik özel-

¹²⁷ Abbâs b. Ferec b. Ali b. Abdullah er-Riyâşî, künyesi Ebü'l-Fazl olan, Basra'da yetişmiş mevlâ asıllı bir dil âlimi, râvi ve Arapların tarihî olayları (Eyyâmü'l-Arab) konusunda otorite kabul edilen bir bilgidir. Basra'da yaşamış ve Zenc İsyanı sırasında meydana gelen karışıklıklar esnasında öldürülmüştür. *el-Hayl* (الخیل), *el-İbil* (الإبل) ve *Mâ İntelefet esmâ'ühû min kelâmi'l-'Arab* (ما اختلفت أسماءه، من) adlı eserleri başta olmak üzere çeşitli telifleri bulunmaktadır. Ayrıca meşhur dil ve edebiyat âlimi Müberrid, *el-Kâmil* adlı eserinde ondan birçok rivayette bulunmuştur. bk. Hayreddin b. Mahmûd ed-Dımaşkî ez-Ziriklî, *el-A 'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/264.

¹²⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1986), 158.

¹²⁹ Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bîşr İbnü'l-A' râbî, *Mu'cemü İbni'l-A 'râbî*, thk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî (Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1418/1997), 2/501.

liklerini taşımaktaydı. Bu nedenle anne tarafından gelen soyun şerefli, iffetli ve güzel ahlâklı olması büyük önem arz etmekteydi. Eğer dayılar fazilet ve itibarıyla tanınan kimseler olursa, bu durum kişi için bir övünç vesilesi sayılır; aynı zamanda onların güzel hasletlerinin yeni nesle de intikal edeceği ümit edilirdi.

İslâm da neslin korunması, aile kurumunun sağlam temeller üzerine kurulması ve eş seçiminde dinî ve ahlâkî niteliklerin gözetilmesi hususunda benzer ilkeler ortaya koymuş; ancak Câhiliye dönemindeki soy ve kabile merkezli üstünlük anlayışını reddederek bunun yerine takvâ ve güzel ahlâkı esas alan yeni bir değerler sistemi tesis etmiştir. Bu yönüyle İslâm, Câhiliye Araplarının neslin korunmasına yönelik bazı olumlu yaklaşımlarını muhafaza etmiş, bunları vahyin belirlediği ahlâkî ve hukukî ilkeler çerçevesinde yeniden şekillendirmiştir.

Nitekim "Hitâmü'l-Kelb" (حِطَامُ الْكَلْبِ) lakabıyla tanınan câhiliye şairi Büceyr b. Rizâm el Fezârî, (بُجَيْرُ بْنُ رِزَامٍ) bir recezinde oğlunun ne ahlâkı ne de fizikî özellikleri bakımından kendisine benzediğini, aksine dayısının özelliklerini taşıdığını dile getirerek şöyle demektedir:

(1) وَاللَّهِ مَا أَشْبَهَنِي عَصَامٌ **** لَا خُلُقَ مِنْهُ وَلَا قَوَامٌ

(2) نِمْتُ وَعَرَقُ الْخَالِ لَا يَنَامُ¹³⁰

Allah'a yemin ederim ki İşâm bana hiç benzemedi; ne huyu bana benzer ne de görünüşü. Ben uyusam bile dayı tarafının damarı asla uyumaz.

Şairin özellikle "وعرق الخال لا ينام" (dayı tarafının damarı asla uyumaz) ifadesi, Araplar arasında yaygın olan "el-ırku

¹³⁰ Bekrî, *Simtu'l-leâlî*, 2/795; Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Mü'telef ve'l-muhtelef fi esmâ'i ş-şu'arâ' ve künâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şî'rihim*, thk: F. Krenkow. (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 142.

dessâs" (الْعِزُّ دَسَّاسٌ) anlayışını yansıtmaktadır. Buna göre soyun ve kalıtımın etkisi yalnızca baba tarafından değil, anne tarafı vasıtasıyla da sonraki nesillere aktarılmaktadır. Şair, oğlunun karakter ve fizikî özelliklerinin kendisinden ziyade dayısına benzemesini bu anlayış çerçevesinde değerlendirmektedir.

Bu tür rivayetler ve şiirler birlikte değerlendirildiğinde, Câhiliye Araplarının eş seçiminde yalnızca bireysel beğenileri değil, nesebin korunması, kalıtım yoluyla aktarılan ahlâkî ve bedenî özellikler ile kabileler arası sosyal ilişkileri de dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple evliliklerde çoğu zaman yakın akrabalarından, özellikle amca kızlarıyla yapılan evlilikler yerine, farklı ve itibarlı kabilelere mensup kadınlarla evlenmenin daha uygun olduğu kanaati yaygınlık kazanmıştır. Böylece hem kabileler arasında yeni akrabalık bağları kurulacağına hem de doğacak çocukların bedenî ve ahlâkî bakımdan daha üstün vasıflara sahip olacağına inanılmıştır. Bu durum, kâili belli olmayan bir şairin şu sözlerinde de açıkça görülmektedir.

تَجَاوَزْتُ بِنْتَ الْعَمِّ وَهِيَ حَبِيبَةٌ **** مَخَافَةَ أَنْ يَضُوعِيَ عَلَيَّ سَلِيلِي¹³¹

Onu sevmeme rağmen amca kızım ile evlenmekten vazgeçtim; çünkü neslimin zayıf düşmesinden endişe ettim.

Bu beyit, Câhiliye Arapları arasında yakın akraba evliliklerinin doğacak çocukların bedenî yapısını olumsuz etkileyebileceğine dair yaygın bir kanaatin bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple bazı Araplar, özellikle farklı kabilelere mensup kadınlarla evlenmeyi, hem daha güçlü ve sağlıklı bir nesil yetiştirmenin hem de kabileler arasında yeni akrabalık bağları kurmanın bir yolu olarak değerlendirmişlerdir.

¹³¹ Mâverdî, *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*, 159.

Dikkat çekici olan husus, Câhiliye Araplarının tecrübe ve gözleme dayalı olarak benimsedikleri bu anlayışın, günümüzde genetik ve tıp alanında yapılan araştırmalarla belirli ölçüde desteklenmiş olmasıdır. Modern bilimsel çalışmalar, özellikle birbirini izleyen kuşaklarda gerçekleşen yakın akraba evliliklerinin bazı otozomal resesif (çekinik) kalıtsal hastalıkların ortaya çıkma riskini artırabildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu durum, her akraba evliliğinin mutlaka sağlık sorunlarına yol açacağı anlamına gelmemekte; risk düzeyi akrabalık derecesi, ailede kalıtsal hastalık öyküsü ve diğer genetik faktörlere göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla Câhiliye Araplarının bu konudaki yaklaşımı, bilimsel bir teoriye değil, uzun yıllara dayanan sosyal tecrübe ve gözlemlere dayalı geleneksel bir kanaat olarak değerlendirilmelidir.

2.5. Arap Câhiliye Toplumunda Velilerin Damat Seçimindeki Ölçütleri

Arap Câhiliye döneminde evlilikte eş seçimine verilen önem yalnızca kadınlarla sınırlı değildi. Erkekler, asil nesep ve üstün vasıflara sahip kadınları tercih ettikleri gibi, kadının velileri de kızlarını, kabileler arasında şeref, itibar ve nüfuz sahibi erkeklerle evlendirmeye özen gösterirlerdi. Bunun temel amacı, evlilik yoluyla kabileler arasındaki sosyal ve siyasî bağları güçlendirmek, ailelerinin toplumsal konumunu korumak veya yükseltmek ve evlilikten beklenen çeşitli hedefleri gerçekleştirmektir. Bu sebeple veli, kızını yalnızca bireysel özellikleri bakımından uygun gördüğü bir kimseyle değil, aynı zamanda mensup olduğu kabilenin itibarı ve sağlayacağı toplumsal faydaları da göz önünde bulundurarak evlendirirdi.

Câhiliye döneminde evlilikten beklenen sosyal, siyasî ve ailevî hedefler, yalnızca erkeklerin eş seçiminde belirleyici olmamış; kadınların da gelecekteki eşlerinde birtakım nitelikler

aramalarına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple kadınlar, evlenecekleri erkeğin soyu, şerefi, cesareti, cömertliği ve toplumsal itibarı gibi özellikleri dikkate alarak tercih yapmaya çalışmışlardır. Nitekim bu anlayış, şair Berâ b. Kays et-Temîmî'nin, (الْبَرَاءُ بْنُ قَيْسِ التَّمِيمِيِّ) kadının kendisine eş olarak seçeceği erkekte bulunması gereken vasıfları konu edinen şu beyitlerinde açıkça ifade edilmektedir:

- (1) فَإِنْ أَنْتِ خُيِّرْتَ الْمَنَاكِحَ فَانْكَحِي **** عَلَى أَيْمَنِ الطَّيْرِ الْمُمْصِجِ نَاعِبُهُ
- (2) وَلَا تَنْكِحِي جَبَسًا عَبَا مَلْعَنًا **** شَدِيدًا عَلَى الْجَارِ الْمَلَّاصِ جَانِبُهُ
- (3) وَلَا بَطْنًا لَا يَبْرَحُ الدَّهْرُ قَاعِدًا **** عَبُوسًا إِذَا مَا الضَّيْفُ حُطَّتْ رِكَائِبُهُ
- (4) حَرَامٌ عَلَيْهِ الدَّهْرُ يَبْرَحُ بَيْتَهَا **** فَقَدْ قَرَحَتْ مِنَ الْفَرَّاشِ مَنَاكِبُهُ
- (5) وَلَكِنْ فَتَى ذَا نَجْدَةٍ وَسَمَاحَةٍ **** يَخُوبُ إِلَى أَمْرِ الْعَشِيرَةِ رَاكِبُهُ¹³²

1) Eğer evleneceğin kimseyi seçme hakkına sahip olursan, sabah erkenden kuşların uğurlu sayılan işaretleri eşliğinde sefere çıkan yiğit bir adamla evlen.

2) Kaba tabiatlı, ahmak, insanların nefret ettiği ve komşularına karşı sert davranan biriyle sakın evlenme.

3) Sürekli oturmaktan başka iş yapmayan, obur, tembel ve misafir kapısına geldiğinde yüzünü asan kimseyle de evlenme.

4) Ömrü boyunca evinden çıkmaz; omuzları sürekli yatağa yaslanmaktan adeta yara olmuştur. (Burada, çalışmayan ve hayatını evde tembellikle geçiren kimseyi mübalağalı bir üslupla tasvir edilmektedir)

5) Buna karşılık cesaret ve cömertlik sahibi, kabilesinin işi ortaya çıktığında bineğine atlayıp hemen yardıma koşan yiğit biriyle evlen.

Bu beyitler, Câhiliye döneminde velilerin damat seçiminde aradıkları ideal erkek tipini tasvir etmektedir. Şair, kadına hitaben yaptığı öğütlerde, öncelikle cesur (نَجْدَة), cömert (سَمَاحَة),

¹³² Ebû Ubâde Velîd b. Ubeyd el-Buhtürî, *el-Hamâse*, thk. Muhammed İbrahim Huvver-Ahmed Muhammed Ubeyd, (Ebûzabî: Hey'etü Ebûzabî li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1428/2007), 266; Abdulhamid Mahmud el-Mu'ayni, *Şi'ru Benî Temîm fî'l-asri'l-câhilî*, (b.y.: Câmi'atu'l-Melik Suûd, 1982), 239.

çalışkan, misafirperver ve kabile sorumluluğunu taşıyan bir erkekle evlenmesini tavsiye etmektedir. Buna karşılık korkak, kaba, komşularına kötü davranan, tembel, obur ve misafire karşı asık suratlı kimselerden uzak durmasını öğütlemektedir. Şairin bu tavsiyeleri, Câhiliye Arap toplumunda ideal eş anlayışının yalnızca nesep ve soy üstünlüğüne dayanmadığını, aynı zamanda ahlâkî erdemleri ve toplumsal sorumluluk bilincini de kapsadığını göstermektedir. Özellikle son beyitte geçen "يخب إلى أمر العشرة" ifadesi, ideal erkeğin kabilesinin menfaatlerini korumak için gerektiğinde derhâl harekete geçen fedakâr bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Câhiliye toplumunda erkekten beklenen temel vasıfların şecaat, cömertlik, hamiyet ve toplumsal dayanışma olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra beyitlerin ilk mısrasında kadına "Eğer evleneceğin kişiyi seçme hakkına sahip olursan..." (فإن أنت خيَّرت المناكح) şeklinde hitap edilmesi, Câhiliye döneminde en azından bazı sosyal çevrelerde kadının evlilik konusunda tercih hakkına sahip olduğuna dair önemli edebî delillerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle şiir, hem dönemin ideal erkek tipini hem de kadının eş seçimindeki konumunu yansıtan dikkate değer metinlerden biridir.

Buna benzer vasıflar İmru'u'l-Kays'ın (ö. 540 dolayları) şu beyitlerinde de görmek mümkündür:

- (1) يَا هِنْدُ لَا تَنْكِحِي بُوهَةً *** عَلَيْهِ عَقِيقَتُهُ أَحْسَبَا
- (2) مُلْسَعَةً وَسَطَ أَرْبَاعِهِ *** بِهِ عَسَمَ يَتَنَغَّى أَرْبَا
- (3) لِيَجْعَلَ فِي سَاقِهِ كَعْبَهَا *** حَذَارَ الْمَنِيَّةِ أَنْ يَعْطَبَا¹³³

1) Ey Hind! Güçsüz, korkak ve beceriksiz bir adamla evlenme; öyle ki başındaki çocukluk nişanesi (akıka saçı) sanki hâlâ üzerinde

¹³³ Buhturî, *el-Hamâse*, 265.

durmaktadır. (Burada, erkeğin olgunlaşmamış ve aciz bir karaktere sahip olduğunu kinayeli bir ifadeyle anlatmaktadır.)

2) Vücudunun ortasında dağlama izi bulunan, topallayarak tavşan avlamaya çalışan sakat bir kimseyi de tercih etme. (Bu beyitte şair, erkeğin fizikî zayıflığını ve avlanamayacak kadar güçsüz oluşunu hicvetmektedir.)

3) Ölüm korkusuyla tavşanın aşık kemiğini bacağına takıp onu kendisine muska yapmaya çalışan bir adamla da evlenme. (Şair, tavşan kemiğini uğur ve korunma amacıyla taşıyan bu kişiyi son derece korkak ve batıl inançlara bağlı biri olarak tasvir etmektedir.)

Bu beyitlerde İmru' u'l-Kays, Câhiliye Araplarının gözünde ideal erkek tipinin zıddını tasvir etmektedir. Şair, korkak, güçsüz, fizikî bakımdan yetersiz ve batıl inançlara sığınan bir erkekle evlenilmemesi gerektiğini öğütlemektedir. Buna karşılık dolaylı olarak cesaret, güç, metanet ve savaşçılık gibi vasıfların ideal eşte bulunması gereken temel özellikler olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye toplumunda kadının gelecekteki eşinde aradığı niteliklerin yalnızca soy ve nesep ile sınırlı olmadığını; aynı zamanda cesaret, kuvvet ve kişisel meziyetleri de kapsadığını göstermektedir. Ayrıca ilk beyitte kadına doğrudan hitap edilmesi, dönemin şiir geleneğinde kadının eş seçimine ilişkin tavsiyelerin dile getirildiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

2.6. Arap Câhiliye Toplumunda Boşanma ve Türleri

Câhiliye dönemi Arap toplumunda boşanma, evlilik kadar bilinen ve yaygın şekilde uygulanan bir hukukî müessese idi. Tıpkı evlilikte olduğu gibi, boşanmanın da örf ve âdetlere dayanan kendine özgü usulleri, terimleri ve uygulama biçimleri bulunmaktaydı. Zira Câhiliye toplumu, sosyal hayatın hemen her alanını düzenleyen geleneksel bir hukuk anlayışına sahipti. Bu anlayış, özellikle aile hukukuna ilişkin meselelerde

belirginleşmekte; evlenme, boşanma ve nesep gibi konular kabile örfleri doğrultusunda şekillenmekteydi.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Câhiliye Araplarının boşanma sırasında kullandıkları en yaygın ifadelerden biri, erkeğin eşine *حَبْلُكَ عَلَى غَارِبِكَ* (İpin sırtına bırakılmıştır.)¹³⁴ demesiydi. Bu ifade, devenin bağının çözülerek serbest bırakılması mecazından hareketle, kadının artık kocasının himayesinden çıktığını ve dilediği yere gitmekte serbest olduğunu ifade etmekteydi. Bunun yanında erkek, *أَنْتَ مُخَلَّى كَهَذَا الْبُعِيرِ* (Sen de şu deve gibi serbestsin.),¹³⁵ *إِلْحَقِي بِأَهْلِكَ* (Ailenin yanına dön.)¹³⁶ veya *اخْتَرْتُ الطَّيَّاءَ عَلَى الْبَقَرِ* (Ben sığırlar yerine ceylanları tercih ettim.)¹³⁷ gibi kinayeli ifadeler de kullanabiliyordu. Bu tür sözler, doğrudan "boş ol" demeksizin boşanmayı ifade eden örfi deyimler olarak kabul edilmekteydi. Bunların dışında da boşanmayı ifade eden çok sayıda söz ve deyim bulunmaktaydı. Bu ifadelerin büyük bir kısmı, Câhiliye Araplarının göçebe hayat tarzını yansıtan deve, çöl ve hayvancılıkla ilgili mecazlardan oluşmaktadır. Bu durum, aile hukukuna ilişkin kavramların dahi yaşanan çevrenin kültürel ve sosyal özelliklerinden bağımsız olmadığını göstermektedir.

Câhiliye toplumunda evlilik farklı şekillerde uygulanabildiği gibi, boşanmanın da çeşitli türleri bulunmaktaydı. Bunlar arasında en yaygın olanı, kadının üç ayrı boşama ile kesin olarak boşanmasıydı. Bu uygulama sonucunda erkek, eşine yeniden dönememekteydi. Daha sonraki İslâm hukukunda "bâin

¹³⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/245.

¹³⁵ el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım Ebû Tâlib, *el-Fâhir*, thk. Abdülalîm et-Tahâvî, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1380), 26.

¹³⁶ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 94.

¹³⁷ Cevad Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/220.

talâk” olarak adlandırılan bu boşanma şekline benzer bir uygulamaların Câhiliye döneminde de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu uygulamaya dair dikkat çekici örneklerden biri, meşhur Câhiliye şairi el-A‘şâ (ö. 7/629) hakkında nakledilen rivayettir. Rivayete göre, eşinin kabilesinden bazı kimseler el-A‘şâ’nın yanına gelerek ondan karısını boşamasını istemiş, aksi hâlde kendisini döveceklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine şair eşini boşamayı kabul etmiş; ancak onlar, boşamanın üç defa gerçekleştirilmesini şart koşmuşlardır. Bunun üzerine el-A‘şâ ilk boşamada şöyle demiştir:

أَيَا جَارَتَا! بِنِي، فَإِنَّكَ طَالَفَةٌ **** كَذَاكَ أُمُورُ النَّاسِ غَادٍ وَطَارِفَةٌ¹³⁸

Ey komşum! (Ey eşim) Benden ayrıl; çünkü artık boşsun. İnsanların işleri böyledir; kimi gider, kimi gelir.

İkinci defa boşamasını istediklerinde ise şöyle söylemiştir:

وَبِنِي فَإِنَّ الْبَيْتَ خَيْرٌ مِنَ الْعَصَا **** وَلَا تَزَالُ فَوْقَ رَأْسِي بَارِقَةٌ

Benden ayrıl; çünkü ayrılık, sürekli sopa altında yaşamaktan daha hayırlıdır. Aksi takdirde o sopa durmadan başımın üzerinde sallanacaktır.

Üçüncü ve son boşamada ise şu sözleri söylemiştir:

وَبِنِي حَصَانُ الْفَرْجِ غَيْرُ ذَمِيمَةٍ **** وَمَوْمُوقَةٌ فِينَا كَذْكُ وَوَامِقَةٌ¹³⁹

Benden ayrıl ey iffetini koruyan, hakkında ayıplanacak hiçbir yön bulunmayan kadın! Sen bizim nazarımızda daima sevilen ve saygı duyulan biri olarak kalacaksın.

Bu rivayet, Câhiliye Araplarında üç talâkla gerçekleştirilen kesin boşamanın bilinen bir uygulama olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda boşanmanın yalnızca hukukî bir işlem olarak görülmediğini; kabileler arası ilişkiler, toplumsal baskılar ve ailelerin müdahaleleriyle de yakından

¹³⁸ İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'âni kelimâti'n-nâs*, 1412/1992), 2/168.

¹³⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 309-310; Cevad Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 5/549.

bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Dikkat çekici olan husus ise, el-A'şâ'nın eşini boşarken onu kötüleyici ifadeler kullanmak yerine, onun iffeti, güzel ahlâkı ve toplumdaki saygınlığını öven sözler söylemesidir. Bu durum, boşanmanın her zaman düşmanlık veya hakaretle sonuçlanmadığını; bazı durumlarda tarafların birbirlerine duydukları saygıyı koruyarak ayrıldıklarını göstermesi bakımından Câhiliye toplumunun aile anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Ayrıca bu rivayet, boşanmanın yalnızca karı-koca arasındaki özel bir mesele olmayıp, kabilelerin de doğrudan müdahil olabildiği toplumsal bir kurum niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu yönüyle Câhiliye döneminde boşanma, bireysel iradeyle birlikte kabile örfünün ve toplumsal baskının şekillendirdiği bir hukukî uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Câhiliye döneminde uygulanan boşama türlerinden biri de “zihâr” (الظَّهَار) idi. Bu uygulama, erkeğin eşini kendi annesine veya kendisiyle evlenmesi ebediyen haram olan kadınlardan birine benzetmesi suretiyle gerçekleşmekteydi.¹⁴⁰ Câhiliye Araplarının örfünde zihâr, evlilik bağına fiilen sona erdiren ve eşler arasındaki birlikteliği kesin biçimde yasaklayan en ağır boşama şekillerinden biri kabul edilmekteydi. İslâm ise bu uygulamayı geçerli bir boşama yöntemi olarak kabul etmemiş; Mücadele sûresinin ilk âyetlerinde zihârı yasaklayarak buna kefâret yükümlülüğü getirmiş ve böylece bu Câhiliye geleneğini ortadan kaldırmıştır.

Câhiliye döneminde bilinen bir diğer boşama uygulaması ise “îlâ” (الإِلَاء) idi. İlâ, erkeğin belirli bir süre veya süresiz ola-

¹⁴⁰ Mahmûd Muhammed Garîb, *et-Talâk tahsebûnehû heyyinen ve hüve 'inde'llâhi 'azîm* (Kahire: Dârü'l-Kalem li't-Türâs, 1423/2004),95.

rak eşiyle cinsel ilişkide bulunmamaya yemin etmesi anlamına gelmekteydi.¹⁴¹ İslâm, bu uygulamayı tamamen kaldırmamış; ancak belirli hukukî kurallara bağlayarak keyfî bir baskı aracı olarak kullanılmasını engellemiştir.

Bu dönemde görülen boşanma şekillerinden biri de “hul” (الخلع) idi. Hul, kadının evlilik birliğini sona erdirmek amacıyla kocasına belirli bir mal veya bedel vermesi karşılığında gerçekleşen boşanma türüdür.¹⁴² Kadın, evlilikten kurtulabilmek için bir fidyeye ödemekte; erkek de bu bedel karşılığında onu serbest bırakmaktaydı. İslâm hukuku da bu uygulamayı belirli şartlar çerçevesinde meşru kabul etmiş ve hukukî esaslarını ayrıntılı biçimde düzenlemiştir.

Câhiliye toplumunda rastlanan uygulamalardan biri de “adl” (العزل) idi. Bu uygulamada erkek, eşini ne boşar ne de onunla evlilik hayatını sürdürürdü. Kadını askıda bırakarak ona karşı evlilik yükümlülüklerini yerine getirmez, başka biriyle evlenmesine de izin vermezdi.¹⁴³ Çoğu zaman bu baskı, kadını belirli bir mal veya bedel ödemeye zorlamak amacıyla uygulanırdı. Kadın istenen bedeli vermeyi kabul ettiğinde ise erkek onu boşayarak başka biriyle evlenmesine müsaade ederdi. Kur’ân-ı Kerîm, bu uygulamayı açıkça yasaklamış ve kadınların bu şekilde mağdur edilmelerini engellemiştir.

Bütün bu uygulamalar dikkate alındığında, Câhiliye dönemindeki aile hukukunun tamamen düzensiz ve gelişigüzel olduğu söylenemez. Aksine evlilik ve boşanmaya ilişkin işlemler, toplumun örf ve âdetleri doğrultusunda belirli kurallar çerçevesinde yürütülmekteydi. Her ne kadar bu kurallar hukukî bakımdan sistematik bir yapıya sahip olmasa da, kabile

¹⁴¹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Abdurrahman, ez-Zûmân, *Şurûtu't-talâk* (Mısır: Dârü'l-Lü'lü'e li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1445/2024), 493.

¹⁴² Cevad Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/224.

¹⁴³ Cevad Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 10/224.

örfü ve toplumsal gelenekler tarafından şekillendirilen kendine özgü bir aile hukuku anlayışının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Klasik kaynaklarda yer alan rivayetler de bu durumu doğrulamaktadır.

2.7. Câhiliye Şiirinde Karı Koca Arasındaki Olumsuz Tutum ve İlişkilerin Şiirsel Yansımaları

2.7.1. Kadının Kocasının Harcamalarına İtiraz Etmesi

Câhiliye şiiri, özellikle erkek ile kadın arasındaki ilişkiyi konu edinen sosyal içerikli şiirler bağlamında ele alındığında, kadınların erkekleri mal harcamaları sebebiyle kınadıkları çeşitli tasvirlerle yer vermektedir. Bununla birlikte söz konusu kınama, kadının bakış açısından değerlendirildiğinde çoğu zaman kocanın ve çocukların malını koruma kaygısıyla ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle kadın, malın aşırı biçimde harcanmasını uygun görmemekte ve israfa varan harcamalara karşı olumsuz bir tutum sergilemektedir. Nitekim harcanan malın misafire ikram amacıyla sarf edilmiş olması dahi bu tutumu bütünüyle değiştirmemektedir. Zira Arap toplumunda misafirperverlik son derece önemli bir toplumsal değer olarak kabul edilmekte; Arap erkeği ise misafirini ağırlama hususunda cömertlik göstermekten ve sahip olduğu imkânları onun için seferber etmekten geri durmamaktadır. Bu durum, eşlerin malın harcanmasına ilişkin farklı yaklaşımlarını ortaya koyarak Câhiliye dönemindeki ev içi ilişkilere dair önemli bir sosyo-kültürel arka plan sunmaktadır.

Câhiliye şiirinde, misafire ikram amacıyla yapılan aşırı harcamalar sebebiyle kocasını açıkça kınayan eş tipinin sıkça tasvir edildiği görülmektedir. Bu tür tasvirler, bir taraftan Arap toplumunda misafirperverliğin ve cömertliğin yüksek bir toplumsal değer olarak kabul edildiğini ortaya koyarken, diğer taraftan aile içinde malın harcanması hususunda eşler arasında ortaya çıkan yaklaşım farklılıklarını da yansıtmaktadır.

Bu bağlamda Câhiliye dönemi şairlerinden Hâtım et-Tâî (ö. 578), kendisini bu konuda eleştiren eşine hitaben söylediği beyitlerde, cömertliğin Arap kültüründe yerleşik bir erdem ve köklü bir gelenek olduğunu vurgulamaktadır. Şair, eşinin malın israf edildiği yönündeki eleştirisine karşılık, cömertliğin her asil kimsenin benimsediği bir karakter özelliği olduğunu ifade ederek bu davranışı meşrulaştırmaktadır. Örnek olarak Hâtım et-Tâî'nin kendisini kınayan eşine hitaben söylediği şu beyitler zikredilebilir:

(1) وَقَائِلَةٌ أَهْلَكَتْ فِي الْجُودِ مَالَنَا **** وَنَفْسَكَ، حَتَّى ضَرَّ نَفْسَكَ جُودُهَا

(2) قُلْتُ: دَعِينِي، إِنَّمَا تِلْكَ عَادَةٌ **** لِكُلِّ كَرِيمٍ عَادَةٌ يَسْتَعِيدُهَا¹⁴⁴

1) Bir kadın şöyle diyerek beni kınadı: “Cömertlik uğruna malımızı da kendini de mahvettin; öyle ki cömertliğin artık sana zarar verir hâlde geldi.

2) Ben de ona şöyle dedim: Beni kendi hâlime bırak! Çünkü bu, her cömert insanın vazgeçemediği ve sürekli sürdürdüğü bir huydur.

Beyitlerde kadın, kocasından mal harcamaktan vazgeçmesini talep etmekte; zira aşırı cömertliğin aileyi maddî bakımdan zarara uğratacağı kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte şair, eşinin yönelttiği bu eleştiriye kayıtsız kalmakta ve söz konusu cömertliğin kendi şahsiyetinde kökleşmiş bir karakter özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre cömertlik, vazgeçilmesi mümkün olmayan yerleşik bir erdem ve alışkanlık niteliği taşımaktadır. Şair, başka bir yerde bitmek bilmeyen cömertliği sebebiyle eşinin kendisini sürekli kınadığını ve bundan vazgeçirmeye çalıştığını dile getirmektedir. Nitekim eşinin gece vakti dahi bu hususta ısrarcı davranarak onu eleştirdiğini ifade eden şair, söz konusu durumu aşağıdaki beyitlerle tasvir etmektedir.

¹⁴⁴ Hâtım et-Tâî, *ed-Dîvân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1981), 44; Muhammed b. Eydemir el-Müsta‘şimî, *ed-Dürü’l-ferîd ve beytü’l-kaşîd*, thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1436/2015), 10/285.

- (1) وَعَاذِلْهُ هَبَّتْ بَلِيلُ تَلُومِنِي **** وَقَدْ غَابَ عَيْوُوقُ الثَّرِيَّا فَعَزَّدا
 (2) تَلُومٌ عَلَى إعْطَائِي الْمَالَ ضِلَّةً **** إِذَا صَنَّ بِالْمَالِ الْبَخِيلُ وَصَرَّدَا
 (3) تَقُولُ أَلَا أَمْسِكُ عَلَيْكَ فَإِنِّي **** أَرَى الْمَالَ عِنْدَ الْمُمْسِكِينَ مُعَبَّدَا
 (4) ذَرِينِي وَحَالِي إِنَّ مَالِكَ وَافِرٌ **** وَكُلُّ امْرِئٍ جَارٍ عَلَى مَا تَعَوَّدَا
 (5) ذَرِينِي يَكُنْ مَالِي لِعِرْضِي جَنَّةً **** يَبْقَى الْمَالُ عِرْضِي قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّدَا
 (6) أَرِينِي جَوَادَا مَاتَ هَزْلًا لَعَلَّنِي **** أَرَى مَا تَرَيْنِ أَوْ بَخِيلًا مُحَلَّدَا
 (7) وَإِلَّا فَكُفِّي بَعْضَ لُؤْمِكَ وَاجْعَلِي **** إِلَى رَأْيِي مَنْ تُلَحِّينَ رَأْيَكَ مُسْنَدَا
 (8) أَعَاذِلْ! لَا أَلُوكُ إِلَّا خَلَقْتَنِي، **** فَلَا تَجْعَلِي فَوْقِي، لِسَانِكَ مَبْرَدَا¹⁴⁵

1) Gecenin bir vakti kalkıp beni kınayan bir ayıplayıcı kadın... Oysa o sırada Ülker (Süreyya) yıldızının ardındaki Ayvuk yıldızı bile batıp gözden kaybolmuştu.

2) Cimri olan kişi malını esirgediği ve bir damla bile koklatmadığı (kıstığı) zamanlarda, benim malımı cömertçe dağıtmamı büyük bir şaşkınlık ve hata görerek beni suçluyor.

3) Bana diyor ki: "Kendini tut, malını elinde tut! Çünkü ben, mallarını sıkı sıkıya tutan cimrilerin insanlar arasında el üstünde tutulduğunu, efendi sayıldığını görüyorum.

4) Beni kendi halimle baş başa bırak! Şüphesiz ki senin (mehrın ve) malın tastamam yerinde duruyor, hiçbir şey eksilmedi. Hem her insan, hayatta hangi fitrat ve alışkanlık üzerine yetiştirse öyle davranır.

5) Beni rahat bırak ki malım, onurum ve şerefim için bir kalkan (güvence) olsun. Zira mal, zaten günün birinde yok olup gitmeden önce, sahibinin namusunu ve iyi adını korumaya yarar, dedim.

6) Bana, cömertliği yüzünden aklıktan ölen bir cömert göster ki belki senin dediğin gibi düşünüyüm; yahut cimriliği sayesinde ebedi yaşamış bir cimri göster. dedim.

¹⁴⁵ Hâtım et-Tâi, *ed-Dîvân*, 40; Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Makâsîdü'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye (eş-Şerhu's-Şevâhidü'l-Kübrâ)*, thk: Ali Muhammed Fâhir vd. (Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, 1431/2010), 1/336.

7) *Aksi hâlde beni kınamayı biraz olsun bırak ve eleştirdiğin kişinin görüşüne biraz da sen kulak ver, dedim.*

8) *Ey beni ayıplayan kadın! Ben sana öğüt vermekten geri durmam ancak cömertlik benim yaratılışım, karakterimdir (bunu değiştiremem). O yüzden (keskin ve kırıcı) dilini, üzerimde bir törpü gibi kullanıp durma!*

Şair, söz konusu beyitlerde gece vakti dahi kalkarak kendisini kınayan ve malını bağışlaması sebebiyle eleştiren eşinin olumsuz tutumunu tasvir etmektedir. Ona göre mal, ihtiyaç duyulan bir anda esirgenmemesi gereken bir imkândır; bu sebeple şair eşinden kendisini bu hususta engellemek yerine desteklemesini ve teşvik etmesini beklemektedir. Nitekim şair, cömertliğin kendisinde yerleşik bir karakter özelliği hâline geldiğini ifade ederken, yapılan bağışların malın tamamını tüketmediğini de özellikle vurgulamaktadır. Bununla birlikte eşinin dilini törpüye benzeterek onun sert eleştirilerine dikkat çeken şair, cömertliği sebebiyle yok olmuş bir kimsenin yahut cimriliği sayesinde ebediyen yaşamış bir kişinin bulunup bulunmadığını sorgulamak suretiyle cimriliğin anlamsızlığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şair, eşinden söz konusu eleştirilerden vazgeçmesini talep etmekte; aksi takdirde yöneltilen kınama ve serzenişlerin herhangi bir sonuç doğurmayacağını dile getirmektedir.

Benzer bir tutum, Urve b. el-Verd'in (ö. 594) eşinde de görülmektedir. Nitekim eşi, sahip oldukları malın azlığına rağmen akrabalara yapılan harcamaların fazlalığı sebebiyle onu eleştirmektedir. Kadının bakış açısına göre bir erkeğin toplumsal itibarı büyük ölçüde sahip olduğu malın miktarıyla ilişkilidir. Bu sebeple kadın, fakirlik dönemini geride bırakabilmek amacıyla mal elde etmek için risk almasını ve bu uğurda çeşitli tehlikelere atılmasını talep etmektedir. Urve b. el-Verd, eşinin bu tutumunu aşağıdaki sözleriyle dile getirmektedir:

- (1) قَالَتْ تُمَاضِرُ إِذْ رَأَتْ مَالِي حَوَى **** وَجَفَا الْأَقَارِبَ، فَالْقُوَادُ قَرِيحُ
 (2) مَالِي رَأَيْتُكَ فِي النَّدَى مُنْكَسَا **** وَصَبَا، كَأَنَّكَ فِي النَّدَى نَطِيحُ
 (3) خَاطِرُ بِنَفْسِكَ كَيْ تُصِيبَ غَنِيمَةً، **** إِنَّ الْقُعُودَ، مَعَ الْعِيَالِ، قَبِيحُ
 (4) الْمَالُ فِيهِ مَهَابَةٌ وَتَجَلَّةٌ، **** وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَفُضُوحُ¹⁴⁶

1) Tûmâdır, servetimin tükenip yok olduğunu ve yakın akrabaların benden yüz çevirdiğini görünce şöyle dedi: 'Artık gönlün derin bir yara içindedir.'

2) Neden seni cömertlik meydanında başı öne eğilmiş ve bitkin görüyorum? Sanki mecliste boynuz darbeleriyle yere serilmiş bir hayvan gibisin.

3) Canını ortaya koyarak girişimde bulun ki bir kazanç elde edesin. Çünkü ailesinin yükü altında hiçbir gayret göstermeden oturup kalmak hoş karşılanan bir davranış değildir.

4) Zira mal insana heybet ve saygınlık kazandırır; yoksulluk ise beraberinde aşağılanma ve rezillik getirir.

Beyitlerden anlaşıldığı üzere kadın, fakirliğin beraberinde getireceği toplumsal itibarsızlık ve mahrumiyet endişesini dile getirmektedir. Erkeğin malını cömertlik uğruna harcaması veya akrabalarına dağıtması, ailenin ve özellikle çocukların geçimini temin eden maddî imkânların azalmasına sebep olacağından kaygı duymaktadır. Bu sebeple eşini daha ihtiyatlı davranmaya, servetini korumaya ve ailesinin nafakasını güvence altına almaya teşvik etmek amacıyla kınama ve sitemlerini ısrarlı bir şekilde tekrar etmektedir. Böylece şiirde kadının söylemi, yalnızca bireysel bir serzeniş değil; aynı zamanda Câhiliye Arap toplumunda ailenin ekonomik güvenliğini koruma ve fakirliğin doğuracağı sosyal sonuçlardan kaçınma düşüncesini yansıtan bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴⁶ Urve İbnî'l-Verd, *Divânu 'Urvete bn'i-l-Verd*, thk. Esmâ Ebûbekr Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İmiyye, 1998), 54; el-Müsta'simî, *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*, 6/139.

Câhiliye dönemi şairlerinden Amr b. Külsûm (ö. 600) ise eşinin kendisine yönelttiği eleştiri ve sitemlere itibar etmemekte, aksine benimsediği hayat tarzından ve sergilediği tutumdan tam anlamıyla memnun olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre cömertlik, cesaret ve malı gerektiğinde harcamaktan kaçınmamak, kabile toplumunda şeref ve itibarı koruyan temel erdemlerdendir. Bu nedenle eşinin malı muhafaza etmeye yönelik uyarılarını benimsememiş; aksine kendi anlayışını savunarak söz konusu tavrını aşağıdaki beyitlerle şöyle dile getirmiştir:

- (1) بَكَرْتُ تَغْذُلُنِي وَسَطَ الْحَلَالِ **** سَفَهَا بِنْتُ ثُوَيْرِ بْنِ هَالِ
- (2) بَكَرْتُ تَغْذُلُنِي فِي أَنْ رَأْتُ **** إِبْلِي نَهْيًا لَشَرْبِ وَفَضَالِ
- (3) لَا تَلُومِينِي فَإِنِّي مُتَلَفٌ **** كُلُّ مَا تَحْوِي يَمِينِي وَشِمَالِي
- (4) لَسْتُ إِنْ أَطْرَقْتُ مَا لَا فَرْحًا **** وَإِذَا أَتَلَفْتُهُ لَسْتُ أَبَالِي
- (5) يُخْلِقُ اللَّهُ الْمَالَ، فَلَا تَسْتَيْبِسِي **** كَرِي الْمُهَرَّ عَلَى الْحَيِّ الْحَلَالِ
- (6) وَابْتِدَالِي النَّفْسَ فِي يَوْمِ الْوَعَى، **** وَطَرَادِي فَوْقَ مُهْرِي وَنِزَالِي
- (7) وَشُمُويَ بِخَمِيسٍ جَحْفَلٍ **** نَحْوُ أَغْدَائِي بِحَلْيٍ وَازْتِحَالِي¹⁴⁷

1) Seher vakti, Süver b. Hilâl'in kızı, aile halkının arasında beni düşüncesizce kınamaya başladı.

2) Beni, develerimi su içmeye gelenlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmış bir ganimet gibi görünce kınamaya koyuldu.

3) Beni kınama! Çünkü ben sağımın ve solumun sahip olduğu her şeyi harcamaktan çekinmeyen biriyim.

4) Bir mal elde ettiğimde onunla aşırı sevinmem; onu harcadığımda da buna asla üzülüp aldırış etmem.

5) Allah harcanan malın yerine yenisini verir; öyleyse ümitsizliğe kapılma. Atını sürerek kabilenin bulunduğu yere dön.

¹⁴⁷ Amr b. Külsüm, *ed-Dıvan*, thk. Emîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 57; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 203.

6) *Savaş gününde canımı ortaya koyuşum, atım üzerinde düşmanı takip edişim ve gerektiğinde atımdan inip çarpışmam da benim şiarımdır.*

7) *Gerek konakladığım zaman gerekse göç ettiğim vakit, büyük ve düzenli bir orduyla düşmanlarımın üzerine yürümem de benim övünç vesilelerimdenidir.*

Beyitlerden anlaşıldığı üzere kadın, şairi arkadaşlarıyla birlikte içki meclisleri düzenlemesi ve onlara ikramda bulunmak amacıyla develerini keserek malını tüketmesi sebebiyle sürekli olarak kınamaktadır. Bununla birlikte şair, eşinin bu eleştirilere cevap verme veya davranışlarını değiştirme ihtiyacı hissetmemektedir. Aksine, cömertliği, misafirperverliği ve kabillesinin şerefini korumayı şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası olarak görmekte; bu sebeple eşinin serzenişlerine aldırış etmezsin benimsediği hayat tarzını sürdürmektedir. Böylece şiirde, ailenin ekonomik güvenliğini önceleyen kadın bakış açısı ile cömertliği ve mürüvveti toplumsal itibarın temel ölçütü kabul eden erkek anlayışı arasındaki değerler çatışması açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Karı-koca arasında malın elde edilmesi ve kullanımı etrafında şekillenen bu tür diyaloglar, Câhiliye dönemi kadınının aile ekonomisine ilişkin yaklaşımını da açık biçimde ortaya koymaktadır. Şiirlerden anlaşıldığı üzere kadın, malın korunması ve aile fertlerinin ihtiyaçları doğrultusunda kullanılmasını önceleyen ihtiyatlı bir ekonomik anlayışı temsil etmektedir. Bu sebeple kocasının misafirperverlik, cömertlik ve kabile geleneğinin bir gereği olarak gerçekleştirdiği aşırı harcamaların, ailenin maddî güvenliğini zedeleyerek fakirliğe sürükleyebileceği endişesini taşımaktadır. Dolayısıyla kadının eleştiri ve serzenişleri, yalnızca bireysel bir memnuniyetsizliğin değil, aile ekonomisini muhafaza etme düşüncesinin de bir yansıması niteliğindedir. Bu bağlamda şiirlerden hareketle, kadının kocasını söz konusu davranışlarından vazgeçirebilmek amacıyla başvurduğu en etkili

baskı araçlarından birinin evlilik ilişkisini sona erdirmeye tehdidi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kadın, kocasının israf ve savurganlık olarak değerlendirdiği bu tutumunu sürdürmesi hâlinde onu terk edeceğini, ondan ayrılacağını veya boşanmayı talep edeceğini dile getirerek iradesini ortaya koymaktadır. Bu durum, Câhiliye toplumunda eşler arasındaki ekonomik anlaşmazlıkların zaman zaman evlilik birliğini sarsacak ve aile kurumunun devamını tehdit edecek ölçüde derinleşebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bununla birlikte Lebîd b. Rebî'a (ö. 40 veya 41/660 veya 661) gibi bazı şairlerin, eşlerinin bu yöndeki baskı ve tehditlerine boyun eğmedikleri görülmektedir. Aksine onlar, cömertliği, misafirperverliği ve mürüvvet anlayışını kabile şerefini ayakta tutan temel erdemler olarak değerlendirmiş; bu sebeple eşlerinin kınama ve tehditlerini dikkate almamışlardır. Nitekim Lebîd, eşine hitaben kendisini kınamaktan vazgeçmesini istemekte ve benimsediği hayat anlayışını aşağıdaki beyitlerle kararlılıkla savunmaktadır.

- (1) دَعِيَ اللُّؤْمَ أَوْ بَيْنِي كَشَقِّ صَدِيعٍ **** فَقَدْ لُمْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ غَيْرَ مُطِيعٍ
- (2) وَإِنْ كُنْتُ تَهْوِيَنَّ الْفِرَاقَ فَفَارِقِي **** لِأَمْرِ شَتَاتٍ أَوْ لِأَمْرِ جَمِيعٍ
- (3) فَلَوْ أَنَّنِي تَمَرْتُ مَالِي وَنَسَلُهُ **** وَأَمْسَكْتُ إِمْسَاكَ كَيْخُلِ مَنِيعٍ
- (4) رَضِيتُ بِأَذْنَى عَيْشِنَا وَحِمْدَتِنَا **** إِذَا صَدَرْتُ عَنْ قَارِصٍ وَنَقِيعٍ
- (5) وَلَكِنْ مَالِي غَالَهُ كُلُّ جَفَنَةٍ **** إِذَا حَانَ وَرْدٌ أَشْبَلَتْ بِدُمُوعٍ
- (6) وَإِعْطَانِي الْمَوْلَى عَلَى حِينٍ فَقَرِهِ **** إِذَا قَالَ: أَبْصِرْ خَلَّتِي وَخُشُوعِي¹⁴⁸

1) Artık kınamayı bırak; yahut yarılmış bir kayanın iki parçası gibi benden ayrıl. Çünkü sen bugün de daha önce olduğu gibi, sözünü dinlemeyecek birini kınamaktasın.

¹⁴⁸ Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, *Divânu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*, Haz. Hamdû Tammâs, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1425/2004), 55.

2) *Eğer ayrılmayı gerçekten istiyorsan, (gelecekte) darmadağın olacak veya bir arada kalacak her türlü iş/durum için (hemen şimdi) ayrıl.*

3) *Eğer ben malımı çoğaltıp biriktirseydim, onun getirisini (üretimini) elimde tutsaydım ve (malını herkesten) sakınan cimri bir adam gibi sıkı sıkıya cimrilik etseydim...*

4) *(Cimrilik edip zengin olsaydım bile sen) en düşük yaşam standardımıza razı olurdun; ekşimiş süt ve soğuk sudan ibaret bir öğünle sofradan kalktığımızda bile bize teşekkür ederdin.*

5) *Fakat benim malımı, (misafirlerin ve muhtaçların) her bir yemek çanağı alıp götürdü (tüketti). Öyle çanaklar ki, ikram vakti geldiğinde (içindeki et suları ve ikramlar) gözyaşı gibi sel olup akar.*

6) *Ve (malımı tüketen bir diğer şey de) akrabama/dostuma, fakirlik anında bana gelip 'Halime bak, ihtiyacımı ve çaresizliğimi gör!' dediğinde yaptığım yardımlardır.*

Şair, eşinden kendisini kınamaktan vazgeçmesini istemektedir. Zira ona göre, bu kınamaların sürdürülmesi tutumunu değiştirmeyeceği gibi, eşi ayrılmayı tercih edecek olursa buna da aldırış etmeyecektir. Ardından cömertlik anlayışını savunarak malını misafirlere ikram etmek ve ihtiyaç sahiplerine infak etmekten vazgeçmeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre eşi, ancak cimriliği benimseyip malı muhafaza etmeyi esas alan bir hayat tarzına razı olursa arzuladığı ekonomik güvenliğe kavuşabilecektir. Böylece şair, cömertlik ile cimrilik arasında bilinçli bir tercih yapmakta; aile ekonomisini önceleyen eşinin yaklaşımına karşı, kabile şerefini ve mürüvveti önceleyen değer anlayışını kararlılıkla savunmaktadır. Her ne kadar şair, malı üzerinde gerçekleştirdiği harcamaların gerekçelerini açıklayarak eşini ikna etmeye çalışsa da kadın bu açıklamalarla tatmin olmamakta; kocasını boşanma ve onu yalnız bırakma tehdidiyle baskı altına almaya devam etmektedir. Bu süreçte öfke ve hoşnutsuzluğunu açıkça dile getirerek, kocası-

nın cömertlik anlayışından vazgeçmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bu durum, Câhiliye döneminde aile ekonomisine ilişkin anlaşmazlıkların zaman zaman eşler arasındaki ilişkinin devamını dahi tehlikeye sokabilecek bir boyuta ulaştığını göstermektedir.

Bu tür bir tutuma muhatap olan şairlerden biri de Murakıṣ el-Asğar (المرقش الأصغر) (ربِيعَةُ بَنُ شَفِيَّانَ بَنُ ضَابِعَةَ الْبُكْرِي) dir (ö. 570). Şair, eşinin malını cömertçe harcaması sebebiyle kendisini terk etmekle tehdit ettiğini ifade etmekte; buna karşılık onu sakinleştirmeye çalışarak servetini infak etmesinin kendisine şeref, asalet ve toplumsal itibar kazandırdığını dile getirmektedir. Böylece eşini, ayrılık düşüncesinden vazgeçirmeyi ve benimsediği hayat anlayışını kabullenmeye ikna etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim bu durumu aşağıdaki beyitlerde şu şekilde tasvir etmektedir:

(1) أَذْنْتُ جَارَتِي بَوْشَكَ رَحِيلَ **** بَاكِراً جَاهَرْتُ بِخَطْبِ جَلِيلِ

(2) أَرْمَعْتُ بِالْفِرَاقِ لَمَّا رَأَتْنِي **** أَتْلَفُ الْمَالَ لَا يَذُمُّ دَخِيلِي

(3) إِرْبَعِي إِنَّمَا يُرِينِكَ مَنِي **** إِرْتُ مَجْدٌ وَجِدْتُ لَبَّ أَصِيلِ

(4) عَجَباً مَا عَجِبْتُ لِلْعَاقِدِ الْمَالِ **** وَرَيْبُ الزَّمَانِ جَمُّ الْخُبُولِ¹⁴⁹

1) Komşum (eşim/sevdiğim kadın), sabahın erken vaktinde (benden) hızlıca ayrılacağını bildirdi; apaçık bir şekilde çok büyük, sarsıcı bir meseleyi (ayrılığı) ilan etti.

2) Malımı mülkümü (cömertçe harcayarak) tükettiğimi ve yanına sığınan, içimize giren hiçbir kimsenin beni asla yermediğini (kınamadığını) gördüğü an ayrılmaya kesin karar verdi.

3) Dur ve sakin ol! (Kendine gel!) Aslında senin bende şüpheli bulduğun (hoşuna gitmeyen) şey; bana miras kalan şerefim, asaletim ve köklü, kararlı aklımdır.

¹⁴⁹ Dabbî, el-Mufaddaliyyât, 650-651.

4) *Hayret! Asıl ben, zamanın getirdiği felaketler ve musibetler bu kadar çok ve yıkıcıyken, parayı sıkı sıkıya elinde tutup biriktirene şaşıyorum.*

Bu beyitlerde Murakkış el-Asğar, eşinin ayrılma tehdidini malını cömertçe harcamasına bağlamakta ve onun bu tutumunu eleştirmektedir. Şaire göre cömertlik, kişisel bir savurganlık değil; atalarından miras kalan mürüvvet, şeref ve asil karakterin tabîi bir sonucudur. Bu sebeple eşini sakın olmaya davet ederek, kendisini endişelendiren davranışların aslında kabilesinin köklü değerlerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Son beyitte ise malın biriktirilmesini anlamsız bularak, servetin zamanın belaları karşısında kalıcı bir güvence sağlamayacağını vurgulamaktadır. Böylece şair, Câhiliye Arap toplumunda cömertlik ile toplumsal itibar arasında kurulan güçlü ilişkiyi yeniden teyit ederken, kadının aile ekonomisini korumaya yönelik ihtiyatlı yaklaşımı ile erkeğin şeref ve mürüvvet merkezli değer anlayışı arasındaki çatışmayı da açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Bazen kadının, kocasını malını harcamaktan vazgeçirmeye yönelik kınamalarının, onun bu davranışı sebebiyle kendisini helâke sürükleyeceği endişesine dayandığı da görülmektedir. Bu kaygının temelinde ise kadının, aile servetini koruma ve fakirliğe düşmekten kaçınma hususunda sergilediği güçlü hassasiyet bulunmaktadır. Dolayısıyla kadın, kocasının ölçsüz harcamalarının yalnızca ekonomik güvenliği değil, aynı zamanda ailenin geleceğini de tehlikeye atacağını düşünerek onu bu tutumundan vazgeçirmeye çalışmaktadır. Câhiliye dönemi şairlerinden, Nu'mân b. Münzir'in çağdaşı ve câhiliye şairi olan 'İlbâ b. Erkam b. Avf (علاء بن أرقم بن عوف) de bu durumu şiirlerinde dile getiren şairlerden biridir.

(1) أَلَا تَلْكُمَا عِزِّي تَصُدُّ بَوَاجِهَا **** وَتَزَعُمُ فِي جَارَاتِهَا أَنَّ مَنْ ظَلَمَ

(2) أَبُونَا وَلَمْ أَظْلَمُ بِشَيْءٍ عَلِمْتُهُ **** سَوَى مَا تَرَيْنِ فِي الْقَدَالِ مِنَ الْقَدَمِ

(3) فَيَوْمًا تَوَافَيْنَا بِوَجْهِ مُقَسَّمٍ ****كَأَنَّ ظَنِيَّةً تَغْطُو إِلَى نَاصِرِ السِّلْمِ

(4) وَيَوْمًا تُرِيدُ مَالَنَا مَعَ مَالِهَا **** فَإِنْ لَمْ تُنَلِّهَا لَمْ تُثِمَّنَا وَلَمْ تَنْتَمِ

(5) نَبِيْتُ كَأَنَّا فِي خُصُومٍ عَرَامَةٍ **** وَتَسْمَعُ جَارَاتِي التَّالِيِ وَالْقَسَمِ¹⁵⁰

1) İşte şu benim eşimdir; yüzünü benden çeviriyor ve komşu kadınların arasında benim ona haksızlık ettiğimi iddia ediyor.

2) Babamız hakkı için, bildiğim kadarıyla ona hiçbir haksızlık etmedim. Onun gözünde suç sayılan tek şey, ensemde yaşlılığın bıraktığı izlerden ibarettir.

3) Bazen yanıma güler yüzlü ve son derece güzel bir çehreyle gelir; adeta yemyeşil selm ağacına doğru zarif adımlarla yürüyen bir ceylanı andırır.

4) Başka bir gün ise kendi malına bizim malımızı da katmak ister; istediğini elde edemezse ne bize rahat uyku uyutur ne de kendisi uyuyabilir.

5) Geceyi, sanki şiddetli bir davanın taraflarımıyız gibi geçiririz; komşu kadınlar ise onun yeminlerini ve beddualarını işitirler.

Şair, eşinin sergilediği bu beklenmedik tutumdan açıkça rahatsızlık duymaktadır. Zira eşi, alışılmış davranışlarının aksine yüzünü ondan çevirmekte ve gerçekte herhangi bir günah işlememiş olmasına rağmen onu haksızlıkla suçlayarak zalimlikle itham etmektedir. Şair, eşinin bu tavrında belirgin bir uzaklaşma ve huzursuzluk hali gözlemlemektedir. Nitekim kadın kimi zaman son derece memnun ve hoşnut görünse de, kimi zaman da bilinçli bir şekilde yüzünü ondan çevirmektedir. Dahası bu sert ve kırıcı tavrını komşularına da yansıtmakta, adeta ev içindeki meseleleri gizleme gereği duymuyormuş gibi davranmaktadır. Böylece arala-

¹⁵⁰ Asma'î, *el-Asma'îyyât*, 158; Ebû'l-Mehâsin Ali b. Süleymân b. el-Faḍl el-Ahfeş el-Aşğar, *el-İhtiyâreyn (el-Mufaddaliyyât ve'l-Esma'îyyât)*, thk. Fahrüddin Kabâve. (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1420/1999), 305.

rındaki ilişki, temelde mal meselesinden kaynaklanan ve giderek süreklilik kazanan bir çekişme ve gerilim ortamına dönüşmüş görünmektedir.

2.7.2. Kadının Kocasının Fakirliğini Eleştirmesi

Şairlerden bazılarının, eşlerinin kendilerine karşı sergiledikleri sert ve anlayışsız tavırlardan yakındıkları görülmektedir. Nitekim bu kadınlar, kocalarının içine düştüğü fakirlik ve sıkıntı karşısında onlara destek olmak veya yaşadıkları güçlükleri paylaşmak yerine, sürekli sitem ve kınamada bulunmayı tercih etmektedirler. Bu durum, eşler arasındaki ekonomik sıkıntıların aile içi ilişkileri olumsuz yönde etkilediğini ve zaman zaman evlilik bağına zedeleyen bir unsur hâline gelebildiğini göstermektedir. Bu çerçevede Câhiliye dönemi şairlerinden Zü'l-Hırık et-Tahavî (ذو الخرق الطهوي), eşinin kendisine yönelik bu tavrını şiirlerinde dile getirmektedir. Şair, yoksulluğa düştüğü dönemde eşinin sabır ve metanet göstermek yerine sürekli yakınmayı tercih ettiğini, bütün çabasını kendisini mal kazanmaya zorlamaya yönelttiğini ifade etmektedir. Ona göre eşi, içinde bulunduğu maddî sıkıntıları hafifletmenin tek yolunu daha fazla servet elde etmekte görmekte; bu sebeple onu sürekli çalışmaya ve mal kazanmaya teşvik etmektedir. Nitekim şair, eşinin bu tutumunu aşağıdaki beyitlerde şu sözlerle tasvir etmektedir:

- (1) لَمَّا رَأَتْ إِبْلِي جَاءَتْ حُلُوبُهَا **** هَزَلًا عِجَافًا عَلَيْهَا الرَّيْشُ وَالْوَرَقُ
- (2) قَالَتْ: أَلَا تَبْغِي مَالًا تَعِيشُ بِهِ **** مِمَّا تَلَاقِي، وَشَرَّ الْعَيْشَةِ الرِّمَقُ
- (3) فَبَيْنِي إِلَيْكَ فَإِنَّا مَعْشَرٌ ضَبُرٌ **** فِي الْجَدْبِ لَا خِفَّةَ فِينَا وَلَا نَزَقُ
- (4) إِنَّا إِذَا حَطَمْتُ حَتَّتْ لَنَا وَرَقًا **** نُمَارِسُ الْعُودَ حَتَّى يَثْبُتَ الْوَرَقُ¹⁵¹

¹⁵¹ Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Karîb b. Alî el-Aşma'î, *el-Asma 'iyyât: İhtiyâru'l-Aşma 'î*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâri'l-Me'ârif, 1993), 134.

1) Eşim, sağmal develerimin zayıflayıp cılızlaştığını, üzerlerine kuş tüyleri ve ağaç yapraklarının yapışacak kadar güçsüz düştüklerini görünce...

2) Bana şöyle dedi: 'Seni içinde bulunduğun bu sıkıntılardan kurtaracak ve geçimini sağlayacak bir mal edinmeyi düşünmüyor musun? Çünkü hayatın en kötüsü, ancak son nefesi sürdürece kadar yetersiz bir geçimle yaşamaktır.

3) (Ona dedim ki:) Kendine gel, sakinleş! Şüphesiz ki biz, kıtlık ve kuraklık zamanlarında bile sabretmesini bilen bir topluluğuz; bizde (zorluk anında) ne bir hafiflik (metanetsizlik) ne de bir öfke/taşkınılık olur.

4) Biz öyle bir topluluğuz ki; şiddetli bir kıtlık yılı (ağaçlardaki son) yaprakları bile döküp bizi çırılçıplak bıraksa, biz o kuru dallarla mücadele etmeye (direnmeye) devam ederiz; ta ki o dallar yeniden yaprak açana (kıtlık bitip bolluk gelene) kadar.

Bu rivayet, şairin "ذو الخرق" (Zü'l-Hirek) lakabının menşesini açıklamaktadır. Beyitte geçen الخرق (bez parçaları) ve الوزق (yapraklar), sırtı yara olmuş develerin tedavisinde kullanılan geleneksel bir uygulamaya işaret etmektedir. Araplar, uzun yolculuklar veya ağır yük taşıma sebebiyle sırtı yaralanan develerin yaralarını kuşların gagalamasını önlemek için yaranın üzerine bez parçaları, kuş tüyleri ve yapraklar örterlerdi. Şairin develerini bu şekilde tasvir etmesi, onların aşırı derecede zayıf düştüğünü ve bakıma muhtaç hâle geldiğini gösteren güçlü bir edebî tasvirdir. Bu canlı betimleme sebebiyle şair, kaynaklarda "ذو الخرق" (Bez Parçalarının Sahibi) lakabıyla meşhur olmuştur.

Şiirlerden hareketle, kadının kocasını kınamak için tercih ettiği zamanın çoğunlukla gece vakti olduğu, bazı örneklerde ise sabahın erken saatlerinde bu tutumunu sergilediği anlaşılmaktadır. Bu durum, kadının kocasını günün en sakin ve mah-

rem anlarında eleştirmeyi tercih ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Gece vakti gerçekleştirilen kınamalar, eşler arasında yaşanan ekonomik ve ailevî anlaşmazlıkların daha çok ev ortamında ve baş başa iken dile getirildiğine işaret ederken; sabah vakti yapılan serzenişler ise kadının hoşnutsuzluğunu günün başlangıcında açıkça ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu yönüyle zaman unsurunun, kadının kınama üslubuna anlam kazandıran önemli bir anlatım vasıtası olarak kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) tasvir ettiği kişinin, eşinin kendisini sabah vakti kınadığını aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir:

(1) وَأَبْيَضَ فَيَاضَ يَدَاهُ غَمَامَةٌ **** عَلَى مُعْتَفِيهِ مَا تُغِبُّ نَوَافِلُهُ

(2) بَكَرَتْ عَلَيْهِ غَدَوَةٌ فَرَأَيْتُهُ **** قُعُودًا لَدَيْهِ بِالصَّرِيمِ عَوَازِلُهُ

(3) يَفْدِيَنَّهُ طَوْرًا وَطَوْرًا يُلْمَنُهُ **** وَأَعْيَا فَمَا يَذَرِينَ: أَيْنَ مَحَاتِلُهُ?¹⁵²

1) Nice ak yüzlü (şerefli), cömertliği sel gibi taştan adamlar vardır ki; elleri (muhtaçların üzerine yağan) bir yağmur bulutu gibidir ve kendisinden ihsan dileyenlere yaptığı yardımların arkası asla kesilmez.

2) Bir sabah erkenden onun yanına vardığımda, kendisini kınayan (ve malını çarçur etmesini istemeyen) kadınların, çölün ortasında etrafına oturmuş olduğunu gördüm.

3) Kadınlar bazen (gönlünü almak için) 'Canımız sana feda olsun!' diyerek ona yalvarıyor, bazen de onu kınayıp azarlıyorlardı. Sonunda (onu ikna edemeyip) yorgun düştüler ve onun bu cömertlik damarını nereden vuracaklarını, onu nasıl kandıracaklarını (iyilik yapmaktan nasıl vazgeçireceklerini) bilemediler.

Bu beyitlerde Züheyr b. Ebî Sülmâ, cömertliğiyle tanınan bir şahsı tasvir ederken, onun ailesi tarafından maruz kaldığı kınamaları da gözler önüne sermektedir. İlk beyitte şair, söz

¹⁵² Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ*, şerh: Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ktubi'l-İlmiyye, 1988), 91; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 4/10.

konusu kişinin sınırsız cömertliğini, ihsanı hiç eksilmeyen yağmur bulutuna benzeterek övmektedir. İkinci beyitte ise sabahın erken saatlerinde onun evine geldiğinde, etrafını saran kadınların kendisini cömertliği sebebiyle kınadıklarına şahit olduğunu anlatmaktadır. Üçüncü beyitte kadınların zaman zaman sevgi ve şefkat göstererek, zaman zaman da sert eleştiriler yönelterek onu bu davranışından vazgeçirmeye çalıştıkları; ancak bütün çabalarının sonuçsuz kaldığı ifade edilmektedir. Şair böylece, Câhiliye toplumunda kadınların aile ekonomisini koruma amacıyla cömertliği sınırlamaya çalıştıklarını, buna karşılık cömertliğin erkek nezdinde vazgeçilmez bir mürüvvet ve şeref ilkesi olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu yönüyle beyitler, aile ekonomisini önceleyen kadın anlayışı ile kabile şerefini ve cömertliği esas alan erkek değer sistemi arasındaki çatışmayı yansıtan dikkat çekici örneklerden biridir.

2.7.3. Kadının Kocasını Cimriliğe Teşvik Etmesi

Câhiliye şiirinde yer alan bazı örnekler, kadının yalnızca kocasının aşırı harcamalarını eleştirmekle yetinmediğini, aynı zamanda onu malını korumaya ve cimriliğe yönlendirmeye çalıştığını da göstermektedir. Bu şiirlerde kadın, servetin muhafaza edilmesini aile ekonomisinin devamı için zorunlu görmekte; cömertlik ve infakı ise maddî güvenliği tehlikeye atan bir davranış olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple kocasını malını elinde tutmaya, gereksiz harcamalardan kaçınmaya ve servetini artırmaya teşvik etmektedir. Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden Yezid b. el-Cehm el-Hilâlî (يزيد بن الجهم الهلالي) de eşinin kendisini cimriliğe sevk eden bu tutumunu aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

(1) لَقَدْ أَمَرْتُ بِالْبُخْلِ أُمُّ مُحَمَّدٍ **** فَقُلْتُ لَهَا خُفِّي عَلَى الْبُخْلِ أَحْمَدًا

(2) فَإِنِّي أَمَرْتُ عَوْدَتُ نَفْسِي عَادَةً **** وَكُلُّ امْرِئٍ جَارٍ عَلَى مَا تَعَوَّدَا

(3) أَحْيَنَ بَدَأَ فِي الرَّأْسِ شَيْبٌ وَأَقْبَلْتُ **** إِلَيَّ بَنُو عَيْلَانَ مَتْنَى وَمَوْحَدًا

(4) رَجَوْتُ سِقَاطِي وَاعْتِلَالِي وَنَبَوْتِي **** وَأَرَاكَ عَنِّي طَالِقًا وَأَرْحَلِي عَدَا¹⁵³

1) Ümmü Muhammed bana cimri olmamı öğütledi. Ben de ona şöyle dedim: 'Haydi, Ahmed'i cimriliğe teşvik et; beni değil!'

2) Çünkü ben nefsimi belli bir alışkanlık üzere yetiştirmiş bir kimseyim; zaten her insan, alıştığı hayat tarzı doğrultusunda davranır.

3) Şimdi, saçlarıma aklar düştükten ve Benû Aylân kabilesinden insanlar bana ikişerli ve teker teker gelmeye başlamışken mi (bu huyumu değiştireceğim)?

4) Yoksa sen benim güçten düşmemi, hastalanmamı ve itibarımı kaybetmemi mi umuyorsun? Eğer durum böyleyse, seni boşadım; yarın da çekip git.

Beyitlerden anlaşıldığı üzere kadın, kocasına malını korumasını, cimrilik ederek gereksiz harcamalardan kaçınmasını tavsiye etmektedir. Buna karşılık şair, eşinin bu tavrını hayretle karşılamakta; özellikle ömrünün ilerlediği, saçlarına akların düştüğü ve toplumsal itibarıyla tanındığı bir dönemde böyle bir öğütle karşılaşmasını yadırgamaktadır. Ona göre cömertlik, sonradan kazanılmış geçici bir alışkanlık değil, gençlik yıllarından itibaren benimsediği ve şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası hâline gelen köklü bir ahlâkî erdemdir. Bu sebeple, eşinin bu durumdan hoşnut olmaması veya kendisini cimriliğe teşvik etmesi, onun karakterini ve hayat anlayışını değiştirmeye yetmeyecektir.

Şairin bu tavrı, Câhiliye Arap toplumunda erkeklerin malı harcamaya yönelik eğilimlerinin ve cömertliği temel bir mürrüvet ilkesi olarak benimsemelerinin tabii bir yansımasıdır. Nitekim bu toplumun değerler sisteminde cömertlik, bireyin

¹⁵³ Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Alî el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-hamâse li'l-Fârisî*, thk. Muhammed Osman Ali (Beyrut: Dârü'l-Evzâi, ts.), 3/324.

şerefini, sosyal itibarını ve kabilesi içerisindeki konumunu belirleyen başlıca faziletlerden biri kabul edilirken; cimrilik ise ağır bir ahlâkî kusur olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple cimri kimse yalnızca kınanmakla kalmamış, aynı zamanda toplum tarafından hor görülen ve sosyal çevreden dışlanan bir kişi olarak telakki edilmiştir. Klasik Arap edebiyatında bu durum, uyuz bir devenin sürüden uzaklaştırılmasına benzetilerek tasvir edilmiş; böylece cimriliğin bireyi toplum nezdinde itibarsızlaştıran ve sosyal tecride sürükleyen bir davranış olduğu güçlü bir teşbihle ifade edilmiştir.

Nitekim bir adam, amcasının kızını cimri ve korkak bir kimseyle evlenmemesi konusunda uyardı; böyle bir kişi kendisine cazip bir mehir teklif etse bile bu evliliği kabul etmemesi gerektiğini ifade ederek şöyle demiştir:

- (1) وَلَا تَقْرَبِي يَا بِنْتُ عَمِي بُوهَةً **** مِنَ الْقَوْمِ دِفْنَا سَا غَبِيًّا مُفْنَدًا
 (2) وَإِنْ كَانَ أَغْطَى رَأْسَ سَيِّئٍ بَكْرَةً **** وَخُكْمًا عَلَى خُكْمٍ وَعَبْدًا مُوَلَّدًا
 (3) أَلَا فَاحْذَرِي لَا تَوْرِدَنَّكَ هَجْمَةً **** طَوَالَ الدَّرَى جَبَسًا مِنَ الْقَوْمِ فُعْدَدًا¹⁵⁴

1) Ey amcamın kızı! Sakın kavmin içinde cimri, ahmak ve görüşleri değersiz sayılan bir adama yaklaşma.

2) İster altmış genç dişi deve başlık olarak vermiş, ister üst üste birçok mal ve hüküm sahibi olmuş, isterse çok sayıda köleye sahip bulunsun.

3) Dikkat et! Sakın seni, hörgüçleri yüksek develere sahip olsa bile, cimriliğiyle tanınan aşağılık bir adamla karşı karşıya getirmesinler.

Bu beyitlerde şair, evlilikte ekonomik gücün tek başına belirleyici bir ölçüt olmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre bir erkeğin sahip olduğu servet, ödediği yüksek mehir veya elindeki mal varlığı, cimrilik gibi ağır bir ahlâkî kusuru telafi edemez. Bu sebeple kadın, ne kadar zengin olursa

¹⁵⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/206.

olsun cimriliğiyle tanınan bir kimseyle evlenmekten sakındırılmaktadır. Şair, Câhiliye Arap toplumunun değerler sisteminde cömertliğin servetten daha üstün bir erdem olarak kabul edildiğini vurgularken, cimriliğin ise bireyin toplumsal itibarını zedeleyen ve onu toplum nezdinde değersizleştiren temel kusurlardan biri olduğunu dile getirmektedir. Böylece bu beyitler, Câhiliye toplumunda evlilikte aranan vasıfların yalnızca maddî imkânlarla sınırlı olmadığını; ahlâkî niteliklerin, özellikle de cömertliğin, eş seçiminde belirleyici ölçütlerden biri olarak görüldüğünü göstermektedir.

2.7.4. Kadının Kocasının Cömertliğini Eleştirmesi

Câhiliye Arap toplumunda cömertlik, erkeğin şerefini ve toplumsal itibarını belirleyen başlıca erdemlerden biri kabul edildiğinden, kadının kocasının bu husustaki tutumunu eleştirmesi, onun aile içindeki konumunu ve toplumsal beklentileri yansıtan önemli bir göstergedir. Nitekim Sâlim b. Kuhfân el-Anberî, (سالم بن قُحْفَان العنبري) eşinin kardeşi kendisinden maddî yardım talebinde bulunmak üzere yanına geldiğinde, hanımına hitaben aşağıdaki beyitleri söylemektedir:

(1) لَا نَعْذِلْنِي فِي الْعَطَاءِ وَيَسْرِي، *** لِكُلِّ بَعِيرٍ جَاءَ طَالِبُهُ حَبْلًا

(2) فَإِنِّي لَا تَبْكِي عَلَى إِفَالِهَا، *** إِذَا شَبِعَتْ مِنْ رَوْضِ أَوْطَانِهَا بَقْلًا

(3) فَلَمْ أَرْ مِثْلَ الْإِبِلِ مَالًا لِمَقْتَنٍ، *** وَلَا مِثْلَ أَيَّامِ الْحُقُوقِ لَهَا سُبُلًا¹⁵⁵

1) Bana cömertliğim ve malımı kolayca harcamam sebebiyle sitem etme. Çünkü isteyen herkes, develerimden birini alıp götürmek üzere elinde yularıyla bana gelir.

2) Çünkü dişi deve, yavruları memleketinin otlaklarında bolca otlayıp doyduğunda, onlardan ayrıldığı için ağlayıp sızlanmaz.

¹⁵⁵ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-İsfehânî el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*. thk. Ğarîd eş-Şeyh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1107.

2) *Mal edinmek isteyen kimse için develerden daha değerli bir servet görmedim. Bununla birlikte, onların haklarının yerine getirilmesi gereken günler kadar onları harcamaya elverişli başka zamanlar da görmedim.*

Şair, eşinden cömertliği sebebiyle kendisini kınamaktan vazgeçmesini ve deve talebinde bulunan kimselerin isteklerini kolaylaştırmasını istemektedir. Bu doğrultuda, deve almak üzere gelen herkese, hayvanı götürebilmesi için bir yular verilmesini talep etmektedir. Şaire göre develerin elden çıkması, yavruları açısından bir kayıp olarak görülmez. Çünkü bu hayvanlar, elde tutulup biriktirmek için değil; ihtiyaç sahiplerine verilmek, misafirleri ağırlamak ve toplumsal sorumlulukları yerine getirmek gibi meşru ve yerinde amaçlar doğrultusunda harcanmak üzere sahip olunan bir servettir. Bu sebeple malın gerçek değeri, muhafaza edilmesinde değil, doğru yerlerde infak edilmesinde ortaya çıkmaktadır.

Beyitlerin devamında ise karısının, şairin bu düşüncelerini benimsediği ve önceki tutumundan vazgeçerek onu cömertliğe teşvik ettiği görülmektedir. Nitekim Allah'ın rızıkları kul-ları arasında taksim ettiğine yemin eden kadın, develer için gerekli yularların daima hazır bulunduğunu ifade ederek, ihtiyaç sahiplerine bağışta bulunmaktan çekinmemesini istemektedir. Böylece, kendisinden yardım talebinde bulunan hiç kimsenin eli boş çevrilmemesini öğütlemekte ve şaire şu sözlerle hitap etmektedir:

- (1) حَلَفْتُ يَمِينًا يَا ابْنَ قُحْفَانَ بِالَّذِي، *** تَكْفُلُ بِالْأَرْزَاقِ فِي السَّهْلِ وَالْجَبَلِ
(2) تَزَالُ حِبَالٌ مُخَصَّدَةٌ أَغْدَهَا، *** لَهَا مَا مَشَى مِنْهَا عَلَى خُفِّهِ جَمَلٌ
(3) فَأَغْطِ وَلَا تَبْخُلْ لِمَنْ جَاءَ طَالِبًا، *** فَعِنْدِي لَهَا خُطْمٌ وَقَدْ رَاحَتِ الْعِلَلُ¹⁵⁶

1) *Ey İbn Kuhfân! Ovalarda dağlarda yaşayan bütün canlıların rızıkını üstlenen Allah'a yemin ederim ki...*

¹⁵⁶ Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*. 1211.

2) *Develer için hazırlayıp sakladığım yularlar daima hazırdır; ayakları üzerinde yürüyen her deve için bir yular bulunmaktadır.*

3) *Öyleyse isteyen kimseye ver; cimrilik etme! Çünkü onları teslim etmek için gerekli yularlar yanımdadır ve artık buna engel olacak hiçbir mazeret de kalmamıştır.*

Bu beyitler, Câhiliye şiirinde kadının daima malı korumayı önceleyen bir tavır sergilemediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şairin cömertlik anlayışını benimseyen kadın, başlangıçtaki çekincelerini bir kenara bırakarak eşini misafirperverliğe ve infaka teşvik etmekte, hatta bağışlanacak develerin hazırlanması için gerekli araçları bizzat temin edeceğini ifade etmektedir. Böylece şiir, Câhiliye toplumunda eşler arasındaki ekonomik yaklaşımların her zaman çatışma temelinde şekillenmediğini; bazı durumlarda kadının da erkeğin cömertlik anlayışını benimseyerek kabile kültürünün öngördüğü mürüvvet ve sehâ ilkelerini desteklediğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle söz konusu beyitler, önceki örneklerde görülen "malı koruyan kadın" tipinin karşısında, cömertliği teşvik eden ve bu değeri paylaşan kadın tipini yansıtan önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Kadının kocasını harcama konusunda kınamasının sonraki dönemlerde de devam ettiği söylenebilir. Nitekim Amr b. el-Ehtem, (عمرو بن الأهتم المنقري) (ö. 677) cömertliği ve keremi sebebiyle kendisini kınamakta acele eden eşi Ümmü'l-Heysem'den (أم الهيثم) yakınmıştır. Kendisi, asil ve cömert erkeklerin ahlâkıyla donanmış olduğu için cimriliği reddetmekte; ayrıca eşinden, mal harcama konusundaki eleştirilerini bırakmasını istemektedir. Zira erkekler arasındaki itibarının zedelenmesinden endişe etmektedir. Bu sebeple cömertlik, onun için yerine getirilmesi gereken bir hak ve ahlâkî bir yükümlülük hâline gelmiştir. Bu durumu tasvir ederek şöyle demiştir:

- (1) دَرِينِي فَإِنَّ الْبُخْلَ يَا أُمَّ هَيْثِمَ **** لِصَالِحِ أَخْلَاقِ الرِّجَالِ سَرُوقُ
 (2) دَرِينِي وَحَطَيَّ فِي هَوَايَ فَإِنِّي **** عَلَى الْحَسَبِ الرَّأْيِي الرَّفِيعِ شَفِيقُ
 (3) وَإِنِّي كَرِيمٌ ذُو عِيَالٍ تُهْمُنِي **** نَوَائِبُ يُغْشَى رَزْوَاهَا وَحُقُوقُ¹⁵⁷

1) Beni kendi hâlîme bırak, ey Ümmü Heysem! Çünkü cimrilik, erkeklerin güzel ve faziletli ahlâkını çalan bir hırsızdır.

2) Beni kendi yolumda bırak ve bana güven. Çünkü ben, temiz ve yüce soy şerefini korumaya büyük bir titizlik gösteren bir kimseyim.

3) Ben cömert bir kimseyim. Bakmakla yükümlü olduğum bir ailem vardır; onların başına gelebilecek musibetler ve yerine getirilmesi gereken hak ve sorumluluklar beni daima düşündürmektedir.

Bu beyitlerde şair, eşinin kendisini cimriliğe teşvik eden telkinlerini kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre cimrilik, bireyin ahlâkî erdemlerini ortadan kaldıran ve toplumsal itibarını zedeleyen bir kusurdur. Bu nedenle cömertlik, yalnızca mal harcamaya yönelik bir davranış değil; kişinin asil soyunu, mürüvvetini ve şerefini koruyan temel bir ahlâk ilkesidir. Şair, ailesinin geçimini sağlama sorumluluğunun bilincinde olduğunu da özellikle dile getirerek, cömertliğin aile hukukunu ihmal etmek anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Böylece beyitler, Câhiliye Arap toplumunda cömertlik ile aile sorumluluğu arasında bir çelişki kurulmadığını, aksine her ikisinin de erkeğin yerine getirmesi gereken temel görevler arasında görüldüğünü göstermektedir. Bu yönüyle şiir, kadının malı muhafaza etmeyi önceleyen yaklaşımı ile erkeğin şeref, mürüvvet ve toplumsal sorumluluk ekseninde şekillenen cömertlik anlayışı arasındaki değer farklılığını yansıtan dikkat çekici örneklerden biridir.

Yukarıdaki örnekler birlikte değerlendirildiğinde, Câhiliye şiirinde kadının kocasına karşı çoğu zaman kınayıcı, uyarıcı ve ısrarcı bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır. Şiirlerde ka-

¹⁵⁷ Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 125.

dın, aile ekonomisini koruma düşüncesiyle kocasının harcamalarını yakından takip etmekte; malın azaldığını hissettiği anda onu cömertlikten vazgeçirmeye çalışmaktadır. Hatta bazı örneklerde, ailenin ekonomik güvenliğini yeniden sağlamak amacıyla kocasını tehlikeli yolculuklara çıkmaya, ticaret yapmaya veya yeni kazanç yolları aramaya teşvik ettiği görülmektedir. Bu sebeple Câhiliye şiirinde kadının cimriliğini, mala olan bağlılığını ve zaman zaman bu sebeple kocasıyla çatışmasını konu edinen örnekler oldukça sık rastlanmaktadır.

Bu hususa dikkat çeken araştırmacılardan biri olan Ahmed Muhammed el-Hûfî, şairlerin cimriliği çoğunlukla eşlerine nispet ettiklerini, buna karşılık anneleri, kız kardeşleri veya kızları hakkında benzer tasvirlerle yer vermediklerini belirtmektedir. Ona göre bunun temel sebebi, söz konusu tasvirlerin büyük ölçüde şairlerin cömertliklerini ve mürüvvetlerini yüceltmeye hizmet eden edebî bir anlatım unsuru niteliği taşımasıdır. Şair, cömertliği uğruna eşinin kınamasına maruz kalmayı göze alarak kendi faziletini ön plana çıkarmakta; bu sebeple söz konusu eleştirileri eşine isnat etmekte, ancak toplumdaki saygın konumları sebebiyle annesi, kız kardeşi veya kızı gibi yakın akrabalarını bu tasvirlerin dışında bırakmaktadır.¹⁵⁸

Bununla birlikte, şiirlerde kadınların cimriliğine dair çizilen tablonun yalnızca edebî bir kurgu olarak değerlendirilmesi de isabetli görünmemektedir. Zira bu tasvirler, Câhiliye toplumunda kadın ile erkeğin aile ekonomisine ilişkin farklı bakış açılarını da yansıtmaktadır. Erkek için cömertlik, mürüvvetin, şeref ve toplumsal itibarın vazgeçilmez bir göstergesi olarak kabul edilirken; kadın açısından öncelikli olan hu-

¹⁵⁸ Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Hayâtü'l-Arabiyye min şî'ri'l-câhili* (b.y.: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matbe'atuha, ts.), 257-258.

sus, aile servetinin korunması ve hane düzeninin devamlılığının sağlanmasıdır. Evin idaresini üstlenen ve çocukların geçiminden doğrudan sorumlu olan kadın, malın azalmasını aile güvenliğini tehdit eden bir unsur olarak görmekte; bu sebeple kocasının aşırı cömertliğini zaman zaman eleştirmekte ve onu daha ihtiyatlı davranmaya çağırmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye şiirinde kadının cimriliğine dair yer alan tasvirler, yalnızca bireysel bir karakter özelliğini değil, aynı zamanda aile içerisindeki iş bölümü ve ekonomik sorumlulukların tabii bir yansımasını ifade etmektedir. Buna karşılık şairler, bu eleştirileri kendi cömertliklerini ve murûet anlayışlarını yüceltmek için edebî bir vasıtaya dönüştürmüş; eşleriyle aralarında geçen bu diyaloglar aracılığıyla hem toplumsal değerleri hem de aile hayatına ilişkin gerçekçi gözlemlerini şiirlerine yansıtmışlardır. Bu yönüyle söz konusu şiirler, Câhiliye döneminde eşler arasındaki ekonomik anlayış farklılıklarını ve bu farklılığın aile içi ilişkilere yansımalarını göstermesi bakımından önemli sosyolojik veriler sunmaktadır.

Şairlerin cimrilik ve mal sevgisini çoğunlukla eşlere nispet etmeleri, annenin veya diğer aile fertlerinin bu konuda hiç eleştirel bir tavır sergilemediği anlamına gelmemektedir. Nitekim kaynaklarda, annenin de oğlunun cömertliğini eleştirerek onu malını korumaya ve daha ihtiyatlı davranmaya teşvik ettiğini gösteren bazı örnekler yer almaktadır. Ancak bu tür rivayetler, eşin kocasını kınamasını konu edinen şiirlere nispetle oldukça sınırlı sayıdadır. Bunun yanında şairler, annenin oğlunu veya kızın babasını cömertliği sebebiyle eleştirdiğini gösteren bazı örneklerle de yer vermişlerdir. Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden ve el-Esved b. Ya'fur'un (الأسود بن يعفر) (ö. 600) kardeşi olan Hutât b. Ya'fur (حُطَّاطُ بْنُ يَغْفَرُ), annesi Ruhm bnt 'Abbâb, (رهم بنت العباب) kendisini cömertliği sebebiyle kınadığını aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir:

- (1) تَقُولُ ابْنَةُ الْعَبَابِ رُحْمٌ حَرَبْتَنَا **** حُطَّاطُ لَمْ تَتْرُكْ لِنَفْسِكَ مَقْعَدًا
 (2) إِذَا مَا أَفَدْنَا صِرْمَةً بَعْدَ هَجْمَةٍ **** تَكُونُ عَلَيْنَا كَابِنِ أُمِّكَ أَسْوَدًا
 (3) فَقُلْتُ: وَلَمْ أَعْيِ الْجَوَابَ تَبَيَّنِي **** أَكَانَ الْهَزَالُ حُتْفَ زَيْدٍ وَأَرْبَدًا
 (4) أَرَيْنِي جَوَادًا مَاتَ هَزَلًا لَعَلَّنِي **** أَرَى مَا تَرَيْنِ أَوْ بَخِيلًا مُخَلَّدًا
 (5) ذَرِينِي أَكُنْ لِلْمَالِ رَبًّا وَلَمْ يَكُنْ **** إِلَهِي الْمَالُ رَبًّا تَحْمَدِي غَيْهَ غَدَا¹⁵⁹

1) Abbâb'ın kızı (annem) bana şöyle der: 'Ey Hutâyî! Bizi yoksulluğa sürükledin; kendine oturacak bir yer bile bırakmadın.

2) Her ne zaman büyük bir sürünün ardından küçük bir deve sürüsü elde etsek, sen onu da dayın Esved'in yaptığı gibi elden çıkarırsın.

3) Ben de cevap vermekte zorlanmadan şöyle dedim: 'Bana söyle bakalım! Zeyd ile Erbed'i öldüren şey gerçekten yoksulluk ve zayıflık mıydı?

4) Bana, cömertliği yüzünden yoksullaşıp ölen birini göster; yahut cimriliği sayesinde ebedî yaşamış bir kimseyi göster de senin gördüğünü ben de göreyim.

5) Beni kendi hâlime bırak! Mala hükmeden ben olayım; mal bana hükmeden efendi olmasın. O zaman yarın bu davranışımın doğruluğunu takdir edeceksin.

Bu beyitlerde Hutât b. Ya'fur, annesinin cömertliği sebebiyle kendisini kınamasına karşı geliştirdiği savunmayı dile getirmektedir. Anne, oğlunun malını sürekli infak etmesini aile serveti açısından bir tehdit olarak görmekte ve onu fakirliğe sürüklemekle itham etmektedir. Buna karşılık şair, malın insanı ölümden koruyamayacağını ve cimriliğin de kişiye ölümsüzlük kazandırmayacağını vurgulayarak annesinin bu kaygısını reddetmektedir. Özellikle dördüncü beyitte kullan-

¹⁵⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, (Dîvânü'l-hamâse: İhtârahû Ebû Temmâm Habîb b. Evs) (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/342; el-Aynî, *el-Makâsîdû'n-nahviyye fî Şerhi şevâhidi şurûhi'l-El-fiyye*, (el-Meşhûr bi-Şerhi'ş-Şevâhidi'l-Kübrâ), 1/335.

dığı istifham üslubu, cömertliğin insanı helâke sürüklediği yönündeki kanaatin temelsiz olduğunu göstermeye yöneliktir. Son beyitte ise şair, malın insanın emrinde bulunması gerektiğini, insanın ise mala bağımlı hâle gelmemesi gerektiğini ifade ederek Câhiliye Araplarının mürüvvet ve sehâ anlayışını veciz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle beyitler, aile fertlerinin ekonomik kaygıları ile erkeklerin şeref ve cömertlik ekserinde şekillenen değer anlayışı arasındaki gerilimi göstermesi bakımından dikkat çekici örneklerden biridir.

Annenin oğlunu cömertliği sebebiyle kınadığına dair örneklerin yanı sıra, aynı eleştirinin kız tarafından babaya yöneltilildiğini gösteren rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden el-Esved b. Ya'fer (الأسود بن يعفر), (ö. 600) malını kavminin sıkıntılarını gidermek ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek uğruna harcaması sebebiyle kızı Selmâ'nın kendisini sürekli kınadığını dile getirmekte ve bu durumu aşağıdaki beyitlerle tasvir etmektedir:

- (1) وَقَالَتْ لَا أَرَاكَ تُلِيقُ سَيِّئًا **** أَنْهَلَكَ مَا جَمَعْتَ وَتَسْتَفِيدُ
- (2) فَقُلْتُ بِحَسْبِهَا يَسَّرَ وَعَارٌ **** وَمُزْتَجَلٌ إِذَا رَحَلَ الْوُفُودُ
- (3) فَلَوِمِي إِنْ بَدَا لَكَ أَوْ أَفِيقِي **** فَقَبْلَكَ فَاتَنِي وَهُوَ الْحَمِيدُ
- (4) أَبُو الْعُزَّاءِ لَمْ أَكْمُدْ عَلَيْهِ **** وَفَيْسَ فَاتَنِي وَأَخِي يَزِيدُ
- (5) مَضُوا لِسَبِيلِهِمْ وَبَقِيتُ وَخَدِي **** وَقَدْ يُغْنِي رَبَاعَتُهُ الْوَحِيدُ
- (6) فَلَوْلَا الشَّامِتُونَ أَخَذْتُ حَقِّي **** وَإِنْ كَانَتْ بِمَطْلَبِهِ كُودُ¹⁶⁰

1) Kızım bana şöyle dedi: 'Seni hiçbir şeyi elinde tutmaz görüyorum. Toplayıp biriktirdiğin malı tüketiyor, sonra da yeniden kazanmaya çalışıyorsun.

2) Ben de şöyle dedim: 'Malın tabiatında hem kolaylık hem de eksilme vardır; tıpkı kafileler göçüp gittiğinde onların da ardından ayrılıp gitmesi gibi.

¹⁶⁰ el-Esved b. Ya'fer, *Divânu'l-Esved b. Y'afer*, thk. Nûrî, Hamûdî el-Kaysî (Bağdat: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-'Alâm, ts.), 24.

3) İstersen beni kına, istersen de bu düşüncenden vazgeç! Çünkü senden önce de beni (bu yüzden) kınayanlar oldu; fakat övgüye lâyık olan yol yine budur.

4) Ebü'l-Avrâ'nın ölümüne üzüлüp kederlenmedim; Kays ile kardeşim Yezîd de benden önce bu dünyadan ayrıldılar.

5) Onlar kendi yollarına gittiler; ben ise tek başıma kaldım. Bazen insan, yalnız kalsa bile kendi imkânlarıyla yetinmesini bilir.

6) Eğer düşmanlarımın sevinecek olmasından çekinmeseydim, hakkımı alırdım; bu uğurda büyük zorluklarla karşılaşacak olsam bile.

Bu beyitlerde el-Esved b. Ya'fer, kızı Selmâ'nın cömertliği sebebiyle kendisini eleştirmesine karşı verdiği cevabı dile getirmektedir. Kızı, babasının servetini sürekli infak etmesini aile malının azalmasına yol açan bir davranış olarak değerlendirmekte ve onu malını korumaya çağırmaktadır. Buna karşılık şair, malın tabiatı gereği geçici olduğunu, servetin elde tutulmasının insanı ölümden veya zamanın değişiminden koruyamayacağını vurgulamaktadır. Yakınlarının ölümünü örnek göstermesi de bu düşüncesini desteklemektedir. Böylece şair, cömertliği yalnızca bireysel bir ahlâkî erdem olarak değil, dünyanın faniliğini idrak eden bir hayat anlayışının tabîi sonucu olarak sunmaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye Arap toplumunda aile fertlerinin ekonomik güvenliği önceleyen yaklaşımı ile şairlerin mürüvvet, şeref ve cömertlik ekseninde şekillenen değer anlayışı arasındaki farklılığı yansıtan önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki örnekler birlikte değerlendirildiğinde, eşin kocasının cömertliğine yönelik bu olumsuz tutumunun, özellikle Câhiliye toplumunun değerler sistemi içerisinde hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Zira cömertlik, söz konusu toplumda yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda Arap kimliğini ve mürüvvet anlayışını temsil eden temel ahlâkî vasıflar-

dan biri olarak kabul edilmekteydi. Bu sebeple şairler, eşlerinin cömertlik karşısı tutumlarını çoğu zaman öfke, alay ve istihza ile karşılamış; onların eleştiri ve kınamalarını kabullenmek yerine şiirlerinde bunlara sert cevaplar vermeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla bu şiirler, bir taraftan aile içerisindeki ekonomik yaklaşım farklılıklarını yansıtırken, diğer taraftan Câhiliye Arap toplumunda cömertliğin sahip olduğu yüksek toplumsal itibarı ve şairlerin bu değeri savunmadaki kararlılıklarını da açık biçimde ortaya koymaktadır.

2.7.5. Kadının Kocasından Nefret Etmesi

Câhiliye şiirinde evlilik hayatına ilişkin dikkat çeken olumsuz tutumlardan biri de, kadının kocasının yaşlılığı ve fiziksel güçten düşmesi sebebiyle ona karşı sergilediği olumsuz tavrıdır. Şiirlerde kadın, kocasının yaşlanmasıyla birlikte ona karşı ilgi ve saygısını kaybetmekte, kendisini ondan üstün görmeye başlamakta; bunun sonucu olarak da itaatten uzaklaşmakta, zaman zaman sert sözlerle onu incitmekte ve evlilik bağını zedeleyen davranışlar sergilemektedir. Bu durum, erkek açısından yalnızca aile içi bir anlaşmazlık değil, aynı zamanda yaşlılık ve güçsüzlüğün psikolojik yıkımını derinleştiren bir unsur olarak tasvir edilmektedir. Zira şair, bedensel kuvvetini ve gençliğini kaybettiğini fark ederken, eşinin kendisinden uzaklaşmasını ve hatta ayrılığı düşünmesini büyük bir hayal kırıklığı ve pişmanlık sebebi olarak görmektedir. Bu yönüyle Câhiliye şiiri, yaşlılık olgusunun eşler arasındaki ilişkilere yansımaları gerçekçi bir bakış açısıyla ele almakta; özellikle kadının bu süreçte sergilediği tutumları ayrıntılı tasvirlerle ortaya koymaktadır. Nitekim Câhiliye şairlerinden el-Müsekkeb el-Abdî (المُثَقَّب العبدی), (ö. 588) yaşlılığı sebebiyle eşinin kendisine karşı takındığı tavrı aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

- (1) تَهَزَّأَتْ عِرْسِي وَاسْتَنْكَرْتُ **** سَمِيحِي، فَمِیْهَا جَنْفٌ وَازْوِرَارُ
 (2) لَا تُكْثِرِي هُزْءًا، وَلَا تَعْجَبِي **** فَلَيْسَ بِالشَّيْبِ عَلَى الْمَرْءِ عَارُ
 (3) عَمْرُكَ هَلْ تَدْرِينَ أَنَّ الْفَتَى **** بِشَبَابِهِ ثَوْبٌ عَلَيْهِ مُسْتَعَارُ¹⁶¹

1) Eşim benimle alay etti ve saçlarıma düşen akları yadırgadı. Bu tavrında haktan sapma ve benden yüz çevirme vardır.

2) Benimle alay etmeyi çoğaltma ve buna şaşma! Çünkü saçların ağarması, insan için bir ayıp değildir.

3) Hayatın hakkı için söyle; bilir misin ki gencin gençliği, ona bir süreliğine emanet edilmiş bir elbise gibidir.

Bu beyitlerde şair, eşinin yaşlılığı sebebiyle kendisini küçümsemesine ve alaya almasına karşı güçlü bir savunma geliştirmektedir. Eşinin tavrını haksızlık ve vefasızlık olarak nitelendiren şair, saçların ağarmasının insanın değerini eksiltlen bir kusur olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre gençlik, kalıcı bir üstünlük değil; insana belirli bir süre için verilmiş geçici bir nimettir. Bu düşünceyi, gençliği ödünç giyilen bir elbiseye benzeten belîğ bir teşbihle ifade etmektedir. Böylece şair, insanın gerçek değerinin gençlik ve fiziksel güçle değil, ahlâkı, şahsiyeti ve hayat tecrübesiyle ölçülmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılık karşısında sergilenen psikolojik duyarlılığı ve eşler arasındaki ilişkinin zamanla geçirdiği değişimi yansıtan dikkat çekici örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Kadının, kocasının yaşlılığı sebebiyle ona karşı olumsuz bir tutum sergilediğini gösteren örneklerden biri de Câhiliye şairlerinden Cerve b. Zeyd et-Tâî'nin (جَزْوَةُ بُنَى زَيْدِ الطَّائِي) şiirinde yer almaktadır. Şair, yaşlılık dönemine ulaştıktan sonra eşinin

¹⁶¹ el-Müsakkab el-Abdî, *Divânu ş'ir'l-Müsakkab el-Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Seyrafi (b.y.: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971), 224-230; Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâ' il-Kütübî'l-Arabiyye, 1961), 42.

kendisine karşı takındığı küçümseyici ve kırıcı tavrı dile getirmektedir. Ona göre eşi, bu dönemde kendisine destek olup sıkıntılarını hafifletmek yerine, yaşlılığını alay konusu hâline getirmiş, zamanla ondan bıkip uzaklaşmaya başlamıştır. Bu durum şair üzerinde derin bir üzüntü meydana getirmiş; eşinin bu davranışlarına tahammül edememesine rağmen, onun tutumunu değiştirecek herhangi bir imkâna da sahip olamamıştır. Böylece şair, yaşlılığın beraberinde getirdiği fiziksel zayıflığın yanı sıra, eşinin ilgisini ve yakınlığını kaybetmenin doğurduğu psikolojik yalnızlığı da etkileyici bir üslupla tasvir etmektedir. Nitekim eşinin kendisine karşı sergilediği bu tavrı aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir:

(1) وَقَالَتْ: فَذْ كَبِرْتُ، وَقُلْتُ: حَقًّا **** كَبِرْتُ فَكَفَيْتَنِي وَدَعِيَ عَتَابِي

(2) عَتَابُكَ كُلُّ يَوْمٍ لِي عَذَابٌ **** وَمِثْلِي لَا يَقْرُ عَلَى الْعَذَابِ

(3) فَإِنْ لَمْ تَضْبِرِي وَكَرِهْتِ قُرْبِي **** فَذُنُوكِ مَا أَرَدْتُ مِنْ اجْتِنَابِي¹⁶²

1) Eşim bana, 'Artık yaşlandın.' dedi. Ben de, 'Evet, doğru söylüyorsun; yaşlandım. Öyleyse beni kınamaktan vazgeç ve sitemini kes.' diye karşılık verdim.

2) Her gün bana yönelttiğin bu sitem, benim için bir azaptır. Benim gibi bir kimse de böylesine bir azaba katlanamaz.

3) Eğer bana karşı sabredemiyor ve yakınlığımı hoş görmüyorsan, işte istediğin yol önündedir; benden uzak durabilirsin.

Bu beyitlerde Cerve b. Zeyd et-Tâî, yaşlılığı sebebiyle eşinin kendisine yönelttiği sürekli eleştirilerin ve küçümseyici tavırların doğurduğu psikolojik yıkımı dile getirmektedir. Şair, yaşlanmış olduğunu açıkça kabul etmekte ve bunu inkâr etmeye çalışmamaktadır. Ancak yaşlılığın insan iradesi dışında gerçekleşen tabii bir süreç olduğunu hatırlatarak, eşinin bu durumu sürekli gündeme getirip kendisini aşağılamasını haksız ve incitici bulmaktadır. Özellikle ikinci beyitte sitemi "azap" olarak nitelendirmesi, eşinin sözlerinin yalnızca geçici

¹⁶² Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, 69.

bir kırgınlığa değil, derin bir ruhsal ıstıraba sebep olduğunu göstermektedir. Son beyitte ise eşine bir tercih sunarak, kendisiyle yaşamaya tahammül edemiyorsa uzaklaşabileceğini ifade etmektedir. Böylece şair, sevgi ve sadakatin gençlik ve fiziksel güç üzerine değil, vefa ve karşılıklı anlayış üzerine kurulması gerektiğini dolaylı biçimde vurgulamaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılık olgusunun aile hayatına etkilerini ve yaşlanan erkeğin eşi tarafından dışlanması'nın doğurduğu duygusal kırılmayı yansıtan dikkat çekici örneklerden biridir.

Bu bağlamda dikkat çeken örneklerden biri de Ubeyd b. el-Ebras'ın (عبيد بن الأبرص) (ö. 600) eşidir. Söz konusu kadın, duyduğu öfke ve hoşnutsuzluğu boşanma ve ayrılma isteğini açıkça dile getirerek ortaya koymaktadır. Şair ise eşinin bu tavrını yer yer mübalağalı ve karikatürize edilmiş bir anlatımla tasvir etmekte; onun yüzündeki öfke belirtilerini, kaşlarını çatmasını ve sert bakışlarını ayrıntılı biçimde betimleyerek psikolojik durumunu yansıtmaktadır. Aynı zamanda çeşitli yollarla onu yumuşatmaya ve içinde bulunduğu hayat şartlarını kabullenmeye ikna etmeye çalışmaktadır. Buna rağmen kadın, şairin yaşlılık, güçsüzlük, çaresizlik ve malının tükenmesi sebebiyle düştüğü durumu kabullenmeyerek ondan uzaklaşmayı tercih etmiş; çevresindekilerin eleştirisi ve kınamalarına aldırmaksızın ayrılma konusundaki kararlılığını sürdürmüştür. Nitekim şair bu durumu aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

- (1) تِلْكَ عِزِّي غَضَبِي تُرِيدُ زِيَالِي **** أَلَيْسَ تُرِيدُ أَمْ لَدَلَالٍ؟
- (2) إِنْ يَكُنْ طَبْكَ الْفِرَاقِ فَلَا **** أَخْفِلُ أَنْ تَعْطِفِي ضُورَ الْجَمَالِ
- (3) أَوْ يَكُنْ طَبْكَ الدَّلَالِ **** فَلَوْ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ وَاللَّيَالِي الْحَوَالِي
- (4) ذَاكَ إِذْ أَنْتِ كَالْمَهْمَةِ وَإِذْ **** آتِيكِ نَشْوَانُ مُرَحِيٍّ أَذْيَالِي
- (5) فَدَعِي مَطَّ حَاجِبَيْكِ وَعَيْشِي **** مَعَنَا بِالرَّجَاءِ وَالتَّأْمَالِ
- (6) زَعَمْتَ أَنَّي كَبُرْتُ وَأَنِّي **** قُلَّ مَالِي وَضَنَّ عَنِّي الْمَوَالِي

(7) وَصَحَا بِاطْلِي وَأَضْبَحْتُ شَيْخًا **** لَا يُؤَاتِي أَمْثَالَهَا أَمْثَالِي

(8) أَنْ رَأَيْتِي تَغَيَّرَ اللَّوْنُ مِنِّي **** وَعَلَا الشَّيْبُ مَفْرَقِي وَقَدْ أَلِي

(9) فَارْفُضِي الْعَاذِلِينَ وَاقْنِي حَيَاءً **** لَا يَكُونُوا عَلَيْكَ حُطَّ مِثَالِ¹⁶³

1) İşte eşim, öfkelenmiş bir hâlde benden ayrılmak istiyor. Acaba gerçekten ayrılığı mı arzuluyor, yoksa bu sadece nazlanıp gönül mü yaptırmak istiyor?

2) Eğer isteğin gerçekten benden ayrılmaksa, develerin boyunlarını başka yöne çevirip yola koyulmana aldırış etmem.

3) Yok eğer maksadın nazlanmak ve gönül yaptırmaksa, bil ki bu davranış geçmiş zamanlarda ve geride kalan gençlik günlerinde anlamlı olabilirdi.

4) O zamanlar sen vahşi ceylan gibi genç ve güzeldin; ben de neşe ve coşku içinde, eteklerimi salarak sana gelirdim.

5) Artık kaşlarını çatmayı bırak; umut ve güzel beklentiler içinde bizimle yaşamaya devam et.

6) Benim yaşlandığımı, malımın azaldığını ve dostlarımın da benden uzaklaştığını ileri sürüyor.

7) Ayrıca gençlik heveslerimin sona erdiğini ve artık onun gibi kadınlara uygun olmayan yaşlı bir adam hâline geldiğimi söylüyor.

8) Çünkü yüzümün renginin değiştiğini, başımın ortasını ve ense mi ak saçların kapladığını gördü.

9) Öyleyse seni kıskırtanları dinleme; haya ve vakar sahibi ol ki onların sözleri senin davranışlarına yön vermesin.

Bu beyitlerde Ubeyd b. el-Ebras, yaşlılığı sebebiyle eşinin kendisinden uzaklaşmak istemesini ve hatta boşanmayı düşünmesini dile getirmektedir. Kadın, kocasının yaşlandığını, servetinin azaldığını ve toplumsal nüfuzunu kaybettiğini ileri sürerek onunla birlikte yaşamayı istememektedir. Buna karşılık şair, eşinin bu tavrının gerçek bir ayrılık isteğinden mi

¹⁶³ Ubeyd b. el-Ebras, *Divānu Ubeyd b. El-Ebras*, thk. Eşref Ahmed Adra (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Azî, 1994) 96; el-Meczûb, *el-Murşid ilâ Fehmi Eş'ârî'l-'Arab*, 3/380.

yoksa geçici bir kırgınlıktan mı kaynaklandığını sorgulamakta; ardından gençlik yıllarını hatırlatarak aralarındaki eski sevgi ve yakınlığı yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte yaşlılığını inkâr etmemekte, saçlarının ağardığını ve fiziksel görünümünün değiştiğini kabul etmektedir. Ancak bütün bunların evlilik bağına sona erdirmeyi gerektirecek sebepler olmadığını savunmakta; eşinden, çevresindeki kimselerin etkisinde kalmamasını, vakarını korumasını ve kendisiyle yaşamaya devam etmesini istemektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılık olgusunun aile hayatına etkisini ve eşler arasındaki ilişkinin zamanla geçirdiği dönüşümü psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla yansıtan dikkat çekici örneklerden biridir.

Bazı araştırmacılar, Câhiliye şiirinde yaşlılık olgusunun, şairlerin bizzat yaşadıkları tecrübelerin samimi ve gerçekçi bir yansıması olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre şairler, yaşlılık döneminde karşılaştıkları güçlükleri ve psikolojik bunalmaları tasvir ederken büyük ölçüde nesnel bir anlatım benimsemiş; yaşadıkları acı ve sıkıntıları gerçeğe oldukça yakın bir bakış açısıyla dile getirmişlerdir. Bununla birlikte, kimi zaman içinde bulundukları durumun etkisiyle hayal dünyasına yönelerek fiilen gerçekleştirme imkânı bulamadıkları arzu ve özlemlerini şiirlerinde hayalî sahneler hâlinde canlandırmışlardır. Ancak bu hayal unsurları, bütününü gerçeklikten kopuk olmayıp, aksine şairlerin yaşanmış tecrübelerinden beslenen ve onları edebî bir üslupla yeniden şekillendiren tasvirler niteliğindedir.¹⁶⁴ Bu yönüyle Câhiliye şiirindeki yaşlılık teması, hem tarihî ve toplumsal gerçekliği yansıtan hem de şairlerin iç dünyasını ortaya koyan önemli bir edebî malzeme olarak değerlendirilebilir.

¹⁶⁴ Hüsnî Abdulcelil Yusuf, *el-İnsânu ve'z-zamn fi'si'ri'l-caâhilî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahda, ts.), 4.

İleri yaşlara ulaşan bir erkeğin, hayatının bu döneminde kendisine anlayış gösterecek, destek olacak ve şefkatle yaklaşacak bir eşe her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu sebeple, böylesi bir dönemde bulunan kimsenin gençlik yıllarında olduğu gibi kendi faziletlerini ve kahramanlıklarını övünçle sıralaması beklenmez. Zira yaşlılık, insanı zamanla fiziksel güçten, toplumsal etkinlikten ve ekonomik imkânlardan mahrum bırakan bir süreçtir. Bu durum ise onu yalnızlık duygusuyla baş başa bırakmakta; hatta uzun bir ömrün ardından en yakınındaki kimselerin dahi kendisinden uzaklaşmasına ve onu terk etmeyi düşünmesine zemin hazırlayabilmektedir. Bu psikolojik ve sosyal tablo, Câhiliye şairlerinden Ka'b b. Zühayr'in (كعب بن زهير) (ö. 24/645) şiirinde de açık biçimde görülmektedir. Şair, eşinin kendi yaşlılığını gerekçe göstererek kendisini sürekli kınadığını ve sert sözlerle incittiğini dile getirmektedir. Ona göre eşi, yüzünün renginin değiştiğini, saçlarının ayırın yerini ve ense kısmını akların kapladığını görünce, kendisi de yaşlanmış olmasına rağmen onu küçümsemeye ve azarlamaya başlamıştır. Üstelik bu tavır, geçici bir kırgınlıkla sınırlı kalmamış; yaşlılığın ve güçsüzlüğün şairi kuşattığı dönemde de aynı sertlik ve acımasızlıkla devam etmiştir. Şair, eşinin kendisine karşı sergilediği bu tutumu aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

(1) أَلَا بَكَرْتُ عِرْسِي تَلُومُ وَتَعْدِلُ، **** وَغَيْرَ الَّذِي قَالَتْ أَعْفُ وَأَجْمَلُ

(2) وَلَمَّا رَأْتُ رَأْسِي تَبَدَّلَ لَوْنُهُ، **** بَيَاضًا عَنِ اللَّوْنِ الَّذِي كَانَ أَوَّلُ

(3) أَرْنَتِ مِنَ الشَّيْبِ الْعَجِيبِ الَّذِي رَأْتُ، **** وَهَلْ أَنْتِ مِنِّي وَبِبِ غَيْرِكَ أَمْثَلُ

(4) كَلَانًا عَلَتْهُ كِبَرَةٌ فَكَأَنَّمَا، **** رَمَتْهُ سِهَامٌ فِي الْمَفَارِقِ نَصَلُ

(5) وَقَدْ أَشْهَدُ الْكَأْسَ الرَّوِّيَّةَ لَاهِيَا **** أَعْلُ قُبَيْلَ الصُّبْحِ مِنْهَا وَأَنْهَلُ¹⁶⁵

1) Dikkat edin! Eşim erkenden kalkıp beni kınamaya ve azarlamaya başladı. Oysa benim benimsediğim yol, onun söylediklerinden daha iffetli ve daha güzeldir.

2) Başımın eski rengini kaybedip aklarla kaplandığını görünce, bana karşı tavrı değişti.

3) Gördüğü bu şaşırtıcı ak saçlardan dolayı şaşkınlıkla mırıldandı. Peki söyle, ey kadın! Sen başkalarından daha mı farklısın; yaşlılıktan kurtulabilecek misin?

4) Gerçekte yaşlılık ikimizi de kuşatmıştır; sanki ayrım yerlerimize sivri uçlu oklar saplanmış da saçlarımızı ağartmıştır.

5) Oysa ben bir zamanlar, neşe içinde dolu kadehlerin başında bulunur; sabah yaklaşıncaya kadar onlardan tekrar tekrar içer, kana kana içki içerdim.

Bu beyitlerde Ka'b b. Zühayr, yaşlılığı sebebiyle eşinin kendisini sürekli kınamasını ve küçümsemesini dile getirmektedir. Eşi, şairin saçlarının ağardığını ve yaşlılığın belirgin izlerinin ortaya çıktığını görünce ona karşı tavrını değiştirmiş, onu azarlamaya başlamıştır. Buna karşılık şair, yaşlılığın yalnızca kendisine mahsus olmadığını, eşinin de aynı tabîi sürecin içinde bulunduğunu hatırlatarak onun bu tavrını eleştirmektedir. Dördüncü beyitte yaşlılığı, insanın başına isabet eden okların saçları ağartmasına benzetmesi, zamanın insan üzerindeki etkisini güçlü bir teşbihle ifade etmektedir. Son beyitte ise gençlik yıllarındaki canlılığını ve hayat dolu günlerini hatırlayarak geçmiş ile içinde bulunduğu yaşlılık dönemi arasında duygusal bir karşılaştırma yapmaktadır. Böylece şair, yaşlılığın insan hayatının kaçınılmaz bir gerçeği olduğunu vurgularken, eşinin bu tabîi

¹⁶⁵ Kab b. Zühayr, *Divânü Kab b. Zühayr*, thk. Ali Fâ'ûr (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 68; Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh es-Sûlî, *el-Evrâk: Kısmu ahhârî'ş-şu 'arâ'*, (Kahire: Şirketü Emel, 142512005), 3/24.

süreci bir kusur gibi görmesini haksız ve insafsız bir tutum olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılığın eşler arasındaki ilişkilere yansımaları ve bu durumun erkek üzerinde meydana getirdiği psikolojik kırılmayı ortaya koyan önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Aynı tema, Cahiliye şairi Ğuvayye b. Sulmâ b. Rebî‘a ed-Dabbî'nin (غُوَيْيَّةُ بْنُ سُلَيْمٍ بْنِ رَبِيعَةَ الضَّبِّيِّ) şiirinde de karşımıza çıkmaktadır. Şair, yaşının ilerlemesiyle birlikte yaşlılığın belirgin izlerinin bedeninde görülmeye başladığını, sırtının büküldüğünü ve bu sebeple eşi Ümâme'nin (أُمَامَةُ) kendisini küçümseyerek alaya aldığını ifade etmektedir. Buna karşılık şair, eşinden bu alaycı ve küçümseyici tavrını terk etmesini istemekte; yaşlılığın insan hayatının tabîî bir safhası olduğunu, dolayısıyla ne hayret edilecek ne de alay konusu yapılacak bir durum teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Böylece şair, yaşlılığı bir eksiklik olarak gören anlayışı reddederken, eşinin bu tutumunu da insaf ve gerçeklikten uzak bir davranış olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu düşüncesini aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

(1) هَزَيْتَ أُمَامَةَ أَنْ رَأَتْ هَرَمِي **** وَأَنْ إِنْحَنِ لَتَقَادُمِي ظَهْرِي

(2) مِنْ بَعْدِ مَا عَهَدْتَ فَأَذْلَفَنِي **** يَوْمَ يَمُرُّ وَلَيْلَةٌ تَسْرِي

(3) حَتَّى كَأَنِّي حَابِلٌ قَنَصًا **** وَالْمَرْءُ بَعْدَ تَمَامِهِ يَحْرِي

(4) لَا تَهْزَيْ مَنِي أُمَامَ فَمَا **** فِي ذَاكَ مِنْ عَجَبٍ وَلَا سَحَرٍ

(5) أَوْلَمْ تَرَي لُقْمَانَ أَهْلَكَهُ مَا **** أَفْتَاتَ مِنْ سَنَةٍ وَمِنْ شَهْرِ¹⁶⁶

1) Ümâme, yaşlılığımı ve ilerleyen yaşıma sebebiyle sırtımın büküldüğünü görünce benimle alay etti.

¹⁶⁶ Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd el-Buhturî, *el-Hamâse*, thk. Muhammed İbrâhîm Huvver ve Ahmed Muhammed 'Ubeyd (Ebû Zabî: Hey'etü Ebî Zabî li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1428/2007), 401.

2) *Oysa beni eskiden tanıdığı hâlimden sonra, peş peşe geçen günler ve akıp giden geceler bugünkü duruma getirdi.*

3) *Öyle bir hâle geldim ki, sanki av peşinde dolaşan yaşlı bir avcı gibiyim. Zaten insan, olgunluğunun zirvesine ulaştıktan sonra yavaş yavaş güçten düşmeye başlar.*

4) *Ey Ümâme! Benimle alay etme. Çünkü bunda ne şaşılacak bir durum vardır ne de alay edilecek bir taraf.*

5) *Lokmân'ın bile yıllar ve aylar boyunca yaşayıp sonunda ölüme yenik düştüğünü görmedin mi?*

Bu beyitlerde Selmâ b. Rebî'a el-Fazmî, ilerleyen yaşının bedeni üzerinde bıraktığı izler sebebiyle eşi Ümâme'nin kendisiyle alay etmesini konu edinmektedir. Şair, sırtının bükülmesi ve yaşlılığın belirginleşmesinin kendi tercihi olmadığını; bunun yalnızca zamanın insan üzerindeki kaçınılmaz etkisinin bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple eşinin kendisini küçümsemesini ve yaşlılığını alay konusu hâline getirmesini haksız bulmakta; yaşlılığın hayret edilecek veya küçümsenecek bir durum değil, her insanın mutlaka karşılaşacağı tabîî bir hayat evresi olduğunu dile getirmektedir. Son beyitte ise uzun ömrüyle tanınan Lokmân'ı örnek göstererek, en uzun yaşayan insanların bile zamana yenik düştüklerini hatırlatmakta; böylece yaşlılığın ve ölümün insanlığın ortak kaderi olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılık olgusunun bireysel bir eksiklik olarak değil, hayatın değişmez bir gerçeği olarak algılanması gerektiğini savunan dikkat çekici örneklerden biri niteliğindedir.

Câhiliye şiirinde yer alan çok sayıdaki örnek, erkeğin yaşlılık dönemine girmesiyle birlikte eşinin ona karşı sergilediği olumsuz tutumu açık biçimde yansıtmaktadır. Zira yaşın ilerlemesiyle birlikte erkeğin saçlarına ak düşmekte, fiziksel görünümü değişmekte ve bedensel kuvvetinde be-

lirgin bir zayıflama meydana gelmektedir. Şairler, bu değişimleri yalnızca biyolojik bir dönüşüm olarak değil, aynı zamanda aile içi ilişkileri etkileyen önemli bir unsur olarak ele almaktadır. Nitekim birçok şiirde eş, kocasının yaşlılığını küçümsemekte, onu sürekli kınamakta, alaya almakta ve zamanla ondan uzaklaşma eğilimi göstermektedir. Böyle bir süreçte erkek, bir taraftan yaşlılığın beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal güçlüklerle mücadele ederken, diğer taraftan en yakınındaki kişinin desteğinden de mahrum kalmaktadır. Oysa hayatının bu evresinde onun en fazla ihtiyaç duyduğu şey; kendisine anlayış gösteren, güçsüzlüğünü paylaşan, yalnızlık duygusunu hafifleten ve ömrünün sonuna kadar sadakatini koruyan bir eşin varlığıdır. Ancak Câhiliye şiirinde yer alan bazı örnekler, bu beklentinin her zaman karşılık bulmadığını; aksine yaşlılığın, kimi zaman eşler arasındaki sevgi, bağlılık ve dayanışmayı zayıflatan bir unsur olarak tasvir edildiğini göstermektedir. Bu yönüyle söz konusu şiirler, yaşlılığın yalnızca bireysel bir biyolojik süreç değil, aynı zamanda aile ilişkilerini ve eşler arasındaki duygusal bağları etkileyen önemli bir toplumsal olgu olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

2.7.6. Kadının Kocasına Karşı Nüşûzu

Arap Câhiliye şiirinde eşe nispet edilen olumsuz davranışlardan biri de, kadının kocasına karşı nüşûz göstermesi, ona karşı sesini yükseltmesi ve bilinçli bir şekilde ondan yüz çevirmesidir. Şiirlerde kadın, bazen haklı bir gerekçeye dayanarak, bazen de herhangi bir sebep bulunmaksızın kocasına itaat etmeyi reddetmekte; bu tavrını ise ona karşı beslediği hoşnutsuzluğun ve nefretin açık bir göstergesi olarak ortaya koymaktadır. Bu durum, yalnızca eşler arasındaki ilişkinin zedelen-

mesine yol açmamakta, aynı zamanda kadının aile içerisindeki konumuna ve ahlâkî tutumuna dair olumsuz bir izlenim de oluşturmaktadır.

Bu bağlamda Câhiliye şairlerinden Âmir b. et-Tufeyl (عامر بن الطفيل) (ö. 11/632), herhangi bir kusuru bulunmadığı hâlde eşinin sürekli kendisini kınadığını ve sergilediği nüşüz sebebiyle ondan yüz çevirdiğini ifade etmektedir. Şair, eşinin bu beklenmedik tavrını hayretle karşılamakta; onu yumuşatmaya ve ikna etmeye çalışmasına rağmen, kadının kendisini terk etmekle tehdit etmeye ve ondan uzak durmaya devam ettiğini dile getirmektedir. Nitekim şair, bu durumu aşağıdaki beyitlerle tasvir etmektedir. Bu bağlamda şair şu sözleri dile getirmektedir:

(1) وَجِدْنَا كِرَاماً لَا يَحُولُ صَنِيفُنَا **** إِذَا جَفَّ فَوْقَ الْمَنْزِلَاتِ جَلِيدُهَا

(2) وَقَدْ أَصْبَحْتُ عَزْسِي الْغَدَاةَ تَلُومُنِي **** عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ هَجَزُهَا وَضُدُّوْهَا

(3) فَإِنِّي إِذَا مَا قُلْتُ قَوْلِي فَأَنْقَضَى **** أَتْنِي بِأُخْرَى خُطَّةً لَا أُرِيدُهَا

(4) فَلَا خَيْرَ فِي وَدِّ إِذَا رَتْ حَبْلُهُ **** وَخَيْرَ حَبَالِ الْوَاصِلِينَ جَدِيدُهَا¹⁶⁷

1) Biz, misafiri geri çevirmeyen cömert bir kavim olarak yetiştirildik. Yurdumuz kuraklık ve kıtlık sebebiyle çoraklaşsa bile misafirimiz kapımızdan eli boş dönmez.

2) Bu sabah eşim, hiçbir suçum olmadığı hâlde beni kınamaya başladı; bana karşı yüz çevirmesi ve benden uzak durması da bunun bir göstergesidir.

3) Ben sözümü söyleyip konu kapanmış zannettiğimde, o istemediğim yeni bir mesele ve yeni bir tartışma çıkararak tekrar karşıma gelir.

4) Bağları yıpranmış bir sevginin artık hayrı yoktur. İnsanları birbirine bağlayan bağların en hayırlısı ise daima sağlam ve taze kalandır.

¹⁶⁷ Amir b. et-Tufeyl, *Divânü 'Âmir b. et-Tufeyl*, riv: Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1399/1979), 47.

Şunu belirtmek gerekir ki evlilik hayatı zaman zaman çeşitli aksaklıklar ve çatışmalarla karşı karşıya kalabilmekte, eşler arasındaki ilişkinin zedelenmesi ise giderek derinleşen bir çözülmeye ve nihayetinde bir çöküşe yol açabilmektedir. Özellikle eşlerden birinin diğerinden uzaklaşması ve ondan yüz çevirmesi, aile yapısı üzerinde önemli ölçüde olumsuz etkiler doğurmaktadır; bu durum yalnızca eşler arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda erkeğin ve çocukların yaşamını da doğrudan etkilemektedir. Böyle bir uzaklaşma ve yüz çevirme tavrı karşısında kadın, çoğu zaman kocasından ayrılma talebinde bulunmakta ve nihayetinde boşanma yoluna başvurmaktadır.

Eski Câhiliye şairlerinden Amr b. Kumey'e b. Zürayh (عمرو بن قميئة بن ذريح) (ö. 540) bu hususa ilişkin olarak şöyle demektedir:

- (1) أَرَى جَارَتِي خَفَّتْ وَخَفَّ نَصِيحُهَا**** وَحُبُّ بِهَا لَوْلَا النَّوَى وَطُمُوحُهَا
- (2) فَبَيْنِي عَلَى نَجْمٍ شَخِيسٍ نُحُوسُهُ**** وَأَشْأَمُ طَيْرِ الزَّاجِرِينَ سَنِيحُهَا
- (3) فَإِنْ تَشْغَبِي فَالْشَّعْبُ مِنِّي سَجِيَّةٌ**** إِذَا شِيمَتِي لَمْ يُوْتَ مِنْهَا سَجِيحُهَا
- (4) أَقَارِضُ أَقْوَامًا فَأَوْفِي قُرُوضَهُمْ*** وَعَفَّ إِذَا أَرَدَى الثُّمُوسَ شَجِيحُهَا
- (5) عَلَى أَنَّ قَوْمِي أَشَقُّدُونِي فَأَصْبَحْتُ**** دِيَارِي بِأَرْضِ غَيْرِ دَانٍ بُنُوْحُهَا
- (6) تَنَقَّدُ مِنْهُمْ نَافِذَاتُ فَسُؤْنِي**** وَأَضْمَرُ أَضْغَانًا عَلَيَّ كُشُوحُهَا
- (7) فَفَلْتُ فِرَاقُ الدَّارِ أَجْمَلُ بَيْنَنَا**** وَقَدْ يَنْتَبِي عَنْ دَارِ سَوْءٍ نَزِيحُهَا¹⁶⁸

1) Eşimin bana karşı sevgisinin azaldığını, öğüt ve ilgisinin de yayıldığını görüyorum. Ayrılık arzusu ve uzaklaşma isteği olmasaydı, onu sevmeye devam ederdim.

¹⁶⁸ Amr b. Kumey'e, *Divânü Amr b. Kumey'e*, thk. Halil İbrâhim el-Atıyye (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 31-32; Ali b. Süleyman b. el-Fadl, *el-İhtiyâreyn*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Fikri' l-Muâsır; 1420/1999), 440.

2) Eğer ayrılacaksan, uğursuzluğu açıkça belli olan bir zamanda ayrıl; hatta falcıların en uğursuz saydığı kuşun uçuşu sırasında bile.

3) Eğer bana karşı sertlik ve huysuzluk göstereceksen, bil ki ben de gerektiğinde aynı şekilde karşılık verebilirim. Çünkü tabiatım, yumuşaklığın fayda vermediği yerde kararlılık göstermektir.

4) İnsanlarla iyi ilişkiler kurar, onlara karşı görevlerimi eksiksiz yerine getiririm. Başkalarını cimrilik helâke sürüklese bile ben iffet ve cömertliğimi korurum.

5) Üstelik kavmim beni yurdumdan uzaklaştırdı; böylece yurdum, sesimin artık ulaşamayacağı uzak diyarlarda kaldı.

6) Onlardan bana ulaşan bazı sözler beni incitti; göğüslerinde bana karşı gizledikleri kin ve düşmanlığı da fark ettim.

7) Bunun üzerine, 'Bu diyardan ayrılmak bizim için daha hayırlıdır.' dedim. Zira insan, kötülükle dolu bir yurdu terk ederek ondan uzaklaşabilir.

Bu beyitlerde Amr b. Kamîe, eşinin kendisine karşı sergilediği ilgisizlik ve uzaklaşma tavrını, kabilesiyle yaşadığı anlaşmazlıklarla birlikte ele almaktadır. Şair, eşinin sevgi ve bağlılığının zamanla zayıfladığını, nasihat ve desteğini esirgediğini ifade etmekte; bunun temelinde ise ayrılık düşüncesinin bulunduğunu hissettirmektedir. Buna rağmen kendi şahsiyetini, vefa duygusunu ve ahlâkî ilkelerini koruduğunu vurgulamakta; insanlarla ilişkilerinde güvenilir, cömert ve iffetli bir kimse olduğunu belirtmektedir. Beyitlerin son kısmında ise yalnızca eşinden değil, kavminden de beklediği desteği göremediğini dile getirerek, hem aile çevresinden hem de toplumsal çevresinden dışlanmış olmanın meydana getirdiği yalnızlık duygusunu yansıtmaktadır. Son beyitte, kötü bir çevrede kalmak yerine orayı terk etmenin daha doğru olacağını ifade etmesi, yalnızca fizikî bir göçü değil, kendisine değer vermeyen insanlardan uzaklaşmayı da sembolik olarak dile getirmektedir. Bu yönüyle be-

yitler, Câhiliye şiirinde eşin nüşûzu ile toplumsal dışlanmışlık duygusunun iç içe işlendiği dikkat çekici örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Şair, bir kez daha eşi Süleymâ'yı (سليمة) anmaktadır. Ancak bu defa, onun ayrılışının kendi ruhunda bıraktığı derin izleri ve kalbini kuşatan acıları dile getirmektedir. Bu durum, eşinin boşanıp kendisinden ayrıldıktan sonra evi terk etmesinin şair üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim şair şöyle demektedir:

- (1) يَا ابْنَةَ الْخَيْرِ إِنَّمَا نَحْنُ رَهَنٌ **** لِّصُرُوفِ الْأَيَّامِ بَعْدَ اللَّيَالِي
 (2) جَلَّحَ الدَّهْرُ وَانْتَحَى لِي، وَقَدَّمَ **** كَانَ يُنْجِي الْقَوَى عَلَى أَمْثَالِي
 (3) أَفْضَدْتَنِي سَهَامُهُ إِذْ رَأَيْتَنِي **** وَتَوَلَّى عَنْهُ سُلَيْمَى نَبَالِي
 (4) لَا عَجِيبَ فِيمَا رَأَيْتَ، وَلَكِنْ **** عَجِبْتُ مِنْ تَفَرُّطِ الْأَجَالِ¹⁶⁹

1) Ey asil soylu kadın! Bizler, gece ile gündüzün peş peşe akışı içinde zamanın türlü değişimlerine mahkûm kimseleriz.

2) Zaman bana sert yüzünü gösterdi ve beni hedef aldı. Esasen o, öteden beri benim gibilerin güç ve kuvvetini tüketegelmiştir.

3) Zamanın okları beni tam isabet vurdu. Süleymâ da beni bu hâlde görünce benden yüz çevirip uzaklaştı.

4) Senin gördüğün durumda şaşılacak bir şey yoktur. Asıl hayret edilmesi gereken, ömrün böylesine hızla tükenip gitmesidir.

Bu beyitlerde şair, yaşlılığı yalnızca kendi şahsî kaderi olarak değil, bütün insanların kaçınılmaz biçimde maruz kaldığı evrensel bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Eşi Süleymâ'ya hitap ederek insanın zamanın hükmünden kaçamayacağını, yılların akışıyla birlikte güç ve kuvvetini kaybetmesinin tabii bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Şair, yaşlılığı "zamanın okları" mecazıyla tasvir ederek, ömrün ilerleyişinin insan üzerinde bıraktığı yıpratıcı etkiyi güçlü

¹⁶⁹ Amr b. Kume'y'e, *Divânu Amr b. Kume'y'e*, 45.

bir edebî dille ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, eşi Süleymâ'nın kendisini bu hâlde görünce ondan yüz çevirmesini büyük bir kırgınlıkla dile getirmekte; onun ayrılışını yaşlılığın getirdiği fiziksel değişimlerden daha ağır bir acı olarak hissetmektedir. Son beyitte ise yaşlılığın değil, insan ömrünün hızla tükenmesinin asıl şaşılacak husus olduğunu vurgulayarak, eşinin kendisini kınamak yerine hayatın bu değişmez gerçeğini idrak etmesi gerektiğini ima etmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde yaşlılık, zaman, ayrılık ve eşin vefasızlığı temalarının iç içe işlendiği dikkat çekici örneklerden birini teşkil etmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Câhiliye şiirinde, eşin kocasına karşı sergilediği nüşûz ve sürekli rahatsızlık veren davranışlar, erkeğin psikolojik dünyasında derin izler bırakmaktadır. Sürekli kınanmak, küçümsenmek ve eşi tarafından reddedilmek, şairi zamanla karamsarlığa ve ruhsal bunalıma sürüklemektedir. Bununla birlikte bazı şairler, evlilik bağının sevgi, saygı ve vefa temellerini tamamen kaybettiğini düşündüklerinde, eşlerini boşamak hususunda herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Onlara göre, sevgi ve bağlılığın ortadan kalktığı bir evliliği sürdürmek yerine ayrılığı tercih etmek daha isabetli bir davranıştır. Bu sebeple bazı şiirlerde, eşin sergilediği nüşûz ve yüz çevirme tavrı karşısında boşanma, kaçınılmaz bir çözüm olarak tasvir edilmektedir. Hatta kimi şairler, eşlerini boşadıkları geceyi düğün gecesinden daha sevinç verici bir gece olarak nitelendirecek kadar bu ayrılığı bir kurtuluş vesilesi şeklinde değerlendirmişlerdir. Nitekim Araplardan Ebû Mûsâ denen bir adam, eşini boşadığı sırada dile getirdiği şu sözler bu anlayışı açıkça yansıtmaktadır:

- (1) تَجْهَزي لِلطَّلَاقِ وَارْتَحِلِي **** قَدْ أَدَاءَ الْمُجَانِبِ الشَّرِيسِ
 (2) مَا أَنْتِ بِالْحَتَّةِ الْوَلُودِ **** وَلَا عِنْدَكَ نَفْعٌ يُرْجَى لِمُلْتَمِسِ
 (3) لِلْيَلْتِي حِينَ بَتَ طَالِقَةً **** أَلَذَّ عِنْدِي مِنْ لَيْلَةِ الْغُرْسِ
 (4) بَتْ لَدَيْهَا بِشَرِّ مَنَزِلَةٍ **** لَا أَنَا فِي لَذَّةٍ وَلَا أَنَسٌ¹⁷⁰

1) Boşanmaya hazırlan ve çekip git. Çünkü huysuzluk eden, yüz çeviren ve geçimsizlik gösteren kimse için en uygun çözüm budur.

2) Sen ne şefkatli ve doğurgan bir kadınsın ne de senden bir fayda uman kimseye sağlayacağın bir yarar vardır.

3) Seni boşadığım gece, benim nazarımda düğün gecesinden çok daha sevinçli ve daha tatlıdır.

4) Onun yanında en kötü durumda geceler geçirdim; ne huzur bulabildim ne de herhangi bir mutluluk ve ünsiyet hissedebildim.

Bu beyitlerde Ebû Mûsâ, eşiyle yaşadığı evlilik hayatının artık sürdürülemez bir noktaya ulaştığını ifade etmektedir. Şair, eşinin sürekli sergilediği nüşûz, geçimsizlik ve sert tavırlar sebebiyle boşanmayı kaçınılmaz bir çözüm olarak görmekte; bu sebeple ona doğrudan boşanmaya hazırlanmasını ve evden ayrılmasını söylemektedir. Eşinin kendisine ne sevgi ve şefkat gösterdiğini ne de aile hayatına herhangi bir katkı sağladığını dile getiren şair, evlilik bağının temel unsurlarının tamamen ortadan kalktığını vurgulamaktadır. Bu sebeple üçüncü beyitte, boşandığı geceyi düğün gecesinden daha mutlu ve huzur verici bir gece olarak nitelendirerek, evlilik boyunca yaşadığı sıkıntının büyüklüğünü mübalağalı bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Son beyitte ise eşiyle geçirdiği günlerin kendisine ne huzur ne de mutluluk verdiğini belirterek, boşanmayı psikolojik bir kurtuluş ve ruhsal bir rahatlama olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şii-

¹⁷⁰ Şemsuddin Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kız Oğlu b. Abdillâh Sıbtu İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dimaşk: Dâri'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 7/269.

rinde nüşûzun ve geçimsizliğin evlilik kurumunu sona erdiren başlıca sebepler arasında görüldüğünü ve boşanmanın kimi zaman şair tarafından yeniden huzura kavuşmanın bir vesilesi olarak algılandığını göstermektedir.

Câhiliye şiirinde nüşûz olgusuna ilişkin dikkat çeken örneklerden biri de, şairlerin bu tür bir eşle birlikte yaşamayı büyük bir sıkıntı ve imtihan olarak görmeleridir. Bu sebeple bazı şairler, nüşûz gösteren eşlerinin şerrinden korunmak için Allah'a sığınmakta ve O'ndan yardım talep etmektedir. Nitekim bedevi ve Beni Küleyb'in komşusu olan el-Avvâm b. Ka'b el-Müzenî (العوام بن كعب المزني), kendisine karşı sürekli nüşûz sergileyen eşi Ümmü Kâmil ile evlilik hayatını sürdürmenin artık mümkün olmadığını düşünmüş ve sonunda onu boşamıştır. Şairin ifadelerinden anlaşıldığına göre, eşinin serkeşliği ve geçimsizliği karşısında başvurabileceği en etkili yol, onu boşamakla tehdit etmek olmuştur. Ancak bu da beklenen sonucu vermemiş; bunun üzerine yakın çevresinden bir kimse, ev içerisindeki huzursuzluğu gidermek amacıyla ikinci bir kadınla evlenmesini ve böylece ilk eşine bir kuma getirmesini tavsiye etmiştir. Şair ise eşinin sergilediği nüşûzun ve çevresinden aldığı bu tavsiyenin kendisinde uyandırdığı duyguları aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir:

(1) أَيْ رَبِّ اسْتَجِزْكَ مِنْ أُمِّ كَامِلٍ **** بِمَا عَدَرْتُ وَاللَّهِ أَنْجَحُ طَالِبٍ

(2) يَقُولُ خَلِيلٌ: أَوْ ثَبَّاسُ ضُرَّةٌ **** تُرِيهَا نَهَارًا طَامِسَاتِ الْكَوَاكِبِ

(3) رَأَيْتُكَ لَمَّا أَنْ بَدَتْ مِنْكَ صَفْحَةٌ **** مِنَ الْأَمْرِ لَا يَرْعَيْنَ وَضَلَّ لِغَائِبٍ¹⁷¹

1) Ey Rabbim! Ümmü Kâmil'in bana yaptığı vefasızlıktan dolayı sana sığınıyorum. Başarıya ulaştıran ve kendisine yönelenlerin dileklerini en iyi gerçekleştiren yalnızca Allah'tır.

¹⁷¹ Merzubânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 301.

2) *Bir dostum bana, 'Ona bir kuma getirsen olmaz mı? Böylece gündüz vakti bile yıldızları görür gibi olur (büyük bir sıkıntı ve kıskançlık yaşar).'*' dedi.

3) *Senin bu tavrını açıkça gördüğümde anladım ki, artık sen ayrılmış bir kimseyle arandaki sevgi ve bağlılığı korumaya hiç önem vermiyorsun.*

Bu beyitlerde el-Avvâm b. Ka'b el-Müzenî, eşinin kendisine karşı sergilediği nüşûz ve vefasızlık sebebiyle içine düştüğü psikolojik bunalımı dile getirmektedir. Şair, ilk beyitte eşinin davranışlarını bir gadr (غدر), yani vefasızlık ve sadakatsizlik olarak nitelendirmekte; bu durum karşısında çareyi yalnızca Allah'a sığınmakta bulmaktadır. İkinci beyitte ise yakın çevresinden bir dostunun, ev içerisindeki huzursuzluğu sona erdirmek amacıyla ikinci bir kadınla evlenmesini tavsiye ettiğini aktarmaktadır. Bu tavsiye, Câhiliye toplumunda nüşûz gösteren eş karşısında başvuru sosyal çözüm yollarından birine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Son beyitte ise şair, eşinin artık evlilik bağıni sürdürmeye değer vermediğini ve kendisine karşı duyduğu sevgi ile bağlılığı tamamen kaybettiğini ifade etmektedir. Böylece beyitler, Câhiliye şiirinde nüşûzun yalnızca aile içi bir anlaşmazlık olarak değil, eşler arasındaki güven ve sadakatin tamamen ortadan kalkmasına yol açan ciddi bir kırılma olarak algılandığını göstermektedir. Şairin Allah'a sığınması ise, bu psikolojik çıkmaz karşısında insanın ilâhî yardıma duyduğu ihtiyacı yansıtan önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Kadının sergilediği kocadan uzaklaşma ve nüşûz tablosu, Câhiliye şairlerinden el-Cümeih'in (الجميح) (ö. 571) eşinin tutumunda daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Şair, eşinin kendisine karşı giderek artan ilgisizliğini, yüz çevirini ve duygusal uzaklığını dikkat çekici bir üslupla tasvir etmektedir. Ona göre kadın, öylesine değişmiş ve farklı bir tavır ser-

gilemeye başlamıştır ki, adeta aklî dengesini yitirmiş veya cinnete kapılmış bir kimseyi andırmaktadır. Dahası, kocasına karşı beslediği hoşnutsuzluk sebebiyle, onun düşmanlarından birinin kendi duygularını yönlendirmesine ve ayrılık düşüncesini zihnine yerleştirmesine fırsat vermiştir. Bunun sonucunda ise eşi, kendisine tamamen sırt çevirmiş, konuşmayı kesmiş ve sessizliğe bürünerek nüşûzunu fiilî bir tavra dönüştürmüştür. Şair, evlilik bağlarını derinden sarsan bu tutumu aşağıdaki beyitlerle dile getirmektedir.

- (1) أَمَسْتُ أَمَامَهُ صُمْتُ مَا تَكَلَّمْنَا **** مَجْنُونَةٌ أَمْ أَحَسْتُ أَهْلَ خُرُوبٍ
- (2) مَرَّتْ بِرَاكِبٍ مَلْهُوزٍ فَقَالَ لَهَا: **** ضَرِي الْجَمِيعَ وَمَسِيَهُ بِتَغْذِيبٍ
- (3) وَلَوْ أَصَابَتْ لَقَالَتْ وَهِيَ صَادِقَةٌ **** إِنَّ الرِّيَاضَةَ لَا تُنْصِبُكَ لِلشَّيْبِ
- (4) يَا بَى الدَّكَاؤِ وَيَا بَى أَنَّ شَيْخَکُمْ **** لَنْ يُعْطِيَ الْآنَ عَنْ ضَرْبٍ وَتَأْدِيبٍ
- (5) أَمَّا إِذَا حَرَدْتُ حَزْدِي فَمُجَرِّئَةٌ **** جَزَاءُ تَمْنَعُ غِيْلًا غَيْرَ مَقْرُوبٍ
- (6) وَإِنْ يَكُنْ حَارِثٌ يُخْشَى فَذُو عِلْقٍ **** تَظُلُّ تَرْبُزُهُ مِنْ خَشْيَةِ الذِّبِّ
- (7) فَإِنْ يَكُنْ أَهْلُهَا حَلُوا عَلَى قِصَّةٍ **** فَإِنَّ أَهْلِي الْأُولَى حَلُوا بِمَحْلُوبٍ
- (8) لَمَّا رَأَتْ إِبْلِي قَلَّتْ حَلُوبُهَا **** وَكُلَّ عَامٍ عَلَيْهَا عَامٌ تَجْنِيبٍ
- (9) أَبْقَى الْحَوَادِثِ مِنْهَا وَهِيَ تَتَّبِعُهَا **** وَالْحَقُّ صِرْمَةٌ رَاعٍ غَيْرِ مَغْلُوبٍ
- (10) كَأَنَّ رَاعِيَنَا يَخْذُو بِهَا حُمْرًا **** بَيْنَ الْأَبَارِقِ مِنْ مَكْرَانَ قَالُوبٍ
- (11) فَإِنْ تَقَرَّرِي بِنَا عَيْنًا وَتَحْتَفِضِي **** فِينَا وَتَنْتَظِرِي كَرِي وَتَغْرِيبِي
- (12) فَاقْنِي لَعَلَّكَ أَنْ تَحْظِي وَتَحْتَلِبِي **** فِي سَحْبَلٍ مِنْ مُسُوكِ الضَّانِ مَنْجُوبٍ¹⁷²

1) Ümâme sessizliğe büründü; artık benimle hiç konuşmuyor. Acaba aklını mı yitirdi, yoksa kötü kimselerin telkinlerine mi kapıldı?

2) Yolculardan kötü niyetli biriyle karşılaşıncı, o adam ona: 'el-Cümejh'e eziyet et, onu sıkıntıya düşür ve acı çektir.' dedi.

3) Eğer istediğini elde etmiş olsaydı, haklı olduğuna inanarak şöyle diyecekti: 'Ne kadar çabalarsan çabala, yaşlılığı engellemek mümkün değildir.'

¹⁷² Dabbî, el-Mufaddaliyyât, 34-35.

4) Sağduyu da bunu reddeder; sizin yaşlı adamınız artık ne sert davranabilir ne de eskisi gibi cezalandırıp terbiye edebilir.

5) Ne zaman bana öfkelenip benden uzaklaşsa, yavrusunu sütünden mahrum bırakan huysuz ve inatçı bir deve gibi davranır.

6) Eğer korkulacak biri varsa, o da sürüsünü kurt korkusuyla sürekli gözetip azarlayan çobandır.

7) Eğer onun ailesi bir yerde konaklamışsa, benim ailem de daha önce başka bir yerde konaklamıştır.

8) Develerimin sütlerinin azaldığını ve her geçen yıl daha da güçsüz hâle geldiklerini görünce...

9) Zamanın felâketleri onlardan geriye ancak küçük bir sürü bıraktı; yine de o sürü, mağlup olmayan bir çobanın gözetimindeydi.

10) Çobanımız onları, sanki Makrân ile Lûb arasındaki tepelerde yabani eşekleri sürüyormuş gibi sevk ediyordu.

11) Eğer bizimle yaşamaktan hoşnut olur, bize karşı yumuşak davranır ve gelişimi de gidişimi de sabırla beklersen...

12) Öyleyse kanaatkâr ol ve bizimle yaşamaya razı gel. Umulur ki böylece huzur ve mutluluğa erişir; seçkin koyun derilerinden yapılmış bir tulum içinde bolca süt sağmaya devam edersin.

Bu beyitlerde el-Cümeyh, eşi Ümâme'nin kendisine karşı sergilediği nüşûz ve ilgisizlik tavrını aile hayatını derinden sarsan bir problem olarak tasvir etmektedir. Şair, eşinin artık kendisiyle konuşmadığını ve bilinçli bir sessizliğe bürünerek kendisinden uzaklaştığını ifade etmekte; bu ani tavır değişikliğini ise hayretle karşılamaktadır. Hatta onun, başkalarının telkin ve yönlendirmelerine açık hâle geldiğini, bu sebeple de evlilik bağı zedeleyen davranışlar sergilediğini ima etmektedir. Böylece şiirde nüşûz, yalnızca eşler arasındaki bir anlaşmazlık olarak değil, dış çevrenin de etkisiyle büyüyen sosyal ve psikolojik bir kırılma şeklinde ele alınmaktadır. Beyitlerin devamında şair, eşinin bu tavrının temel sebeplerinden birinin ekonomik şartlardaki değişim olduğunu hissettirmektedir. Develerinin sayısının azalması, süt verimlerinin düşmesi ve

mal varlığının eski bolluğunu kaybetmesi, kadının kocasına karşı bakışını değiştiren başlıca etkenlerden biri olarak sunulmaktadır. Bu durum, Câhiliye toplumunda ekonomik gücün aile içindeki dengeyi ve eşler arasındaki ilişkiyi doğrudan etkileyen önemli bir unsur olduğunu göstermektedir. Kadının ilgisinin, kocasının maddî imkânları zayıfladıkça azalması, şiirde dolaylı fakat belirgin bir eleştiri konusu hâline gelmektedir. Bununla birlikte şair, eşini suçlamakla yetinmemekte; şiirin son kısmında uzlaşmacı bir üslup benimseyerek ona kanaatkâr olmasını, evlilik birliğini korumasını ve mevcut şartlar içerisinde huzur bulmaya çalışmasını tavsiye etmektedir. Böylece şiir, nüşûz karşısında yalnızca ayrılığı veya çatışmayı değil, sabır, kanaat ve karşılıklı anlayış temelinde aile birliğinin yeniden tesis edilmesini de mümkün bir çözüm olarak ortaya koymaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde nüşûz olgusunun sadece bireysel bir karakter zaafı olarak değil; yaşlılık, ekonomik sıkıntılar, çevresel etkiler ve aile içi iletişim sorunlarının birlikte şekillendirdiği çok boyutlu bir toplumsal mesele olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Câhiliye şairlerinden Ka'b b. Zühayr'ın (ö. 24/645) de eşinin kendisine karşı nüşûz sergilediği rivayet edilmektedir. Şair, eşinin kendisine karşı küçümseyici ve kibirli bir tavır takındığını, sürekli kınayıcı bir üslup benimsediğini ifade etmektedir. Bu sebeple onu cehalet, basiretsizlik ve fevrî davranışlarla nitelendirmekte; eşinin herhangi bir haklı gerekçe olmaksızın kendisinden uzaklaştığını ve evlilik bağını zedeleyen bir tutum sergilediğini dile getirmektedir. Şair, bu davranışları karşısında eşine akl-ı selim ile hareket etmesini, evlilik birliğini sarsan bu uzaklaşma ve yüz çevirme tavrından vazgeçmesini öğütlemektedir. Ayrıca kendi şahsiyetinin izzet ve haysiyet üzerine kurulu olduğunu vurgulayarak, onurunu zedeleyecek bir davranışa veya kendisini küçük düşürecek bir muameleye

razı olmayacağını ifade etmektedir. Nitekim bu düşüncelerini aşağıdaki beyitlerde dile getirmektedir:

- (1) بَكَرْتُ عَلَيَّ بِسُحْرَةِ تَلْحَانِي **** وَكَفَى بِهَا جَهْلًا وَطَيْشَ لِسَانٍ
- (2) وَلَقَدْ حَفِظْتُ وَصَاةَ مَنْ هُوَ نَاصِحٌ **** لِي عَالَمٍ بِمَا قِطَّ الْخُلَانِ
- (3) حَتَّى إِذَا بَرَّتِ الْعِظَامُ زَجَزَتْهَا **** زَجَرَ الضَّئِينِ بِعَرَضِهِ الْغَضْبَانِ
- (4) فَرَأَيْتُهَا طَلَحَتْ مَخَافَةَ نَهْكَةٍ **** مِنِّي وَبَادِرَةَ وَأَيَّ أَوَانٍ
- (5) وَلَقَدْ عَلِمْتُ وَأَنْتِ غَيْرُ حَلِيمَةٍ **** أَلَّا يَقْرَبْنِي هَوَى لِهَوَانٍ
- (6) هَبْلِكَ أُمِّكَ هَلْ لَدَيْكَ فَتْرُشْدِي **** فِي آخِرِ الْأَيَّامِ مِنْ تَبْيَانٍ
- (7) وَتَنَكَّرْتُ لِي بَعْدَ وَدِّ ثَابِتٍ **** أَنَّى تَجَامُعُ وَصِلِ ذِي الْأَلْوَانِ
- (8) يَوْمًا طَوَاعُكَ فِي الْقِيَادِ وَتَارَةً **** تَلْفَاكَ تُنَكِّرُهَا مِنَ الشَّنَّانِ
- (9) طُورًا تُلَاقِيهِ أَخَاكَ وَتَارَةً **** تَلْقَاهُ تَحْسِبُهُ مِنَ السُّودَانِ¹⁷³

1) Seher vakti erkenden kalkıp beni kınamaya başladı. Bu davranışı, onun cehaletini ve düşünmeden konuşan taşkın dilini göstermeye yeter.

2) Ben ise dostluk ilişkilerinin inceliklerini iyi bilen samimi bir nasihatçinin öğüdünü daima korudum ve ona bağlı kaldım.

3) Nihayet bu kınamaları iliklerime kadar işlediğinde, namusuna düşkün öfkeli bir kimsenin onurunu korurcasına onu sert bir şekilde azarladım.

4) Bu sert çıkışımdan sonra onun, benden gelebilecek ağır bir öfke patlamasından ve ani bir çıkıştan korkarak geri çekildiğini gördüm.

5) Sen de pekâlâ bilirsin ki -her ne kadar olgun davranmasan da- hiçbir arzu ve heves beni zillate ve aşağılanmaya sürükleyemez.

6) Anan seni kaybetsin! Hayatın son demlerinde seni doğru yola iletecek bir akıl ve basiretin yok mu?

7) Bir zamanlar sağlam olan sevginin ardından bana yabancılaştın. Sürekli hâlden hâle giren, karakteri değişken bir kimsenin sevgisi nasıl kalıcı olabilir?

¹⁷³ Ka'b b. Züheyr, *Dîvânü Ka'b b. Züheyr*, 98-99.

8) *Bir gün sana tamamen itaat eder ve boyun eğer; başka bir gün ise öyle bir nefret ve düşmanlık gösterir ki onu tanıyamaz hâle gelirsin.*

9) *Bazen onunla öz kardeşinmiş gibi karşılaşırsın; bazen de sana öyle yabancı ve sert davranır ki onu, hiç tanımadığın uzak bir yabancı sanırsın.*

Bu beyitlerde şair, eşinin kendisine karşı sergilediği nüşûz ve sürekli kınayıcı tavrı, evlilik hayatının huzurunu bozan başlıca sebeplerden biri olarak tasvir etmektedir. Şiirin başlangıcında kadının henüz seher vakti kocasını ayıplamaya başlaması, nüşûzun geçici bir öfke hâli değil, süreklilik kazanmış bir davranış biçimi olduğunu göstermektedir. Şair, buna karşılık kendisinin dostluk ve aile ilişkilerinde tecrübeli kimselelerin öğütlerine bağlı kaldığını, aile birliğini korumaya özen gösterdiğini vurgulayarak kendi tavrını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Böylece şiirde taraflardan yalnızca kadının davranışları değil, erkeğin aile düzenini muhafaza etme gayreti de ön plana çıkarılmaktadır. Şair, eşinin ısrarlı kınamalarının zamanla tahammül sınırlarını aştığını ifade etmekte ve bu sözlerin "iliklerine kadar işlediğini" belirterek yaşadığı psikolojik baskıyı güçlü bir mecazla dile getirmektedir. Bunun üzerine eşini sert bir şekilde uyarması, Câhiliye toplumunda aile reisinin otoritesini koruma düşüncesiyle de ilişkilendirilebilir. Ancak şiirin devamında bu sert tavrın fiziksel bir cezalandırmadan ziyade, sözlü bir ikaz ve caydırma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Kadının bu uyarıdan sonra geri adım atması ise, aile içindeki güç dengesini ve otorite anlayışını yansıtan dikkat çekici bir ayrıntıdır. Beyitlerin ilerleyen kısmında şair, eşinin karakterini eleştirmekte; onun olgunluk ve sağduyudan uzak hareket ettiğini, kendisine karşı sergilediği tavırların ise duygusal istikrarsızlıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Özellikle bir gün sevgi ve bağlılık gösterirken başka bir gün nefret ve düşmanlık sergilemesini, hatta bazen öz kardeş gibi

yakın davranıp bazen de tamamen yabancı biri hâline gelmesini, kadının ruh hâlindeki değişkenliğin ve evlilik bağındaki kırılmanın göstergesi olarak değerlendirmektedir. Bu tasvir, Câhiliye şiirinde nüşûzun yalnızca itaatsizlik anlamında değil; sevgi, güven ve duygusal istikrarın kaybolması şeklinde de algılandığını ortaya koymaktadır.

Câhiliye şairleri, aile hayatında eşleriyle yaşadıkları olumlu veya olumsuz tecrübeleri şiirlerine yansıtmaktan çekinmemişlerdir. Bu bağlamda, özellikle eşin nüşûz, ilgisizlik, yüz çevirme ve geçimsizlik gibi olumsuz tutumları, Câhiliye şiirinde dikkat çekici bir hal almış ve birçok şair tarafından farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bu şiirler, evlilik hayatında yaşanan anlaşmazlıkların ve bunların şairlerin ruh dünyasında meydana getirdiği etkilerin anlaşılması bakımından önemli veriler sunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu örneklerin Câhiliye dönemindeki bütün evlilikleri veya bütün kadınları temsil ettiği söylenemez. Zira aynı şiir geleneği içerisinde, eşine sadakat gösteren, kocasına destek olan, onun sıkıntılarını paylaşan ve aile birliğini korumaya çalışan kadınları öven çok sayıda şiirî metin de bulunmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye şiiri, aile hayatına ilişkin tek yönlü bir tablo çizmemekte; aksine eşler arasındaki ilişkinin hem olumlu hem de olumsuz yönlerini yansıtan zengin ve çok boyutlu bir edebî malzeme sunmaktadır.

2.8. Karı-Koca Arasında Görülen Diğer Olumsuz Tutum ve Davranışlar

2.8.1. Kocanın Karısını Sadakatsizlikle İtham Etmesi

Câhiliye dönemi şiirinde, daha önce ele alınan örneklerin yanı sıra eşler arasındaki ilişkilere dair farklı olumsuz tutum ve davranışlara da rastlanmaktadır. Her ne kadar bu örnekler sayıca fazla olmasa da, Câhiliye toplumunda aile hayatının işleyişi, eşler arasındaki ilişkinin niteliği ve bu ilişkinin sosyal

hayata yansımaları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yönüyle söz konusu şiirler, yalnızca şairlerin bireysel duygu ve tecrübelerini yansıtan edebî metinler olarak değil, aynı zamanda dönemin aile yapısını, toplumsal değerlerini ve evlilik anlayışını anlamaya katkı sağlayan tarihî ve sosyolojik belgeler olarak da değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu şiirlerde dile getirilen olumsuz tasvirlerin tamamının tarihî bir vakıayı olduğu gibi yansıttığını söylemek de isabetli değildir. Zira Câhiliye şiiri, tabiatı gereği duygu yoğunluğu, mübalağa ve öznel bakış açısını bünyesinde barındıran bir edebî türdür. Dolayısıyla şairlerin eşleri hakkında dile getirdikleri olumsuz değerlendirmeler, çoğu zaman onların yaşadıkları şahsî tecrübelerin, psikolojik durumlarının ve dönemin edebî anlatım geleneğinin bir yansıması olarak görülmelidir. Bununla birlikte bu şiirler, Câhiliye toplumunda eşler arasında zaman zaman güven bunalımı, kıskançlık, sadakat sorgulaması ve karşılıklı suçlamaların da yaşandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu olumsuz tutumların dikkat çeken örneklerinden biri de, erkeğin eşini ihanet ve sadakatsizlikle suçlaması yahut ona karşı güven duygusunu kaybetmesidir. Özellikle çeşitli sebeplerle eşinden uzun süre ayrı kalan erkeklerin, dönüşlerinde eşlerinin sadakatinden şüphe ettiklerini gösteren bazı örneklerle Câhiliye şiirinde rastlanmaktadır. Bu durum, yalnızca bireysel bir kıskançlık duygusunun değil, aynı zamanda nesebin korunmasına verilen önemin ve soyun devamına ilişkin toplumsal hassasiyetin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Câhiliye toplumunda nesebin sahilliği, bireyin kabile içerisindeki konumu, miras hakkı ve toplumsal itibarı açısından son derece önemli görülmekteydi. Bu sebeple eşin iffeti ve doğan çocuğun nesebi konusunda ortaya çıkan en küçük bir şüphe dahi aile hayatını derinden sarsabilecek ciddi bir problem olarak kabul edilmekteydi. Bu çerçevede Benî Âmir b.

Sa‘saa kabilesinden bir adam hakkında nakledilen rivayet dikkat çekicidir. Rivayete göre söz konusu kişi, kendi kabilesinden bir kadınla evlenmiş, daha sonra bazı işleri sebebiyle onu hamile hâlde bırakarak uzun süre evinden ayrılmıştır. Kadın bu süre içerisinde bir erkek çocuk dünyaya getirmiştir. Adam geri döndüğünde çocuğun ten renginin kendisinden farklı olduğunu görünce nesebinden şüphe etmiş ve öfkeye kapılmıştır. Bunun üzerine eşini huzuruna çağırmış, kılıcını çekerek ona ağır sözler söylemiş ve yaşadığı şüpheyi aşağıdaki beyitlerle dile getirmiştir:

- (1) لَا تَمْشِي رَأْسِي وَلَا تَقْلِينِي **** وَحَاذِرِي ذَا الرِّيقِ فِي يَمِينِي
 (2) وَأَقْتَرِبِي مِنِّي أَخْبِرِينِي **** مَا لَهُ أَسْوَدَ كَالْهَجِينِ
 (3) خَالَفَ أَلْوَانَ بَنِي الْجَوْنِ¹⁷⁴

1) Saçıma tarama, bitlerini de ayıklama. Sağ tarafımda duran şu küçük çocuğa da dikkat et.

2) Yaklaş da bana söyle; bu çocuğun rengi neden melez (soyu karışık) bir kimseninki gibi siyaha çalmaktadır?

3) Oysa onun ten rengi, benim çocuklarımla ten rengine hiç benzememektedir.

Bunun üzerine kadın, kendisine yöneltilen söz konusu ithamı bertaraf etmek ve kocasının yokluğunda zedelenen onun savunmak maksadıyla karşılık vererek şöyle demiştir:

- (1) إِنَّ لَهُ مِنْ قَبْلِي أَجْدَادًا **** بِيضُ الْوُجُوهِ كَرَمًا أُنْجَادًا
 (2) مَا صَرَّهْمُ إِنْ حَضَرُوا أَمَّجَادًا **** أَوْ كَافَحُوا يَوْمَ الْوَعَى الْأَنْدَادًا
 (3) أَلَا يَكُونُ لَوْنُهُمْ سَوَادًا¹⁷⁵

1) Onun, benden önce gelen; yüzleri ak, asil, cömert ve yiğit ataları vardır.

¹⁷⁴ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzübânî, Eş‘ârü’n-nisâ’, thk. Sâmî Mekkî el-Ânî ve Hilâl Nâcî, (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb li’t-Tıbbâ’ ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1415/1995), 110.

¹⁷⁵ Ebû Ali el-Kâlî, el-Emâlî (Şüzûru’l-Emâlî), 1/35.

2) *Onlar, şeref ve fazilet meclislerinde bulunsalar da, savaş günü denkleleriyle çarpışsalar da, bu durum onların değer ve asaletlerinden hiçbir şey eksiltmez.*

2) *Öyleyse onların ten renginin siyah olmasında ne sakınca vardır?*

Bu rivayetlerden Câhiliye toplumunda aile hayatını tehdit eden önemli sorunlardan birinin eşler arasında ortaya çıkan güven bunalımı ve nesep şüphesi olduğu anlaşılmaktadır. İlk şiirde koca, doğan çocuğun ten renginin kendi çocuklarının fizikî özelliklerinden farklı olmasını, eşinin sadakatini sorgulamak için bir gerekçe olarak ileri sürmektedir. Bu durum, Câhiliye toplumunda nesebin korunmasına verilen önemin ne derece yüksek olduğunu göstermektedir. Zira nesebin sahlılığı, yalnızca aileyi ilgilendiren özel bir mesele olmayıp bireyin kabile içerisindeki statüsü, toplumsal itibarı, miras hakkı ve soy bağının devamı açısından temel bir unsur olarak kabul edilmekteydi. Bu sebeple çocuğun fizikî özelliklerindeki farklılık bile kimi zaman aile içerisinde ciddi bir kriz doğurabilmekte ve eşler arasındaki güven ilişkisinin sarsılmasına yol açabilmekteydi.

Bununla birlikte ikinci şiir, aynı olayın yalnızca erkeğin bakış açısından değerlendirilmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kadın, kendisine yöneltilen sadakatsizlik ithamını kesin bir dille reddetmekte; çocuğun ten rengindeki farklılığı, önceki nesillerden intikal eden kalıtsal özelliklerle açıklamaktadır. Böylece fizikî benzerliğin nesep tespitinde mutlak bir ölçüt sayılamayacağını ifade etmekte; soyun ve asaletin yalnızca dış görünüşle değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Atalarının cömertlik, kahramanlık ve şeref sahibi kimseler olduğunu dile getirerek, insanın değerini belirleyen esas unsurun ten rengi değil, ahlâkî faziletleri ve soyluluğu olduğunu savunmaktadır. Bu karşılıklı söylem, Câhiliye

şiiirinde aile içi ihtilafların tek taraflı bir anlatımla ele alınmadığını da göstermektedir. Erkek, şüphe ve kıskançlığını şiiire taşıırken; kadın da aynı derecede güçlü bir hitabet ve muhakeme ile kendisini savunmakta, hem iffetini hem de çocuğunun nesebini müdafaa etmektedir. Dolayısıyla şiiirlerde kadın, yalnızca itham edilen pasif bir şahsiyet olarak değil; gerektiğinde delil ortaya koyan, akıl yürüten ve kendi haklılığını savunabilen etkin bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.8.2. Kabile Dayanışması ile Evlilik Sadakati Arasındaki Çatışma

Kadının aile içindeki olumsuz tutumlarından biri de, kabilesine duyduğu bağlılığı evlilik bağının önünde tutması ve gerektiğinde bu bağlılık uğruna kocasının menfaatine aykırı davranabilmesidir. Câhiliye toplumunda kabile aidiyeti, bireyin kimliğini belirleyen en temel unsurlardan biri olduğundan, bazı durumlarda evlilik bağı dahi bu aidiyetin gerisinde kalabilmekteydi. Nitekim şair Uhayca b. el-Cellâh'ın (أحيحة بن الجلاح) eşi Selma bnt. Amr b. Zeyd de, kocasının kendi kabilesine karşı bir baskın düzenlemeyi planladığını öğrendiğinde, kabilesini korumayı tercih ederek kocasının planını engelleyecek bir davranış sergilemiştir.

Rivayete göre kadın, durumu öğrenince hasta numarası yapmış, saçlarını dağıtarak bakıma muhtaç bir hâlde görünmüştür. Kocasını ise gece boyunca onunla ilgilenmiş ve başını sarmakla meşgul olmuştur. Şafak sökmeye yaklaşınca kadın bu fırsattan yararlanarak gizlice evden ayrılmış ve kendi kabilesine giderek yaklaşan baskını haber vermiştir. Böylece bir taraftan kocasını oyalamış, diğer taraftan da kabilesinin gerekli tedbirleri almasına imkân sağlamıştır. Bu olay, Câhiliye toplumunda kabile dayanışmasının zaman zaman evlilik sadakati-

nin önüne geçebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şair, eşinin bu davranışını aşağıdaki beyitlerde dile getirmektedir:

- (1) لَعَمْرُ أَبِيكَ مَا يُعْنِي مَكَانِي **** مِنْ الْخُلَفَاءِ آكِلَةَ غَفُولٍ
- (2) تَوَوُّمٌ لَا تَقْلُصُ مُشْمَعِلًا **** مَعَ الْفَتَيَانِ مُضْجَعُهُ ثَقِيلُ
- (3) تَنْزَعُ لِلْجَلِيلَةِ حَيْثُ كَانَتْ **** كَمَا يَعْتَادُ لِفَحْتَةِ الْفَصِيلُ
- (4) وَقَدْ أَعْدَدْتُ لِلْحَدَثَانِ حِصْنًا **** لَوْ أَنَّ الْمَرْءَ يَنْفَعُهُ الْغَفُولُ
- (5) جَلَاهُ الْقَيْنُ ثُمْتُ لَمْ تَحْنُ **** مَضَارِيهُ وَلَا طُهُهُ فُلُولُ¹⁷⁶

1) Babanın hayatı üzerine yemin olsun ki, benim bulunduğum yerde, müttetikler arasında gafil davranan ve kendisine emanet edilen işi boşa çıkaran kimseye yer yoktur.

2) Gece boyunca inler durur, fakat yatağından doğrulacak gibi görünmez; gençlerin arasında ise üzerine çöken uyku pek ağırdır.

3) Fırsatını bulur bulmaz kabilesine doğru yöneldi; tıpkı devenin yavrusunun annesine koşup sığınması gibi.

4) Ben, karşılaşılabilecek felâketlere karşı gerekli bütün tedbirleri almıştım; keşke insanı yalnızca tedbir ve akıl korumaya yetseydi.

5) Demirci onu özenle dövüp parlattı; ne darbeleri onu zayıflatmış ne de ağzında herhangi bir gedik meydana geldi.

Bu beyitlerde Uhayca b. el-Cellâh, eşinin kendisine karşı sergilediği davranışı, evlilik sadakati ile kabile bağlılığı arasındaki çatışma çerçevesinde ele almaktadır. Rivayete göre kadın, kocasının kendi kabilesine baskın düzenlemeyi planladığını öğrendiğinde, onu doğrudan engellemek yerine hastaymış gibi davranarak gece boyunca oyalamış; daha sonra gizlice evden ayrılarak kabilesini yaklaşan tehlike konusunda haberdar etmiştir. Şairin beyitleri de bu rivayeti destekleyecek şekilde, kadının planlı bir davranışla kendisini aldattığını ve askerî hazırlıklarını boşa çıkardığını göstermektedir.

¹⁷⁶ İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1/588.

Şiirde dikkat çeken husus, şairin eşini yalnızca evlilik sadakatini ihlal etmekle suçlamaması; aynı zamanda güven ilişkisini zedeleyen bir davranış sergilediğini vurgulamasıdır. Buna karşılık kadının tutumu, Câhiliye toplumunun kabile merkezli sosyal yapısı dikkate alındığında farklı bir açıdan da değerlendirilebilir. Zira kabile, bireyin güvenliğini, kimliğini ve toplumsal varlığını belirleyen en temel unsur olarak görülmekteydi. Bu sebeple kadın, eşinin menfaatinden ziyade kendi kabilesinin güvenliğini öncelemeyi tercih etmiş; böylece kabile dayanışmasını evlilik sadakatinin önüne geçirmiştir. Bu yönüyle şiir, Câhiliye toplumunda kabile aidiyeti ile aile aidiyeti arasında yaşanabilen çatışmayı açık biçimde yansıtmaktadır. Kadının davranışı, bireysel bir ihanet olarak değerlendirilebileceği gibi, mensubu olduğu kabileye karşı yerine getirdiği bir sorumluluğun sonucu olarak da okunabilir. Dolayısıyla beyitler, Câhiliye toplumunda evlilik bağının her zaman kabile bağının önüne geçmediğini; kritik durumlarda kabile dayanışmasının belirleyici rol oynayabildiğini göstermektedir. Bu durum, dönemin aile yapısının ve toplumsal değerler sisteminin anlaşılması bakımından önemli bir sosyolojik veri niteliği taşımaktadır.

2.8.3. Kadının Kocasına Karşı Alaycı ve Küçümseyici Tutumu

Eşler arasındaki bu tür olumsuz ilişki biçimleri değerlendirildiğinde, bazı kadınların kocalarına karşı zamanla sürekli olumsuz bir tutum geliştirdikleri görülmektedir. Bu olumsuz bakış açısı, yalnızca eleştiri ve sitemle sınırlı kalmamakta; zaman zaman alay, küçümseme ve istihza içeren söylemlere de dönüşebilmektedir. Hatta bazı örneklerde kadın, kocasıyla evlenmiş olmasından duyduğu pişmanlığı açıkça dile getirmektedir. Câhiliye şiirinde bu durumu yansıtan örneklerden biri de Ümeyme (أُمَيِّمَة) adlı câhiliye kadın şairine aittir. Ümeyme,

kocasına yönelik memnuniyetsizliğini ve ona karşı beslediği olumsuz duyguları şu beyitlerle ifade etmektedir:

- (1) أَنِّي نَدِمْتُ مَا كَانَ مِنْ عَجَبِي **** وَأَقْصَرَ الدَّهْرُ عَنِّي أَيَّ إِقْصَارٍ
 (2) فَلَيْتَنِي يَوْمَ قَالُوا: أَنْتَ زَوْجَتُهُ **** أَصَابَنِي ذُو نُيُوبٍ سَمُهُ ضَارِي
 (3) يَا رَبِّ إِنْ كُنْتُ فِي الْجَنَانِ مُدْخِلُهُ **** فَاجْعَلْ أُمِيمَةً رَبِّ النَّاسِ فِي النَّارِ¹⁷⁷

1) Onunla evlenmiş olmaktan duyduğum pişmanlık aslında şaşılacak bir şey değildir; zira zaman beni ondan bütünüyle uzaklaştırmış ve aramı kesin biçimde ayırmıştır.

2) Keşke bir gün insanların bana: 'Sen onun eşisin' dedikleri o gün, keskin dişli ve zehri zararlı bir yaratık tarafından vurulmuş olsaydım (yani ölseydim).

3) Ey Rabbim! Eğer onu cennetlere koyacak olursan, insanların Rabbi olan Allah adına Ümeyme'yi (beni) ateşe koy.

Şair kadın, evlendiği erkekte aradığı niteliklerin bulunmasından duyduğu derin hoşnutsuzluğu ve bu evlilikten kaynaklanan pişmanlığını güçlü bir hiciv ve mübalağa üslubuyla dile getirmektedir. Öyle ki, onun eşi olmadan önce zehir içerek ölmüş olmayı, kendisine nispet edilerek onun hanımı olmaya tercih ettiğini ifade etmektedir. Şairenin kocasına yönelik hoşnutsuzluğu bununla da sınırlı kalmamakta; kocasının cennete girmesi hâlinde dahi onunla birlikte bulunmayı ve kendisine yakın olmayı arzulamadığını, hatta ona yakınlaşmaktansa cehenneme girmeyi tercih edeceğini belirtmektedir. Böylece kocasına nispet edilmenin kendisi açısından ölümden, hatta cehennem azabından dahi daha ağır bir durum olduğu düşüncesini çarpıcı bir mübalağa ile ortaya koymaktadır. Özellikle son beyitte yer alan dua formundaki ifade, görünüşte Allah'a yöneltilmiş bir niyaz niteliği taşımakla birlikte, içerdiği anlam bakımından ironik bir beddua ve ağır bir hiciv işlevi görmek-

¹⁷⁷ Beşîr Yemût (der-nşr.), Şâ'irâtü'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1352/1934), 190.

tedir. Bu yönüyle beyitler, yalnızca bireysel bir evlilik pişmanlığını yansıtmakla kalmayıp, Câhiliye dönemi Arap şiirinde kadın şairlerin evlilik ilişkilerine, eş seçimine ve kocaya yönelik hoşnutsuzluklarını doğrudan ve eleştirel bir dille ifade edebildiklerini gösteren dikkat çekici örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Eşler arasındaki olumsuz ilişkileri yansıtan şiirsel metinler incelendiğinde, sonraki dönemlerde kadın şairlerin zaman zaman kocalarına yönelik olumsuz tasvirleri daha da ileri taşıdıkları görülmektedir. Nitekim bazı kadın şairler, eşlerinin kusur ve eksikliklerini şiir yoluyla teşhir etmekle kalmamış, onları alay, istihza ve küçümseme içeren ifadelerle doğrudan hedef almışlardır. Bu bağlamda, kocası Katâde b. Muğarrib el-Yeşkurî'yi (قتادة بن مغرب اليشكري) hicveden bir kadının aşağıdaki sözleri dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir:

(1) حَلَفْتُ فَلَمْ أَكْذِبْ، وَإِلَّا فَكُلُّ مَا ****مَلَكَتْ لَبِيتَ اللَّهُ أَهْدِيهِ حَافِيَةً

(2) لَوْ أَنَّ الْمَنَايَا أَعْرَضَتْ لِأَفْتَحَمْتُهَا ****مَخَافَةَ فِيهِ، إِنَّ فِيهِ لَدَاهِيَةً

(3) فَمَا جِيفَةُ الْخَنْزِيرِ عِنْدَ ابْنِ مُغْرِبٍ **** قَتَادَةَ إِلَّا رِيحٌ مِسْكٍ وَغَالِيَةٍ

(4) فَكَيْفَ اضْطَبَّارِي يَا قَتَادَةَ بَعْدَمَا **** سَمِمْتُ الَّذِي فِي فِكَ أَنْثَى صِمَاخِيَةٍ¹⁷⁸

1) Yemin ettim; yalan söylemedim. Aksi hâlde sahip olduğum her şeyi Allah'ın Beyt'ine adar ve yalınayak olarak (ona) giderim.

2) Eğer ölüm karşıma çıksaydı, ondan hiç çekinmeden üzerine atı-lırdım; çünkü ondan dolayı duyduğum korku öylesine büyüktür ki, onda gerçekten büyük bir felaket vardır.

3) Katâde b. Muğrib'in yanında domuz leşi bile misk ve güzel kokulu bir tütsüden başka bir şey değildir.

3) Ey Katâde! Ağzından yayılan ve kulak deliklerimi dahi bozacak kadar kötü olan o kokuyu aldıktan sonra sana nasıl tahammül edebilirim?

¹⁷⁸ Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-hamâse li'l-Fârisî*, thk. Muhammed Osman Ali (Beyrut: Dârü'l-Evzâi, ts.), 3/220.

Bu beyitlerde kadın şair, evlilik ilişkisinden duyduğu hoşnutsuzluğu doğrudan ve son derece sert bir hiciv diliyle ortaya koymuş; kocasının şahsî özelliklerini, özellikle de ağız kokusunu merkeze alarak mübalağa, tahkir, istihza ve tenfir unsurlarını bir arada kullanmıştır. Şairenin ölümü kocasıyla yaşamaya tercih etmesi ve kocasının kokusunu domuz leşinden dahi daha kötü göstermesi, evlilikten duyduğu nefretin boyutunu ortaya koyan çarpıcı ifadeler olarak dikkat çekmektedir. Bu yönüyle söz konusu şiir, kadınların eşlerine yönelik eleştiri ve hicivlerini açıkça ifade edebildiklerini gösteren önemli edebî tanıklıklardan biri niteliğindedir.

Dıbâb (ضباب) kabilesinden Atiyye adında bir erkekle evlenip daha sonra ondan boşanan Ümmü'd-Dahhâk el-Muhâribiyye (أُمُّ الضَّحَّاكِ الْمُحَارِبِيَّةِ), eski kocası hakkında şu beyitleri söylemiştir:

(1) لَا يَأْمَنُ بَعْدِي عَطِيَّةٌ حُرَّةٌ **** مَنِ النَّاسِ أَوْ جَارٌ كَرِيمٌ يُجَاوِرُهُ

(2) وَكُنْتُ وَلِيَّاهُ كَذِي الْكَلْبِ لَمْ يَزَلْ **** يُسَمِّنُهُ حَتَّى اسْمَدَرَ يُسَاوِرُهُ

(3) فَلَمَّا أَبَى إِلَّا الْحِمَاقَةَ لَمْ أَجِدْ **** لَهُ مِثْلَ مَا يَكُونُ فَيَنْضَحُ نَاطِرُهُ¹⁷⁹

1) Benden sonra Atiyye, insanlardan hür ve asil bir kadından yahut kendisine komşuluk eden kerem sahibi bir komşudan emin olmasın.

2) Ben onunla, sahibi tarafından sürekli beslenip semirtilen; nihayet güçlenince de kendisini besleyen kimseye saldıran köpek gibi yidim.

3) Ne var ki o, ahmaklıktan başka bir şeyi kabul etmeyince, onu bundan vazgeçirecek ve kendisine ibret verecek bir çare bulamadım.

Kocası tarafından boşanmasının ardından Ümmü'd-Dahhâk, eski kocasının artık kendisine ve çevresindekilere güven telkin etmeyen bir kimse hâline geldiğini ifade etmektedir.

¹⁷⁹ İbn Tayfûr, *Belâgâtü'n-nisâ*, 202; Abdu Muhennâ, *Mu'cemu'n-nisâi's-şâ'irât fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 299.

Şair, onunla birlikte geçirdiği hayatı, sahibinin herhangi bir karşılık veya fayda beklentisi olmaksızın besleyip semirttiği, ancak güçlenmesinin ardından sahibine saldıran bir köpeğin durumuna benzetmektedir. Böylece şiirde, iyilik ve fedakârlık ile nankörlük ve vefasızlık arasındaki karşıtlık belirgin biçimde ortaya konulmaktadır. Beyitlerde Ümmü'd-Dahhâk, eski kocasının özellikle nankörlüğünü, vefasızlığını ve ahmaklığını eleştirmektedir. İkinci beyitte yer alan köpek tasviri, şiirin merkezî teşbih unsurunu oluşturmaktadır. Şair, kendisini ve eski kocasıyla arasındaki ilişkiyi, sahibinin sürekli besleyerek semirttiği, fakat güç kazandıktan sonra sahibine saldıran köpeğin durumuna benzetmektedir. Bu yönüyle söz konusu teşbih, yalnızca bir benzetme unsuru olmayıp aynı zamanda hiciv ve tahkir işlevi de üstlenmektedir. Zira şair, muhatabının kendisine yapılan iyiliğe karşılık vermeyişini ve güç kazandıktan sonra iyilik sahibine karşı yönelişini, köpeğin vefasızlığı üzerinden somutlaştırmaktadır. Bu yönüyle şiir, Câhiliye ve erken dönem Arap şiirinde kadınların hiciv söylemini kullanabildiklerini göstermesi bakımından dikkate değer bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ümmü'd-Dahhâk, eski kocasına yönelik eleştirisini doğrudan hakaret ifadeleriyle sınırlamak yerine, temsili anlatım, teşbih ve kinayeli söyleyiş üzerinden gerçekleştirmektedir. Özellikle köpek üzerinden kurulan temsil, kadının kendi fedakârlığını ve karşılığında gördüğü vefasızlığı aynı anlatı içerisinde bir araya getirerek hicvin etkisini artırmaktadır. Böylece şiir, yalnızca bireysel bir evlilik tecrübesinin yansıması olmaktan çıkarak insan ilişkilerinde iyiliğin karşılığının nankörlükle verilmesine yönelik ahlâkî bir eleştiri niteliği kazanmaktadır.

2.8.4. Kadının Kocasını Kabilesi Üzerinden Hicvetmesi

Câhiliye dönemi Arap şiir geleneğinde hiciv, yalnızca erkek şairlere mahsus bir söylem alanı olmayıp kadın şairlerin

de çeşitli vesilelerle başvurduğu edebî ifade biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim döneme ait şiir örnekleri, bazı kadın şairlerin özellikle evlilik hayatında yaşadıkları sorunlar ve karşılaştıkları olumsuzluklar vesilesiyle eşlerini veya eşlerinin mensup oldukları kabileleri hiciv yoluyla eleştirdiklerini göstermektedir. Bu durum, kadınların ailevi ve toplumsal ilişkilerde karşılaştıkları tutum ve davranışlara yönelik tepkilerini şiir aracılığıyla ifade edebildiklerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Benî Rebîa b. Mâlik b. Zeyd b. Menâh b. Temîm (بَنِي رَبِيعَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مَنَاةَ بْنِ تَمِيمٍ) kabilesine mensup Ğadûb'un (غَضُوبٍ) sözleri dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Ğadûb, başlangıçta Benî Tüheyye (بَنِي طُهَيْيَةَ) kabilesi içerisinde evlilik hayatını sürdürmüş, daha sonra Benî Sübey' (بَنِي سُبَيْعٍ) kabilesine mensup bir erkekle evlenmiş ve bir müddet onunla birlikte yaşamıştır. Ancak kocasının üzerine başka bir kadınla evlenmesi, Ğadûb'un evlilik ilişkisine ve kocasının mensup olduğu topluluğa yönelik tepkisinin şiir yoluyla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun üzerine Ğadûb, kocasının mensup olduğu kabileyi hedef alan bir hiciv söylemi geliştirmiş ve bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir:

- (1) بَنُو سُبَيْعٍ زَمَعِ الْكِلَابِ **** لَيْسُوا إِلَى سَعْدٍ وَلَا إِلَى رَبَابِ
- (2) وَلَا إِلَى الْقَبَائِلِ الرَّعَابِ **** كَمْ فِيهِمْ مِنْ طِفْلَةٍ كَعَابِ
- (3) وَكَعَاءَ ذَاتِ رَكْبٍ قَبَابِ **** حَبِيبَةُ الْمُشْعَرِ فِي الْيَابِ¹⁸⁰

1) Benî Sübey', köpekleri peşinden sürükleyen bir topluluktur; onlar ne Sa'd kabilesine ne de Ribâb kabilesine mensuptur.

¹⁸⁰ Muhammed b. Habib, *Kitabu esmâ'îl- Muğtalîn mine'l-eşraf fi'l-câhiliyye ve'l-İslam ve esmâu men kutile mine' ş-u'arâ*, nşr. Abdusselam Harun (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuh, 1393/1972), 2/275.

2) *Ayrıca itibarlı ve rağbet gören kabileler arasında da yer almazlar; onların içinde nice genç kız vardır ki henüz yeni gelişmekte olan bir çağıdadır.*

3) *İri ve çirkin yapılı, kaba görünümlü; elbiseleri içinde kötü ve iğrenç bir görünüme sahip kadınlar vardır.*

Şairin tasvirine göre Benî Sübey' kabilesi, onun nazarında daima köpeklerle birlikte anılan bir topluluk olarak resmedilmektedir. Nitekim onlar ne Sa'd ne de Ribâb kabilelerine mensup kabul edilmekte; bununla birlikte Arap kabilelerinden herhangi biriyle de bir bağlarının bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan şiir, kadın şairin yalnızca bireysel bir evlilik anlaşmazlığına tepki göstermediğini, yaşadığı olumsuz tecrübeyi kocasının mensup olduğu kabileyi bütünüyle hedef alan kolektif bir hicve dönüştürdüğünü göstermektedir. Hicvin dikkat çekici yönlerinden biri de şairin, kabileyi doğrudan isimlendirmekle yetinmeyip onun soy itibarı, toplumsal statüsü ve kadınları üzerinden çok katmanlı bir tahkir söylemi oluşturmasıdır. Böylece kişisel bir evlilik tecrübesi, şiir aracılığıyla kabileler arası rekabet ve toplumsal itibar söyleminin bir parçasına dönüşmektedir.

Bu tür tasvirler Câhiliye şiirinde oldukça sık biçimde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kadın, kocasından ufak bir kötülük gördüğünde dahi ona alay ve küçümseme ile karşılık vermekte; hatta hiciv yoluna başvurarak onu yaşanmaya değer olmayan bir konuma indirgemektedir.

2.8.5. Kız Çocuk Doğurmanın Evlilik İlişkisine Etkisi

Câhiliye döneminde erkekler, eşlerinin kendilerine çok sayıda erkek çocuk dünyaya getirmesine büyük önem vermektedir. Bu sebeple kendisine bir kız çocuğunun doğduğu müjdelendiğinde yüzü asılır ve öfkeden kararır; hatta kimi zaman eşinden ayrılmaktan dahi geri durmazdı. Nitekim el-Câhız'ın (ö. 255/869) aktardığına göre, bedevîlerden Ebû Hamza ed-

Dabbî (أبو حمزة الضبي), kendi kabilesinden bir cariye ile evlenmiş ve onun kendisine bir erkek çocuk dünyaya getirmesini ümit etmişti. Ancak kadın bir kız çocuğu doğurunca, bu durumun kadının herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı bir husus olmasına rağmen, onu cezalandırmak amacıyla çadırını terk ederek uzaklaşmıştır. Kadının sözlerini duyduktan sonra ise yaptığı davranıştan pişman olmuş, geri dönerek eşinin ve kızının başlarını okşamıştır. Kadın, kocasının bu tutumunu ve yaşadığı olumsuz tecrübeyi şu sözleriyle dile getirmiştir:

(1) مَا لِأَبِي حَمْرَةَ لَا يَأْتِينَا **** يَظُلُّ فِي الْبَيْتِ الَّذِي يَلِينَا

(2) غَضَبَانِ أَلَّا نَلِدَ الْبِنِينَ **** تَالله مَا ذَلِكَ فِي أَيْدِينَا

(3) وَإِنَّمَا نَأْخُذُ مَا أُعْطِينَا **** وَنَحْنُ كَالْأَرْضِ لِرَارِعِينَا

(4) نَنْبُتُ مَا قَدْ زَرَعُوهُ فِينَا¹⁸¹

1) Ebû Hamza'ya ne oldu ki bize gelmiyor; bizden uzak olan evde kalmayı tercih ediyor.

2) Erkek çocuk doğurmadığımız için öfkeleniyor; oysa Allah'a yemin ederim ki bu bizim elimizde değildir.

3) Biz ancak bize verileni kabul ederiz; biz, bizi ekenler için toprak gibiyiz.

4) Bize ne ekmişlerse onu yetiştiririz.

Bu şiir, Câhiliye döneminde evlilik ilişkilerinin kadınların şiirsel söylemine yansımaları bakımından oldukça dikkat çekici bir örnektir. Kadın, kocasının erkek çocuk beklentisi nedeniyle kendisini terk etmesini doğrudan bir saldırı veya ağır hakaretle karşılamamış; bunun yerine istifham, yemin, teşbih ve temsil gibi edebî araçlardan yararlanarak kocasının tutumunun haksızlığını ortaya koymuştur. Özellikle “ وَنَحْنُ كَالْأَرْضِ لِرَارِعِينَا ” mısrası, şiirin merkezî düşüncesini oluşturmaktadır.

¹⁸¹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/165; Ebu Ömer Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbih b. Habib b. Hudeyr b. Salim el-Endelüsî, *el-Ikdü'l-ferîd* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 4/76.

Buradaki toprak–eken ilişkisi, kadının üreme sürecindeki konumunu açıklamak için kullanılan son derece güçlü bir temsil niteliğindedir. Kadın, toprağın kendisine atılan tohumu yetiştirmesi gibi, kendisine takdir edilen çocuğu dünyaya getirdiğini ifade ederek çocuğun cinsiyetinden kadının sorumlu tutulamayacağını savunmaktadır. Bu açıdan şiir, yalnızca kocaya yönelik bir sitem olarak değil, aynı zamanda Câhiliye toplumundaki erkek çocuk merkezli değer anlayışına yönelik örtük bir eleştiri olarak da değerlendirilebilir. Kadın, kendisini savunurken biyolojik ve toplumsal konumunu son derece isabetli bir temsil üzerinden açıklamakta; böylece kocasının öfkesinin haksız ve temelsiz olduğunu göstermektedir.

Ayrıca şiirin dikkat çekici bir diğer yönü, kadının pasif bir mağdurdur konumunda kalmayıp sözlü olarak kendisini savunabilmesidir. Kocanın evi terk etmesi karşısında kadın, onun davranışını sorgulamakta ve “bu bizim elimizde değildir” diyerek sorumluluğun kendisine yüklenmesini reddetmektedir. Dolayısıyla bu şiir, Câhiliye evlilik ilişkileri bağlamında kadınların itiraz, savunma ve eleştiri kapasitelerini göstermesi bakımından önemli bir edebî belge niteliğindedir. Bu tutum, kabile toplumunda üstünlük ve itibar elde etme arzusuyla erkek çocuk sahibi olma yönündeki güçlü isteğin temelinde yer almaktadır. Nitekim erkekler, kabilevi çevrede kendileriyle övünebilecekleri bir erkek nesle sahip olmayı, toplumsal statü ve şereflerini pekiştirmenin önemli bir aracı olarak görmekteydiler.

2.8.6. Kocanın Eşini Hicvetmesi

Nasıl ki kadın zaman zaman kocasını hicvetmişse, aynı şekilde erkeğin de eşini hiciv yoluyla hedef aldığı görülmektedir. Bu bağlamda erkek, eşine ilişkin olumsuz bir tasvir ortaya

koymakta ve onu eleştirel bir söylemle betimlemektedir. Nitekim bunun bir örneği olarak bir bedevînin, eşini kınayıp hicvettiği şu sözleri zikredilebilir:

(1) وَلَا تَسْتَطِيعُ الْكُحْلُ مِنْ ضَيْقِ عَيْنِهَا*** فَإِنْ عَالَجْتَهُ صَارَ فَوْقَ الْمَحَاجِرِ

(2) وَفِي حَاجِبَيْهَا خَزَّةٌ لِّغَرَاةٍ*** فَإِنْ خُلِقَا كَانَا ثَلَاثَ غَرَائِرِ

(3) وَتُذَيَّانِ أَمَّا وَاحِدٌ فَكَمْوَزَةٌ*** وَآخَرُ فِيهِ قَبْزَةٌ لِّمُسَافِرٍ¹⁸²

1) Gözlerinin darlığı sebebiyle sürme süremez; zira sürme sürmeye çalıştığında sürme göz çukurunun üstüne taşar.

2) Kaşlarında, seyrek ve ince oluşlarından dolayı bir kesiklik vardır; ikisi tıraş edilse, üç ayrı perçem hâline gelir.

3) Göğüslerine gelince, biri muz gibi ince ve uzundur; diğeri ise içinde su bulunan bir kırba gibi sarkık durumdadır.

Bu beyitler, Câhiliye Arap şiirinde erkeğin eşine yönelik hicvinin beden tasviri üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şair, eşinin fiziksel özelliklerini ideal güzellik ölçütleriyle karşılaştırmak yerine, onun bedenindeki unsurları abartı, teşbih ve mübalağa yoluyla çirkinleştirerek hicvin konusu hâline getirmektedir. İlk beyitte gözlerin küçüklüğü, ikinci beyitte kaşların seyrekliği, üçüncü beyitte ise göğüslerin biçimi hedef alınmıştır. Böylece hiciv, kadının bedenini parça parça ele alan tasvirî bir söylem şeklinde gelişmektedir. Özellikle üçüncü beyitteki *فَكَمْوَزَةٌ* ve *قَبْزَةٌ لِّمُسَافِرٍ* benzetmeleri, fiziksel kusuru olduğundan daha belirgin ve gülünç göstermek amacıyla kullanılan mübalağalı teşbihler niteliğindedir.

Bu örneği önceki kadın hicvi örnekleriyle birlikte değerlendirildiğinde, Câhiliye evlilik ilişkilerinde hicvin karşılıklı bir söylem alanı olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Kadın şairler, kocalarının kendilerine yönelik olumsuz tutumlarını

¹⁸² İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 3/37.

veya evlilikte yaşadıkları sorunları hiciv yoluyla dile getirirken; erkekler de eşlerinin fiziksel ve karakteristik özelliklerini eleştiri konusu yapabilmekteydi. Dolayısıyla hiciv, evlilik ilişkisindeki memnuniyetsizliğin, sitemin ve karşılıklı eleştirinin şiirsel ifade araçlarından biri olarak işlev görmektedir.

Erkek şairler arasında, eşlerinin uzun süre yaşamasından duyduğu rahatsızlığı şiir yoluyla dile getirenlere de rastlanmaktadır. Bu tür ifadelerin, bazı durumlarda kadının eşine karşı sergilediği nüşûz, yüz çevirme ve evlilik ilişkisini olumsuz etkileyen tutumların doğurduğu hoşnutsuzlukla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu duruma örnek teşkil eden bir rivayette, eşinin uzun ömürlü olmasından yakınan bir bedevînin, yaşadığı evlilik tecrübesini şu sözlerle dile getirdiği görülmektedir:

(1) ثَلَاثِينَ حَوْلًا لَا أَرَى مِنْكَ رَاحَةً **** لِهَيْئِكَ فِي الدُّنْيَا لِبَاقِيَةِ الْعُمْرِ

(2) فَإِنْ انْقَلَتْ مِنْ حَبْلِ صَعْبَةٍ مَرَّةٌ **** أَكُنْ مِنْ نِسَاءِ النَّاسِ فِي بَيْضَةِ الْعُفْرِ¹⁸³

1) Otuz yıldır senden bir rahatlık göremiyorum; sanki bu dünyada ömrünün sonuna kadar kalacakmışsın!

2) Eğer bu inatçı ve başına buyruk kadının bağından bir kere kurtulabilirsem, insanların kadınları arasında kısır kadınların bulunduğu yerde bulunurum.

Bu beyitlerde şair, uzun süredir birlikte yaşadığı eşinden duyduğu bıkkınlığı ve hoşnutsuzluğu dile getirmektedir. Otuz yıllık evlilik hayatının kendisine huzur getirmediğini ifade eden şair, eşinden kurtulmayı ölümle dahi kıyaslayacak derecede mübalağalı bir hiciv kullanmaktadır. Böylece şiir, eşler arasındaki gerilimlerin ve karşılıklı hoşnutsuzlukların Arap şiirinde hiciv yoluyla dile getirildiğini gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

¹⁸³ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/44.

2.8.7. Kocanın İkinci Evliliği ve Evlilikten Doğan Pişmanlığı

Bazı durumlarda erkek şairlerin, evlilik hayatında karşılaştıkları sorunlara çözüm bulabilmek amacıyla ikinci bir evliliğe yöneldikleri görülmektedir. Nitekim ilk eşinin yüz çevirme ve nüşûz gibi tutumlarından rahatsız olan ve ondan beklediği huzur ve güveni bulamayan erkeğin, evliliğinde aradığı nitelikleri başka bir kadında bulma ümidiyle yeni bir eş arayışına girdiği anlaşılmaktadır. Ancak şairin zihninde tasarladığı yeni hayat, beklentileri doğrultusunda gerçekleşmemiştir. Başlangıçta huzur ve mutluluk getireceği düşünülen bu evlilik, zaman içerisinde anlaşmazlıkların ve çekişmelerin yoğunlaştığı bir ilişkiye dönüşmüştür. Nihayetinde şair, yeterince düşünmeden ve sonuçlarını değerlendirmeden attığı bu adım sebebiyle derin bir pişmanlık duygusuyla karşı karşıya kalmıştır.

Şair Cırân el-Avd en-Nümeyrî (جران العود النميري), bu durumu oldukça dikkat çekici bir biçimde tasvir etmektedir. İlk eşinden kaynaklanan sorunları aşmak ve aradığı huzuru bulmak amacıyla ikinci bir evliliğe yönelen şair, başlangıçta bu evlilik sayesinde huzur ve mutluluğun hâkim olduğu sakin bir hayat süreceğini düşünmüştür. Ancak gelişmeler beklentisinin aksine gerçekleşmiş; ikinci evlilik de yeni anlaşmazlık ve sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Şair, yaşadığı bu tecrübeyi ve duyduğu pişmanlığı şu sözlerle dile getirmiştir:

- (1) أَلَا لَا يُعْزَنُ إِمْرَأًا نَوْفَلِيَّةٌ **** عَلَى الرَّأْسِ بَغْدِي أَوْ تَرَائِبُ وَصَحْ
- (2) وَلَا فَاجِمٌ يُسْقَى الدَّهَانَ كَأَنَّهُ **** أَسَاوَدَ يَرْهَاهَا لِعَيْنَيْكَ أَبْطَحْ
- (3) وَأَذْنَابُ خَيْلٍ غَلِقَتْ مِنْ عَقِيصَةٍ **** تَرَى قُرْطَهَا مِنْ تَحْتِهَا يَتَطَوَّحُ¹⁸⁴

¹⁸⁴Cırân el-Avd en-Nümeyrî, *Divânu Cırân el-'evd en-Nümeyrî*, (Ebû Saîd es-Sukarî rivâyeti) (Kahire: Matb'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, 1995), 8; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1423), 2/709.

1) Dikkat edin! Benden sonra hiçbir erkeği, başındaki Nûfeliye tarzı saçları yahut belirgin ve parlak göğüsleri aldatmasın.

2) Yağlarla parlatılmış simsiyah saçlar da seni aldatmasın; gözlerine hoş görünen bu saçlar, sanki kumlukta parlayan kara yılanlar gibidir.

3) Örgülü saçlarından sarkan at kuyruğu gibi saç tutamları da seni aldatmasın; onların altında sallanıp duran küpesini görürsün.

Bu, şairin şiirinin başlangıç kısmıdır. Şair burada şiirine kadının vasıflarını tasvir ederek başlamaktadır. Adeta ikinci eşinin güzel bir kadın olduğunu, güzel bir göğse sahip bulunduğunu, siyah saçlı olduğunu ve başına koyduğu yünden bir örtü giyip onunla başını örttüğünü söylemek istemektedir. Ancak bu tasvirler şairi yanıltmıştır; çünkü bundan sonra ondan, aslında ihtiyaç duymadığı cehennem gibi bir hayat ve nüşûz (eşe karşı başkaldırı/uyumsuzluk) ile karşılaşmıştır. Ardından şair, kadına dair tasvirlerini sürdürmüş; nihayetinde onun evlilikle bağdaşmayan olumsuz tavır ve davranışlarını açıkça dile getirmiştir. Bu hususu ifade etmek üzere şöyle demektedir:

(1) لَقَدْ كَانَ لِي عَنْ ضَرَّتَيْنِ عَدَمْتَنِي *** وَعَمَّا أَلَا قِي مِنْهَا مُتَزَحُّحُ

(2) هِيَ الْغَوْلُ وَالسَّعْلَةُ حَلَقِي مِنْهُمَا *** مُحَدَّثٌ مَا بَيْنَ التَّرَاقِي مُجَرَّحٌ¹⁸⁵

1) Keşke iki kumamdan ve onların bana yaşattığı sıkıntılardan uzak durabilseydim; onların sebep olduğu bütün bu sıkıntılardan sıyrılmış olurdum.

2) Onlar, Gulyabani gibi (gûl ve sa'lât) korkutucudur; onlardan dolayı boğazım tırmalanmış, köprücük kemiklerimin arası yaralarla kaplanmıştır.

Bu beyitler, şairin ikinci eşinden gördüğü nüşûz, eziyet ve geçimsizliği, gerçek hayattaki bir çatışmadan ziyade korkutucu

¹⁸⁵ Muhammed b. el-Mubarek b. Muhammed b. Meymun el-Bağdadi, *Munteha't-taleb min eş'ari'l-Arab*, 40; İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihabüddin Ahmed b. Yahya, *Mesaliku'l-ebzar fi memaliki'l-emsar*, thk. Kamil Selman el-Cuburi ve Mehdi en-Necm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 4/107.

varlıklarla karşılaşmaya benzeterek ifade ettiğini göstermektedir. Özellikle *الْعُزْلُ وَالسَّغْلَةُ* ifadesi, doğrudan ve güçlü bir teşbih-i belîğ niteliğindedir. Şair, eşini gulyabaiye benzetirken herhangi bir benzetme edatı kullanmamış, böylece kadının kendisini bu korkutucu varlıklarla özdeşleştirmiştir. Bunun yanı sıra *مُحْدَشٌ* ve *مُجَرَّحٌ* kelimeleriyle oluşturulan yara ve tırmalanma tasviri, şairin evlilik hayatında yaşadığı sıkıntının derecesini mübalağalı bir beden tasviri aracılığıyla ortaya koymaktadır. Böylece fiziksel bir yaralanma imgesi, evlilik ilişkisindeki psikolojik ve sosyal yıpranmanın sembolik ifadesine dönüşmektedir. Bu yönüyle beyitler, önceki beyitlerdeki dış güzellik tasviriyle belirgin bir karşıtlık oluşturmaktadır: Şair önce ikinci eşinin güzel göğsünü, siyah saçlarını ve dış görünüşünü tasvir etmiş; ardından bu güzelliğin arkasında kendisi için huzur değil, nüşûz ve eziyet bulunduğunu ortaya koymuştur.

Ardından şair, yeni eşinin içinde bulunduğu durumu tasvir etmeye devam eder; zira o kadın daha evliliğin ilk günlerinde bile kendisine karşı nefret ve kötülük göstermekteydi. Henüz elbiselerinden misk kokusu yayılmaya devam ederken aralarında mücadele ve çekişmeler başlamıştı. Bu kavganın sonucunda şair baygın düşmüş, yeniden kendine gelip gücünü toparlaması için suya atılmış, ardından kadın tekrar aynı saldırıyı yinelemiştir. Şair Cerân bu durumu şu sözlerle tasvir etmektedir:

- (1) لَقَدْ عَالَجْتَنِي بِالْبَصَاءِ وَبَيْتَهَا **** جَدِيدٌ وَمِنْ أَثْوَابِهَا الْمِسْكُ يَنْفُحُ
- (2) إِذَا مَا انْتَضَيْنَا فَأَنْتَزَعْتَ خِمَارَهَا **** بَدَا كَاهِلُ مِنْهَا وَرَأْسُ صَمْحَمَحُ
- (3) تُدَاوِرُنِي فِي الْبَيْتِ حَتَّى تَكْبُنِي **** وَعَيْنِي مِنْ نَحْوِ الْهَرَاوَةِ تَلْمَحُ
- (4) وَقَدْ عَوَّدْتَنِي الْوَقْدَ ثُمَّ تَجُرُّنِي **** إِلَى الْمَاءِ مَغْشِيًّا عَلَيَّ أَرْنَحُ
- (5) وَلَمْ أَرَ كَالْمَوْقُودِ تُرَجِّي حَيَاتَهُ **** إِذَا لَمْ يَرُغْهُ الْمَاءُ سَاعَةً يُنْضَحُ¹⁸⁶

¹⁸⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve ş-şuara*, 2/709; İbn Meymûn, *Munteha't-taleb min eş'ari'l-Arab*, 40; Cerân el-Üd, ed-Divân, 40.

1) Gerçekten de bana saldırdı; oysa evi daha yeni kurulmuştu ve elbiselerinden misk kokusu yayılıyordu.

2) Aramızda boğuşma başladığında örtüsünü çekip aldım; böylece omuzları ve çıplak, sert başı ortaya çıktı.

3) Evde benimle boğuşup durdu ve sonunda beni yere serdi; gözüm ise sopanın geleceği yöne çevrilmişti.

4) Bana bayıltıcı darbelerin ne olduğunu öğretti; ardından kendimden geçmiş bir hâlde beni suya doğru sürüklüyor, ben ise sendeleyip duruyordum.

5) Su üzerine serpiildiğinde dahi kendine gelmeyen ve hayatından ümit kesilen bir darbe mağduru gibisini görmedim.

Bu beyitler, Cırân el-Avd'ın ikinci evlilik tecrübesinin yalnızca duygusal bir hayal kırıklığı veya nüşûz şeklinde kalmadığını, aynı zamanda fiziksel çatışmaya kadar varan bir evlilik anlaşmazlığına dönüştüğünü göstermektedir. Şair, ikinci eşini başlangıçta dış görünüşü, güzel kokusu ve zarafetiyle tasvir etmiş; ancak evlilik hayatında karşılaştığı gerçekliği bunun tam karşısında konumlandırmıştır. Nitekim kadının misk kokulu elbiseleriyle başlayan tasvir, kısa süre içerisinde boğuşma, yere düşürme, sopa ve ağır darbeler gibi şiddet unsurlarının hâkim olduğu bir sahneye dönüşmektedir. Bu bakımdan beyitlerde belirgin bir tezat bulunmaktadır. Bir tarafta مِنْ أَوْبَاهَا الْمِسْكُ يَنْفُحُ ifadesiyle temsil edilen güzellik, zarafet ve hoş koku; diğer tarafta الْهَرَاوَةُ، تَكْتَبِنِي ve الْوَقْدُ مَغْشِيًّا عَلَيَّ ifadeleriyle ortaya konulan şiddet ve eziyet yer almaktadır. Böylece şair, dış görünüş ile evlilikteki gerçek karakter arasındaki karşıtlığı şiirin temel unsurlarından biri hâline getirmektedir. Ayrıca şairin anlatımı, yaşadığı olayı mübalağalı ve mizahî bir üslupla aktarmaktadır. Özellikle ağır darbeler sonucunda kendinden geçmesi ve ardından suya sürüklenmesi, trajik bir evlilik tecrübesini aynı zamanda ironik ve canlı bir anlatıya dönüştürmektedir. Nitekim kaynaklarda bu şiirin, Cırân el-'Avd'ın iki

karısıyla yaşadığı sıkıntıları ve aralarındaki fiziksel mücadeleyi tasvir ettiği belirtilmektedir.

Şair, içinde bulunduğu bu sıkıntılı durumdan kurtulamayınca, iki eşine birtakım maddi imkânlar sunarak onların gönüllerini kazanmak ve kendisini kendi hâline bırakmalarını sağlamak dışında bir çare bulamaz. Bunun ardından, iki eşinin sebep olduğu sıkıntılardan kurtulabilmek için Allah'a sığınır ve içinde bulunduğu durumdan çıkış yolu arar. Daha sonra yaşadığı bu evlilik krizine bir çözüm bulabilmek ümidiyle arkadaşlarının görüşlerine başvurur ve onlarla istişare eder. Ancak nihayetinde, eşinde yalnızca saldırganlık değil, aynı zamanda hilekârlık, kötücüllük ve vefasızlık gibi olumsuz özellikler de gördüğünden ondan uzaklaşmayı tercih eder. Şair, yaşadığı bu tecrübenin ardından duyduğu hayal kırıklığını ve eşine yönelik kanaatini şu sözlerle dile getirir:

- (1) خُذَا نِصْفَ مَالِي وَاتْرُكَا لِي نِصْفَهُ **** وَبَيْنَا بِذِمِّ فَالتَّعَرُّبُ أَرْوَحُ
- (2) فَيَا رَبِّ قَدْ صَانَعْتُ حَوْلًا مُعْجَزًا **** وَصَانَعْتُ حَتَّى كَادَتْ الْعَيْنُ تَمْصَحُ
- (3) وَرَاشَيْتُ حَتَّى لَوْ يَكْلَفُ رِشْوَتِي **** خَلِيجٌ مِنَ الْمُرَارِ قَدْ كَادَ يَنْزَحُ
- (4) أَقُولُ لِأَصْحَابِي أَسِرُّ إِلَيْهِمْ **** لِي الْوَيْلُ إِنْ لَمْ تَجْمَحَا كَيْفَ أَجْمَحُ
- (5) أَأَتْرُكُ صِنِّيَانِي وَأَهْلِي وَأَبْتَعِي **** مَعَاشًا سِوَاهُمْ، أَمْ أَكُرُّ فَأَذْبَحُ
- (6) أَلَا قِي الْحَنَّا وَالْبَزَحُ مِنْ أَمِّ حَارِمٍ **** وَمَا كُنْتُ أَلْقِي مِنْ رَزِينَةِ أُبْرَحُ
- (7) تُصَبِّرُ عَيْنَيْهَا وَتَعْصِبُ رَأْسَهَا **** وَتَغْدُو غَدُوَ الذِّيبِ وَالْبُومِ تَضْحِكُ¹⁸⁷

1) Malımın yarısını alın, yarısını da bana bırakın; beni kinayarak yanımdan ayrılın. Çünkü bekâr yaşamak benim için daha huzurludur.

2) Ey Rabbim! Bir yıl boyunca türlü tavizlerle onları idare ettim; öylesine uğraştım ki neredeyse gözlerim yaşını tüketti.

¹⁸⁷ Abdullah el-Meczûb, *el-Mürşid ila fehmi eş'ari'l-Arab*, 4/710; İbn Meymûn el-Bağdadi, *Munteha't-taleb min eş'ari'l-Arab*, 40.

3) Onları razı etmek için o kadar çok şey verdim ki, eğer benim verdiğim rüşveti Merâr vadisinin bir körfezine vermek gerekseydi, onun suyu bile neredeyse tükenirdi.

4) Dostlarıma içimi açıp şöyle diyordum: 'Eğer bu ikisi dizginlenmezse vay benim hâlime! Peki ben nasıl başıboş davranabilirim?'

5) Çocuklarımı ve ailemi bırakıp onlardan başka bir geçim yolu mu arayayım, yoksa geri dönüp kendimi kurban mı edeyim?

6) Ümmü Hârim'den çirkin sözler ve şiddetli eziyet görüyorum; oysa Rezîne'den de daha ağır sıkıntılar yaşamıştım.

7) Gözlerini sabırla tutar, başını bağlar; sabahleyin kurt gibi çıkar, baykuşlar ise onun çevresinde öter.

Bu beyitler, Cırân el-'Avd en-Nümeyrî'nin ikinci evlilik tecrübesinin ulaştığı son noktayı ortaya koymaktadır. Şair, başlangıçta eşinin dış görünüşüne ve fiziksel güzelliğine aldanarak ikinci evliliğe yönelmiş; ancak zaman içerisinde bu evlilikten beklediği huzur ve mutluluğu bulmak bir yana, nüşûz, geçimsizlik, çirkin sözler ve fiziksel şiddet gibi çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır. Böylece başlangıçta bir çözüm olarak gördüğü ikinci evlilik, zamanla kendisi açısından yeni bir problem alanına dönüşmüş ve evliliği sürdürmek giderek katlanılması güç bir hâl almıştır.

İlk beyitte malının yarısını eşlerine bırakmayı göze alması, şairin içinde bulunduğu evlilik hayatından kurtulma arzusunun ulaştığı noktayı göstermektedir. Bununla birlikte beşinci beyitte "أَلَّتْ رُكَّ صَبِيَانِي وَأَهْلِي" diyerek çocuklarını ve ailesini terk etme ihtimalini sorgulaması, ayrılık kararının onun açısından kolaylıkla alınabilecek bir karar olmadığını ortaya koymaktadır. İkinci ve üçüncü beyitlerde geçen صَانَتْ ve رَأَيْتُ fiilleri de şairin evlilik sorunlarını çözmek için gösterdiği çabanın boyutunu ortaya koymaktadır. Şair, eşleriyle arasındaki anlaşmazlığı gidermek amacıyla onları uzun süre idare etmiş, gönülleri kazanmak için çeşitli maddî fedakârlıklarda bulunmuştur. Ancak bütün bu çabalarına rağmen aradığı huzur ve sükûna

ulaşamamıştır. Bu durum, başlangıçta bir çözüm olarak görüldüğü ikinci evliliğin onun açısından nasıl bir hayal kırıklığına ve nihayetinde pişmanlığa dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Özellikle “أَتْرَكَ صَيِّبَانِي وَأَهْلِي” ifadesi, şiirin yalnızca karı-koca arasındaki anlaşmazlıkları konu edinmediğini, aynı zamanda aile sorumluluğu meselesini de gündeme getirdiğini göstermektedir. Şair, eşlerinden uzaklaşmayı arzulamasına rağmen çocuklarını ve ailesini terk etmenin doğuracağı sonuçları hesaba katmak zorundadır. Bu yönüyle şiir, Câhiliye evlilik hayatında erkeğin karşı karşıya kalabileceği evlilik çatışması, ayrılma arzusu, maddî fedakârlık ve ailevî sorumluluk gibi unsurların aynı tecrübe içerisinde nasıl birleşebildiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Altıncı beyitte yer alan الْخَنَا ve الْبُزْج kelimeleri, evlilik çatışmasının boyutlarını daha açık hâle getirmektedir. الْخَنَا çirkin, kaba ve edebe aykırı sözleri; الْبُزْج ise şiddetli kötülük, sıkıntı ve eziyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla şairin yaşadığı sorunların yalnızca karşılıklı hoşnutsuzlukla sınırlı kalmadığı; sözlü saldırı, ağır eziyet ve psikolojik yıpranma boyutlarına ulaştığı anlaşılmaktadır. Şairin Rezîne ile yaşadığı önceki sıkıntıları da hatırlaması, onun evlilik hayatında karşılaştığı problemlerin sürekliliğini ve iki evlilik tecrübesi arasında kurduğu karşılaştırmayı ortaya koymaktadır.

Şairin yaşadığı durumun bir benzerini, arkadaşı er-Rıhhâl en-Nümeyrî’de (الرَّحَالُ بْنُ مُحَدَّوْحِ النُّمَيْرِي) de görmekteyiz. O da ikinci bir kadınla evlenmiş, ancak bu kadından Cırân el-Evde’nin (جِرَانُ الْعُودَةِ) karşılaştığı türden sıkıntılar görmüştür. Bunun üzerine onu hicvetmiş ve kendisindeki saldırganlık ve nüşûz gibi özellikleri tasvir etmiştir. Ayrıca onun kınasına ve güzelliğine aldanmış olduğunu, tıpkı arkadaşı Cerân’ın eşinin güzelliğine aldanması gibi, ifade etmiştir. Hatta evlendiği

gece, onun yerine kendisine bir kaplanın gelin olarak getirilmiş olmasını bile temenni edecek hâle gelmiştir. Şair şöyle demiştir:

- (1) وَمَا عَرَّنِي إِلَّا خَضَابٌ بِكَفِّهَا *** وَكُحْلٌ بِعَيْنَيْهَا وَأَثْوَاهَا الصُّفْرُ
- (2) وَسَلَافَةٌ كَالسَّيْفِ زَائِلٌ غَمْدُهُ *** وَعَيْنٌ كَعَيْنِ الرَّثَمِ فِي الْبَلَدِ الْقَفْرِ
- (3) وَشِبْهَ قَنَاءَ لَذَنَةٍ مُسْتَقِيمَةٍ *** وَذَاتِ ثَنَاءٍ خَالِصَاتٍ مِنَ الْحَبْرِ
- (4) وَإِنْ جَلَسْتُ وَسَطَ النَّسَاءِ شَهْرُونَهَا *** وَإِنْ هِيَ قَامَتْ فَهِيَ كَامِلَةُ الشَّيْرِ
- (5) فَلَمَّا بَرَزْنَاهَا الْغِيَابَ تَبَيَّنَتْ *** طِمَاحُ غُلَامٍ قَدْ أَجَدَّ بِهِ النَّفْرُ
- (6) دَعَانِي الْهَوَى نَحْوَ الْحِجَازِ مُصْعَدًا *** فَإِنِّي وَإِيَّاهَا لَمُخْتَلِفَا النَّجْرِ
- (7) أَلَا لَيْتَهُمْ زَفُّوا إِلَيَّ مَكَانَهَا *** شَدِيدَ الْقَضِيَرَى ذَا عَرَامٍ مِنَ الثَّمْرِ¹⁸⁸

1) Beni aldatan yalnızca ellerindeki kına, gözlerindeki sürme ve sarı elbiseleri oldu.

2) Kından sıyrılmış bir kılıç gibi keskin ve belirgin yanakları; ısırsız bir yerdeki yaban öküzü/gazal gözü gibi güzel gözleri vardı.

3) İnce ve düzgün bir mızrak gibi zarif, dosdoğru bir bedeni; temiz, parlak ön dişleri vardı.

4) Kadınların arasında oturduğunda onu öne çıkarırlardı; ayağa kalktığı anda ise boyu ve endamı kusursuz görünürdü.

5) Fakat onu elbiselerinden sıyrıp ortaya çıkardığımızda, üzerinde çiçek hastalığının izleri bulunan bir delikanlıyı andıran hâli ortaya çıktı.

6) Gönlüm beni Hicaz'a doğru yönelmeye çağırdı; çünkü ben onunla yaratılış ve karakter bakımından birbirinden farklı iki kimseyiz.

7) Ah, keşke onun yerine bana, güçlü kaburgalı ve kaplanlar arasında son derece saldırgan bir kaplan getirmiş olsalardı!

Bu beyitler, er-Rıhhâl en-Nümeyrî'nin ikinci evlilik tecrübesinde dış görünüş ile gerçeklik arasındaki karşıtlığı ortaya

¹⁸⁸ İbn Meymûn el-Bağdadi, *Munteha't-taleb min eş'ari'l-Arab*, 40; İbn Kuteybe eş-Si'ru ve's-şuara, 2/710.

koyması bakımından dikkat çekicidir. Şair, şiirin başlangıcında kadının ellerindeki kınayı, gözlerindeki sürmeyi, sarı elbiselerini, güzel gözlerini, zarif bedenini ve parlak dişlerini art arda sıralayarak onu son derece çekici bir kadın olarak tasvir etmektedir. Nitekim *إِلَّا خِضَابٌ بِكَفِّهَا* ifadesi, şairin kendi yanılığının kaynağını bizzat dış görünüşte gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. İlk dört beyitteki bu güzellik tasvirleri, beşinci beyitten itibaren anlam bakımından tersine çevrilmektedir. Böylece şiirde belirgin bir tezat meydana gelmektedir: başlangıçta kına, sürme, güzel gözler, zarif beden ve parlak dişlerle idealize edilen kadın, evlilik sonrasında şairin beklentilerini karşılamayan bir kimse olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, önceki Cerân el-Üd örneğiyle de doğrudan paralellik göstermektedir. Her iki şair de kadının dış güzelliğine aldanarak ikinci evliliğe yönelmiş, ancak evlilik sonrasında güzelliğin huzur ve uyumun garantisi olmadığını tecrübe etmiştir. Beşinci beyitte elbiselerin kaldırılmasıyla gerçek görünümün ortaya çıkması, şiirin sembolik açıdan en dikkat çekici noktalarından biridir. Şair burada yalnızca fiziksel bir tasvir yapmamakta; dış görünüş ile gerçeklik arasındaki farkı da şiirsel bir anlatımla somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla elbise, kadının dışarıdan algılanan güzelliğini temsil ederken, onun çıkarılmasıyla ortaya çıkan görüntü şairin evlilik sonrasında karşılaştığı hayal kırıklığını temsil etmektedir. Altıncı beyitte *مُخْتَلِفًا الشَّجَرِ* ifadesiyle mesele fiziksel güzellik sınırından çıkarılarak karakter ve tabiat uyumsuzluğuna taşınmaktadır. Şair ile eşi arasındaki farklılık, yalnızca görünüşte değil, yaratılış ve karakter düzeyinde de bulunmaktadır. Böylece evlilikte huzurun yalnızca fiziksel çekiciliğe dayanmadığı; eşler arasındaki karakter uyumunun da belirleyici olduğu düşüncesi şiirin arka planında belirginleşmektedir. Son beyitte ise şairin pişmanlığı mübalağa ve ironi yoluyla en üst seviyeye çıkarılmaktadır. Eşinin yerine

bir kaplanın getirilmesini dilemesi, gerçek anlamda bir tercih beyanından ziyade, kadından duyduğu hoşnutsuzluğun ve evlilikten kaynaklanan pişmanlığın derecesini göstermek amacıyla kullanılan güçlü bir hiciv unsurudur. Böylece şair, insan olan eşini vahşi ve saldırgan bir hayvanla karşılaştırarak onun kendisi açısından taşıdığı olumsuzluğu abartılı biçimde ifade etmektedir.

Arap câhiliye şiirinde bu tür olumsuz tavırların sıkça tekrarlandığı görülmektedir. Nitekim şairlerin çoğunlukla eşlerine karşı olumsuz bir tutum sergiledikleri anlaşılmaktadır. Onların tasvirlerinde kadın, sürekli kınayan ve yakınan bir kişi olarak görünür; sevdiği ve arzuladığı kimseye meyleden, kocasına ise yüz çeviren ve dilediği zaman ona karşı sert sözler sarf eden bir figür olarak tasvir edilir. Aynı şekilde kadın, kocasının davranışlarını da çoğu zaman olumsuz bir biçimde dile getirir; onun durumlarında hayır ve umut görmez. Öyle ki koca büyük servet sahibi, zengin bir kimse olsa bile yine de onun dilinden kurtulamaz

2.9. Câhiliye Şiirinde Eşler Arasındaki Olumlu Tutum ve İlişkilerin Şiirsel Yansımaları

Câhiliye şiirinde kadına dair yer yer olumsuz tasvirlerle rastlanmakla birlikte, bu durum eşler arasında olumlu tutum ve ilişki biçimlerinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim söz konusu şiirlerde kadın çoğu zaman erkeğin hayat yolculuğunda ona eşlik eden bir yol arkadaşı ve sırlarını muhafaza eden güvenilir bir eş olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda Câhiliye toplumunda kadının, özellikle de eş olarak, kocası nezdinde belirli bir saygınlığa ve konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle eşler arasındaki uyum ve huzuru temsil eden vefa, sadakat, sır saklama ve kocasına karşı nüûz göstermeme gibi niteliklere sahip kadınların evlilik ilişkisinde önemli bir yer edindikleri ve kocaları tarafından değer

gördükleri görülmektedir. Nitekim Câhiliye döneminde kadın çoğu zaman kocasının rızasını gözetmeye özen göstermiş; bu tutum, şairlerin dikkatini çeken olumlu davranış ve tavırların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Şairler de bu yönleri hakkaniyetli bir biçimde ele alarak söz konusu tutum ve davranışları şiirlerinde dikkatli ve ayrıntılı tasvirlerle yansıtmışlardır. Bu bölümde, Câhiliye şiirinden günümüze ulaşan önemli şiirsel metinlerin incelenmesi yoluyla, karı-koca arasındaki olumlu tutum ve ilişki biçimlerini ortaya koymaya çalışılacaktır.

2.9.1. Kadının Kocasının Hayatına Yönelik Kaygısı ve Onu Koruma Arzusu

Kadının evlilik hayatına yönelik olumlu tutum ve tasvirlerinden biri, onun kocasına karşı duyduğu sürekli endişe ve kaygı hâlidir. Söz konusu endişe, gerçekte kocanın aile içerisindeki konumunu ve taşıdığı değeri yansıtan önemli bir göstergedir. Nitekim kadın, kocasının yanında bulunmasıyla hayatında güven ve istikrar duygusuna erişmekte; zira Câhiliye toplumunda koca, ailenin reisi ve temel dayanağı olarak kabul edilmektedir. Kocanın helâk olması veya ölümüne dair duyulan bu kaygı, Câhiliye şiirinde yansıtılan tasvirlerden biri olarak dikkat çekmektedir. Bu durumun en belirgin örneklerinden biri, şair Urve b. el-Verd'in (عروة بن الورد) (ö. 594) eşinde görülmektedir. Nitekim onun eşi, şairin kendisini sürekli tehlikelere ve çeşitli zorluklara maruz bırakması sebebiyle başına gelebilecek felaketlerden ve ölüm ihtimalinden daima endişe duymaktadır. Şair Urve b. el-Verd de bu durumu şiirinde dile getirerek söz konusu tutumu şu sözleriyle ifade etmektedir:

- (1) تَقُولُ: أَلَا أَقْضِرُ مِنَ الْعَزْوِ وَأَشْتَكِي *** لَهَا الْقَوْلُ طَرَفٌ أَخَوُرُ الْعَيْنَيْنِ دَامِعٌ
 (2) سَأُعْنِيكَ عَنْ رَجْعِ الْمَلَامِ بِمُرْمِعٍ *** مِنَ الْأَمْرِ، لَا يَعْشُو عَلَيْهِ الْمَطَاوِعُ
 (3) لَبُوسُ ثِيَابِ الْمَوْتِ، حَتَّى إِلَى الَّذِي *** يُوَاتِمُ إِذَا سَأَيْتُمْ، أَوْ مُصَارَعُ¹⁸⁹

1) (Eşim/Sevgilim bana) "Savaşta gitmekten vazgeçmeyecek misin artık?" diyor ve halinden şikayet ediyor. Bu sözleri söylerken, iri siyah gözleri yaşlarla dolmuş, bana bakıyor.

2) Ben ise ona şöyle karşılık veririm: Seni bu sitemleri tekrarlayıp durmaktan kurtaracağım; öyle kesin ve kararlı bir işe giriyeceğim ki, bana itaat eden (peşimden gelen) kimse asla karanlıkta/gaddarlıkta kalmaz (yolunu şaşırmas).

3) Çünkü ben, ölüm elbisesini kuşanmış gibiyim; öyle ki sonunda beni bekleyen şey ya bir hastalığın tüketmesi yahut bir savaş meydana gelmesidir.

Şair, sürekli gazâlara katılıp savaşlara girmek suretiyle kendisini ölüme maruz bırakmaktadır; adeta ölüm elbisesini giymiş gibidir ve bu uğurda çeşitli sitem ve eleştirilere de maruz kalmaktadır. Ardından eşinin yanına dönmektedir. Ancak eşi, onun hayatına duyduğu kaygı ve başına gelebilecek bir felaketten korkması sebebiyle bu tür savaşlara daha az katılmasını istemektedir. Kadının kocasının hayatı için duyduğu endişe, Câhiliye şiirinde eşler arasındaki duygusal bağlılığın dikkat çekici örneklerinden biri olarak ortaya konulmaktadır.

Kadın ise yalnızca talepte bulunmakla yetinmemekte; aksine kocasının bu istikrarsız hayat tarzından vazgeçmesini sağlamak amacıyla sitem ve kınamalarını sürdürmektedir. Zira bu hayat biçimi onda sürekli korku ve endişe uyandırmaktadır. Ancak şair, yaptığı şeyin kendisi için yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunu ifade ederek ona karşılık verir. Çünkü yerine getirilmesi zorunlu birtakım sorumluluklar

¹⁸⁹ Urve İbni'l-Verd, *Divânu 'Urvete bni'l-Verd*, 82.

bulunmaktadır. Şair Urve b. el-Verd de bu durumu şu sözleriyle dile getirmektedir:

- (1) أَقْلِي عَلَى اللُّومِ يَا بَنَتَ مُنْذِرٍ **** وَنَامِي، وَإِنْ لَمْ تَشْتَهِي التَّوَمَ، فَاسْهَرِي
- (2) تَقُولُ: لَكَ الْوَيْلَاتُ هَلْ أَنْتَ تَارِكٌ **** ضُبُوءًا بِرَجُلٍ تَارَةً، وَبِمُنْسَرٍ
- (3) وَمُسْتَبْتٌ فِي مَالِكَ الْعَامِ، إِنَّنِي **** أَرَاكَ عَلَى أَفْتَادِ صُرْمَاءٍ مُذَكَّرٍ
- (4) فَجُوعٍ لِلضَّالِّحِينَ مَزَلَّةٌ **** مُحَوِّفٍ رِذَاهَا أَنْ تُصِيبَكَ، فَاخْذِرِ
- (5) أَبَى الْخَفْضُ مَنْ يَغْشَاكَ مِنْ ذِي قَرَابَةٍ **** وَمِنْ كُلِّ سَوْدَاءٍ الْمَحَاجِرِ تَغْتَرِي
- (6) وَمُسْتَهْزِئٍ، زَيْدُ أَبُوهُ، فَلَا أَرَى **** لَهُ مَدْفَعًا، فَأَقْنِي حَيَاتِكَ وَاصْبِرِي¹⁹⁰

1) Ey Münzir'in kızı! Beni kınamayı biraz da olsa bırak; uyu. Eğer uyumak istemiyorsan, o hâlde uyanık kal.

2) (Eşim bana endişeyle) "Yazıklar olsun sana! Kâh yaya askerlerle, kâh atlı akıncı müfrezeleriyle düşmanı gözetleyip sinsice pusuda beklemekten (baskın yapmaktan) hiç vazgeçmeyecek misin?" diyor

3) Ve bu yıl elindeki malı mülkü koruyup elinde tutacak mısın? Doğrusu ben seni, zorlu, güçlü ve (üzerindeki semeriyle) tehlikeli bir devenin üstünde, sürekli gitmeye hazır görüyorum" (diyor).

4) Çünkü bu (tehlikeli seferler), iyi insanların canını yakan, onların ayağını kaydıran ve helakî/ölümü korkunç olan bir yoldur. Başına bir felaket gelmesinden korkuyorum, sakın ve uzak dur!

5) (Şair cevap veriyor:) Seni ziyaret eden muhtaç akrabaların ve (açlıktan) gözlerinin çevresi morarmış, kapını çalan tüm o zavallı kadınlar varken, benim rahatlık ve bolluk içinde yaşamam imkansızdır (bunu vicdanım reddeder).

6) Bir de (eğer yoksul kalıp insanlara el açarsam) benimle alay edecek olanlar (örneğin babası Zeyd olan o kişi) var ki, buna katlanamam. Bu yüzden hayanı koru (sesini kes) ve sabret!

¹⁹⁰ Asma 'î, el-Asma 'iyyât: İhtiyâru'l-Asma 'î, 43; Kureşî, Cemheretü eş'âri'l-Arab, 450; Urva b. El-Verd, ed-Divân, 66; Şevkî Dayf, el-Asru'l-cahlî, 485.

Bu beyitler, Câhiliye Arap şiirinde kadının eşinin hayatına yönelik kaygısını ve onun güvenliğini koruma arzusunun göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek oluşturmaktadır. Kadının söylemi, eşinin sürekli olarak gazve ve akınlara katılmasından duyduğu endişe etrafında şekillenmektedir. Özellikle أَقْبَلِي عَلَيَّ اللَّؤْمَ ifadesi, erkeğin eşinin sitem ve uyarılarının farkında olduğunu; هَلْ أَنْتَ تَارِكٌ şeklindeki soru ise kadının onun savaş faaliyetlerinden vazgeçmesini arzuladığını göstermektedir. Beyitlerde kadının kaygısı yalnızca sözlü bir yakınmadan ibaret değildir. Onun eşinin malını, geçimini ve geleceğini de düşünmesi, evlilik ilişkisinin ekonomik boyutuna dikkat çekmektedir. Kadın, eşinin savaşa katılması sebebiyle yalnızca onun hayatının tehlikeye girmesinden değil, aynı zamanda aile düzeninin ve ekonomik güvenliğin zarar görmesinden endişe etmektedir. Bu bakımdan beyitlerde kadın, pasif bir eş figürü olarak değil; eşinin kararlarını sorgulayan, onu tehlikelerden sakındıran, aile ve geçim sorumluluklarını hatırlatan aktif bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun nasihatlerinde sevgi ve bağlılığın yanı sıra, eşinin hayatını koruma ve aile bütünlüğünü sürdürme arzusu da belirgin biçimde görülmektedir. Ayrıca kadın ile erkek arasındaki söylem farklılığı dikkat çekicidir. Kadın kaygı, korku, uyarı ve nasihat üzerinden konuşurken, erkek şair savaşçı kimliğini ve gazveye yönelik kararlılığını korumaktadır. Dolayısıyla bu beyitler, Câhiliye şiirinde erkeklerin savaşçı ve mücadeleci kimliği ile kadınların eşlerinin hayatına yönelik kaygıları arasındaki karşılıklı ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

Câhiliye şairi Kurâd b. Ecda‘ın (قُرَادُ بْنُ أَجْدَعٍ) karısı da Nu‘mân b. el-Münzir’in (النُّعْمَانُ بْنُ الْمُزْنِرِ), kocasını öldürmeye karar vermesi üzerine, kocasının hayatından duyduğu endişeyi şu sözlerle dile getirmiştir:

- (1) أَبَا عَيْنٍ بَكِّي لِي قُرَادُ بْنُ أَجْدَعَا **** زَهِينَا لِقَتْلِ لَا زَهِينَا مُودَعَا
(2) أَتَنَّةَ الْمَنَايَا بَعْتَهُ دُونَ قَوْمِهِ **** فَأَمْسَى أَسِيرًا حَاضِرَ الْبَيْتِ أَضْرَعَا¹⁹¹

1) Ey gözüm! Benim için Kurâd b. Ecda‘a ağla! O, uğurlanmayı bekleyen bir esir değil, öldürülmek üzere tutulmuş bir esir olarak bulunmaktadır.

2) Ölüm kendisine, kavminin arasından ansızın gelip çatmış; böylece o, kendi evinin yanı başında esir düşmüş ve çaresiz bir hâle gelmiştir.

Bu iki beyit, Kurâd b. Ecda‘ın hayatının tehdit altında bulunduğu bir sırada karısının kocasına yönelik derin kaygısını ortaya koymaktadır. İlk beyitte doğrudan “Ey gözüm, Kurâd için ağla!” şeklindeki hitap, kadının yaşadığı korku ve üzüntünün yoğunluğunu göstermektedir. Özellikle زَهِينَا لِقَتْلِ ifadesi, Kurâd’ın sıradan bir esaret içerisinde olmadığını; ölümle sonuçlanması muhtemel bir tehdit altında bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İkinci beyitte ise ölümün بَعْتَهُ yani ansızın gelmesi, kadının kocasını kaybetme korkusunu daha da belirgin hâle getirmektedir. Dikkat çekici olan husus, Kurâd’ın savaş meydanında veya uzak bir bölgede değil, حَاضِرَ الْبَيْتِ yani kendi evinin bulunduğu yerde esir düşmesidir. Bu durum, Câhiliye toplumunda kişinin yalnızca savaş sırasında değil, gündelik hayatının sürdüğü çevrede dahi siyasî ve kabilevî tehditlerle karşılaşabildiğini göstermektedir. Beyitlerde kadının kocasına yönelik kaygısı, yalnızca onun esaretiyle sınırlı değildir. Öldürülme ihtimali, kadının söyleminin merkezinde

¹⁹¹ Müsta‘simî, *ed-Dürrü’l-ferîd ve beytü’l-kasîd*, 7/425; Şükri el-Elûsî, *Bulûğu’l-ereb*, 1/132.

yer almakta ve bu sebeple şiirde ağlama, korku, çaresizlik ve ağıt unsurları öne çıkmaktadır. Böylece kadın, eşinin karşı karşıya bulunduğu ölüm tehlikesini açık biçimde fark eden ve bunu duygusal bir söylemle dile getiren aktif bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şair Antere b. Şeddâd el-Absî de (عَنْتَرَةُ بْنُ سَدَادٍ الْعَبْسِيُّ) (ö. 614), eşinin kendisini muhtemel ölüm tehlikelerinden, savaşın doğurduğu risklerden ve helâke götürebilecek sebeplerden sakındıran tutumunu tasvir etmektedir. Şair, bu bağlamda ölümün insan için takdir edilmiş ve zamanı geldiğinde kaçınılması mümkün olmayan bir gerçeklik olduğunu; kişinin savaş meydanında ölümle karşılaşmaması hâlinde dahi, ecelinin belirlenmiş vaktinde mutlaka gerçekleşeceğini vurgulayarak, kadının kaygı ve endişesini şu sözlerle dile getirmektedir:

- (1) بَكَرْتُ تُخَوِّفُنِي الْخُوفَ كَأَنِّي *** أَصْبَحْتُ مِنْ غَرَضِ الْخُوفِ بِمَغْرَلِ
(2) فَأَجَبْتُهَا إِنَّ الْمَيِّتَ مَنَهْلٌ *** لَا بُدَّ أَنْ أُسْقَى بِكَأْسِ الْمَنَهْلِ
(3) فَأَقْنِي حَيَاتِكَ لَا أَبَالِكَ وَأَعْلِمِي *** أَنِّي امْرُوءٌ سَأْمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلْ¹⁹²

1) Sabah erkenden beni ölüm tehlikeleriyle korkutmaya başladı; sanki ben ölümün hedefi olmaktan uzak bir yerdeymişim gibi.

2) Ben de ona şöyle cevap verdim: 'Ölüm, herkesin uğrayacağı bir su kaynağıdır; mutlaka ben de onun kâsesinden içeceğim.'

3) Öyleyse edebini koru, ne olursa olsun; bil ki ben, öldürülmem bile ölecek bir insanım.

Beyitler, Câhiliye şiirinde kadının eşinin hayatına yönelik kaygısı ile erkeğin ölüm ve kader karşısındaki tutumu arasındaki karşıtlığı açık biçimde ortaya koymaktadır. İlk beyitte kadın, eşini ölüm tehlikeleri konusunda uyarmakta ve onu muhtemel savaş risklerinden sakındırmaya çalışmaktadır. تُخَوِّفُنِي

¹⁹² Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Antere*, tkd: Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 128; el-Buhturî, *el-Hamâse li'l-Buhturî*, 42.

الْحَتُوف ifadesi, kadının korku ve endişesini doğrudan yansıtırken, bu uyarının temelinde eşinin hayatını koruma arzusu bulunmaktadır. Buna karşılık ikinci ve üçüncü beyitlerde şair, kadının endişesine ölümün kaçınılmazlığı üzerinden cevap vermektedir. إِنَّ الْمَيِّتَةَ مِنْهُلْ ifadesiyle ölüm, herkesin mutlaka uğrayacağı bir “su kaynağı”na benzetilmekte; böylece ölümün insan hayatının kaçınılmaz bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Bu düşünce, üçüncü beyitte daha açık bir biçimde ifade edilerek “öldürülmesem bile öleceğim” şeklinde kesin bir hükme dönüştürülmektedir.

Bu beyitlerde dikkat çeken temel husus, kadının duygusal yaklaşımı ile erkeğin rasyonel/kaderci yaklaşımı arasındaki farklılıktır. Kadın, eşinin savaşta karşılaşabileceği somut tehlikeleri dikkate alarak onu korumaya çalışırken; şair, ölümün yalnızca savaş meydanına özgü olmadığını ve insanın belirlenmiş ecelinden kaçamayacağını ileri sürmektedir. Böylece kadın açısından mesele “eşimin ölmemesi”, erkek açısından ise “ölümün kaçınılmaz olması” ekseninde şekillenmektedir. Bununla birlikte şairin bu cevabı, kadının kaygısını değersizleştirmemektedir. Aksine kadının eşine yönelik korkusu, onun evlilik bağındaki duygusal bağlılığını ve eşinin hayatına verdiği değeri göstermektedir. Şairin cevabı ise bu kaygıya karşı geliştirilen bir teselli ve gerekçelendirme niteliğindedir. Bu nedenle beyitler, Câhiliye şiirinde kadın ile erkek arasındaki evlilik ilişkisini yalnızca çatışma ve olumsuzluklar üzerinden değil, karşılıklı bağlılık, kaygı, koruma arzusu ve ölüm karşısındaki farklı tutumlar üzerinden de incelemeye imkân vermektedir.

2.9.2. Kocanın Eşine Duyduğu Sevgi ve Boşamasından Duyduğu Pişmanlık

Eşler arasındaki olumlu ilişkinin en belirgin tezahürlerinden biri, karşılıklı sevgi ve bağlılıktır. Nitekim kimi durumlarda ayrılık ve boşanmanın gerçekleşmesinin ardından erkek, daha önce boşadığı eşine karşı yeniden yoğun bir özlem duymaya başlamakta; onu boşamış olmaktan dolayı derin bir pişmanlık hissetmekte ve bu kararını hem kendisine hem de ailesine karşı işlenmiş ağır bir hata ve haksızlık olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte erkek, ayrıldığı eşinin güzelliğini, güzel ahlâkını ve üstün niteliklerini dile getirmekten geri durmamakta; onun sahip olduğu meziyetleri ve kendisinde bıraktığı olumlu izleri hatırlamaya devam etmektedir. Bu yönüyle ayrılık ve boşanma, kimi zaman eşe yönelik sevgi ve bağlılığı ortadan kaldırmak yerine, geçmişte birlikte geçirilen günlerin yeniden hatırlanmasına ve bastırılmış özlem duygusunun daha güçlü biçimde ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Bu durumun en dikkat çekici örneklerinden biri, İmruülkays'ın (ö. 540) hayatında görülmektedir. Rivayete göre İmruülkays, eşi Ümmü Cündeb'in gerçekleştirdiği şiir muhakemesinde kendisini değil, Alkame el-Fahl'ı (ö. 3/625) tercih etmesi üzerine onu boşamıştır. Bununla birlikte boşanma, şaire yönelik sevgisini bütünüyle ortadan kaldırmamış; aksine ayrılığın ardından ona duyduğu özlem ve bağlılık daha belirgin hâle gelmiştir. İmruülkays, eski eşinin güzelliğini ve kendisinde bıraktığı izleri hatırlayarak bu duygularını şiir diliyle dile getirmiştir. Nitekim onun şu beyitleri, boşanmanın ardından yaşanan pişmanlık ve özlem duygusunun Câhiliye şiirindeki dikkat çekici yansımalarından birini oluşturmaktadır:

(1) خَلِيلِيْ مُرَا بِي عَلٰى اُمِّ جُنْدَبٍ **** نَقَضَ لُبَانَاتِ الْفَوَادِ الْمَعْدَبِ

(2) فَاِنْ كَمَا اِنْ تَنْظُرَانِيْ سَاعَةً **** مِنَ الدَّهْرِ تَنْفَعْنِيْ لَدٰى اُمِّ جُنْدَبِ

(3) اَلَمْ تَرَانِيْ كَلَّمَا جِئْتُ طَارِقًا **** وَجَدْتُ بِهَا طَيِّبًا وَاِنْ لَمْ تَطَيَّبِ

(4) عَقِيلَةٌ أَتْرَابُ لَهَا، لَا دَمِيمَةٌ *** وَلَا ذَاتُ خَلْقٍ إِنْ تَأَمَّلْتَ جَانِبِ

(5) أَلَا لَيْتَ شِعْرِي حَدِثْ وَضِلْهَا *** وَكَيْفَ تُرَاعِي وَضْلَةَ الْمُتَعَبِ

(6) أَقَامْتُ عَلَى مَا بَيْنَنَا مِنْ مَوَدَّةٍ *** أُمِيمَةٌ أَمْ صَارَتْ لِقَوْلِ الْمُحِبِّ¹⁹³

1) Ey iki dostum! Ümmü Cündeb'in yanına uğrayın; azap gören gönlün arzularını onunla yeniden gerçekleştiririm.

2) Eğer bana bir müddet bakıp durursanız, bu, Ümmü Cündeb'in yanında bulunduğum sırada bana fayda sağlayacaktır.

3) Beni görmediniz mi? Ne zaman geceleyin onun yanına gitsem, kendisi herhangi bir koku sürünmemiş olsa bile onda güzel bir koku bulurdum.

4) O, yaşıtları arasında seçkin ve soylu bir kadındır; ne çirkin görünüşlüdür ne de dikkatle baktığında yaratılışında herhangi bir kusur bulunur.

5) Keşke onunla yeniden kavuşacağımız günü ve uzun süre ayrı kalmış bir kimseyle nasıl yeniden buluşacağımı bilseydim!

6) Acaba Ümeyme, aramızdaki sevgi ve bağlılığı hâlâ koruyor mu; yoksa söz taşıyan ve aramızı bozan kişinin sözüne mi uydu?

Bu beyitler, İmru'ülkays'ın boşadığı eşi Ümmü Cündüb'e karşı sevgi ve özleminin boşanmanın ardından da devam ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şairin ilk beyitte doğrudan arkadaşlarına اُمُّ جُنْدُبِ diyerek Ümmü Cündüb'ün yanına gitmek istemesi, onun ayrılığa rağmen eski eşine yönelik ilgisini koruduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle üçüncü ve dördüncü beyitlerde Ümmü Cündüb'ün güzelliği, doğal kokusu, seçkinliği ve fiziksel kusursuzluğu övgüyle tasvir edilmektedir. Bu tasvirler, şairin eski eşine yönelik hayranlığının yalnızca geçmişe ilişkin bir hatırlama olmadığını; onun güzelliklerini hâlen canlı bir biçimde zihninde taşıdığını göstermektedir.

¹⁹³ İmru'ülkays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânü İmri 'îl-Kays*, düz: Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1425/2004), 74.

Beşinci beyitte ise şiirin duygusal boyutu daha da belirginleşmektedir. *أَلَا لَيْتَ شَعْرِي* ifadesiyle başlayan beyit, şairin belirsizlik ve özlem içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Onun temel arzusu, Ümmü Cündüb ile yeniden vuslat gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmektir. Böylece boşanma, şair açısından kesin ve duygusal olarak tamamlanmış bir ayrılık olmaktan ziyade, yeniden kavuşma ihtimalinin hâlâ canlı tutulduğu bir ayrılık hâline gelmektedir. Altıncı beyitte ise şairin pişmanlık ve üzüntüsünün başka bir boyutu ortaya çıkmaktadır. İmruülkays, aralarındaki sevginin devam edip etmediğini sorgularken ayrılığın sebepleri arasında *المُخَيَّب* olarak nitelendirilen bir ara bozucunun etkisine işaret etmektedir. Böylece şair, yaşanan ayrılığın ardından sorumluluğu bütünüyle kendi üzerine almakta; dışarıdan yapılan müdahalenin de eşler arasındaki ilişkinin bozulmasında etkili olabileceğini düşünmektedir. Bu beyitler, boşanma ile sevginin sona ermesi arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını göstermektedir. Aksine İmruülkays örneğinde ayrılık, eski eşe duyulan özlemi daha görünür hâle getirmiş; onun güzelliklerinin yeniden hatırlanmasına, geçmişteki birlikteliğin zihinde canlandırılmasına ve yeniden kavuşma arzusunun doğmasına yol açmıştır. Bu yönüyle şiir, Câhiliye Arap şiirinde erkeğin eşine duyduğu sevgi, ayrılık sonrası özlem ve boşama kararından duyulan pişmanlığın en dikkat çekici örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Eşine duyduğu özlemi dile getiren şairlerden biri de Züheyr b. Ebî Sülmâdır (ö. 609). O, eşi Ümmü Evfâ'ya derin bir sevgi ve bağlılık duyduğunu ifade etmiştir. Nitekim şair, ondan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı şiirlerinde onu anmaya devam etmiş; ona yönelik sevgi, sadakat ve vefasını şiir diliyle ortaya koymuştur. Bu sebeple birçok kasidesinde Ümmü Evfâ'nın adını zikretmiş, ona duyduğu özlemi dile getirmiş, birlikte yaşadıkları günleri hatırlamış ve onun daha önce yaşadığı yurdu tasvir etmiştir. Böylece şair, fiziksel olarak geride bırakılmış bir

mekânı şiir aracılığıyla yeniden canlandırarak, geçmişte eşiyle paylaştığı hayatı ve bu hayata ilişkin hatıralarını zihninde yeniden kurmuştur. Zühre b. Ebî Sülmâ şöyle der:

- (1) أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِّمْ **** بِحَوْمَانَةِ الدَّرَاجِ فَالْمُتَلَّمِ
- (2) دِيَارُ لَهَا بِالزُّقْمَيْنِ كَأَنَّهَا **** مَرَّاجِيعُ وَشَمٍ فِي نَوَاشِرِ مَعْصَمِ
- (3) بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خَلْفَةً **** وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْتَمِ
- (4) وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عَشْرِينَ حِجَّةً **** فَلَأَيَّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمِ
- (5) أَتَأْفِي سَفْعًا فِي مَعْرَسٍ مَزْجَلٍ **** وَنُؤْيَا كَجَذْمِ الْحَوْضِ لَمْ يَتَلَمَّ
- (6) فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرُبْعِيهَا: **** أَلَا أُنْعِمُ صَبَاحًا أَيُّهَا الرُّبْعُ وَأَسْلِمُ¹⁹⁴

1) Ümmü Avfâ'nın, Hûmânetü'd-Derrâc ile Mütessellem arasındaki yurdunda, konuşmayan ve sessizliğe bürünmüş bir konaklama izi kalmış mı?

2) Onun iki Rakme arasındaki yurtları, bileğin iç tarafındaki damarlara işlenmiş ve silinmeye yüz tutmuş dövme izleri gibidir.

3) Orada iri gözlü yabani sığırlar ve beyaz yaban eşekleri, birbiri ardınca dolaşmakta; yavruları da her bir yatış yerinden doğrulup ayağa kalkmaktadır.

4) Yirmi yılın ardından orada durdum; uzun bir tereddüt ve güçlükten sonra, çeşitli tahminlerin ardından nihayet bu yurdu tanıyabildim.

5) Kazan yerindeki kararmış ocak taşlarını ve henüz parçalanmamış bir havuzun temeli gibi sağlam kalmış su arkını gördüm.

6) Yurdu tanıyınca, onun kalıntılarına şöyle seslendim: 'Ey eski yurt! Sabahın güzel olsun; esenlik içinde kal!'

Bu tür tasvirler, kocanın eşine yönelik sevgi ve bağlılığının ayrılığın ardından da devam edebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira Zühre'nin şiirlerinde Ümmü Evfâ'nın adını

¹⁹⁴ Zühre b. Ebî Sülmâ, *Divânu Zühre b. Ebî Sülmâ*, 103; Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'* (Beyrut: Dârü l-Hyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1423/2002), 132-135; Ebî'l-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, 153-154.

tekrar tekrar anması ve onunla ilişkilendirdiği mekânları hatırlaması, geçmiş evlilik hayatına ilişkin hatıraların şairin zihninde canlılığını koruduğuna işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda, eşler arasında evlilik sürecinde oluşan sevgi ve vefanın ayrılıkla birlikte bütünüyle ortadan kalkmadığını; aksine kimi zaman ayrılığın, geçmişte yaşanan güzel günlerin ve eşe duyulan özlemin daha güçlü biçimde hatırlanmasına zemin hazırladığını göstermektedir.

Anlaşılan o ki Zühêyr, eşi Ümmü Evfâ'dan ayrılmak zorunda kaldığında, onun gidişini mümkün olduğunca geciktirmek ve belki de yeniden kendisine dönebileceği ümidini korumak istemiştir. Bu tutum, şairin ayrılığa rağmen eşine karşı gönülden bağlılığını sürdürdüğünü ve aralarındaki evlilik ilişkisinin sevgi, sadakat ve vefa temelindeki hâlinin devam etmesini arzuladığını düşündürmektedir. Bununla birlikte Zühêyr'in kaygısı yalnızca eşinin kendisinden ayrılmasıyla sınırlı değildir. Şair, Ümmü Evfâ'nın kendi kavmine ulaştığında kendisi hakkında olumlu bir kanaat taşımasını ve onu kötü bir şekilde anmamasını da arzulamaktadır. Bu durum, Zühêyr'in ayrılık sonrasında dahi eski eşinin nazarındaki itibarını korumaya önem verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun söyleminde, eşine yönelik sevgi ve bağlılığın yanı sıra, evlilik hayatı boyunca sergilediği güzel davranışların ve aralarındaki karşılıklı vefanın hatırlanmasını isteme arzusu da dikkat çekmektedir. Nitekim şair bu durumu şu sözleriyle dile getirmektedir:

- (1) لَعْمَرُكَ، وَالْخُطُوبُ مُغَيَّرَاتٌ، *** وَفِي طُولِ الْمُعَاشَةِ التَّقَالِي
- (2) لَقَدْ بَالَيْتُ مَطْعَنَ أُمِّ أَوْفَى، *** وَلَكِنْ أُمُّ أَوْفَى لَا تَبَالِي
- (3) فَأَمَّا إِذَا طَعَنْتِ، فَلَا تَقُولِي *** لِيْذِي صَهْرٍ أَذِلْتُ، وَلَمْ تَذَالِي
- (4) أَصَبْتُ بَنِي مَنِكَ، وَنَلْتِ مَنِيْ *** مِنَ اللَّذَاتِ، وَالْخَلْلِ الْعَوَالِي ¹⁹⁵

¹⁹⁵ Zühêyr b. Ebî Sülmâ, *Divânu Zühêyr b. Ebî Sülmâ*, 95; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'al-lakâti's-seb'*, 164.

1) *Ömrüne yemin olsun ki, musibetler insanı değiştirir; uzun süreli beraberlikte ise ayrılık ve uzaklaşma da kaçınılmaz hâle gelir.*

2) *Gerçekten de Ümmü Evfâ'nın ayrılıp gidişini önemsedim; fakat Ümmü Evfâ buna aldırış etmedi.*

3) *Şayet sen ayrılıp gidecek olursan, sakın kendi yakınlarına, 'Ben aşağılandım, bana kötü davranıldı' deme; sana karşı herhangi bir hak-sızlık yapılmadı.*

4) *Senden çocuklarım oldu; sen de benden nice hazlara ve güzelliklere eriştin. Öyleyse değerli bağları çöz ve yoluna git.*

Bu beyitler, Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın Ümmü Evfâ ile olan evlilik ilişkisinin ve ayrılığın ardından ortaya çıkan duygusal durumun anlaşılması bakımından önemlidir. İlk beyitte uzun süreli beraberliğin insan üzerinde meydana getirdiği değişim ve ayrılığın kaçınılmazlığına dikkat çekilmekte; ikinci beyitte ise şairin eşinin ayrılışına kayıtsız kalamadığı açıkça görülmektedir. *لَقَدْ بَالَيْتُ مَطْعَنَ أُمِّ أَوْفَى* ifadesi, şairin Ümmü Evfâ'nın gidişini önemseddiğini ve bu ayrılığın kendisi açısından sıradan bir hadise olmadığını göstermektedir. Üçüncü beyit, şairin ayrılığa rağmen eski eşinin kendi hakkında kötü bir kanaat oluş-turmasını istemediğini ortaya koymaktadır. Zühayr, Ümmü Evfâ'nın ailesine veya yakınlarına kendisinin onu aşağıladığı ya da kötü muamelede bulunduğu yönünde bir şikâyet ulaştırmasını istememektedir. Bu durum, şairin ayrılık sonrasında dahi eşinin nazarındaki itibarını korumaya verdiği önemi göstermektedir. Dördüncü beyitte ise şair, evlilik ilişkisinin karşılıklı kazanımlarına vurgu yapmaktadır. *أَصْبَتْ بَنِيَّ مِنْكَ* ifadesi, evlilikten doğan çocukları; *وَنَلْتُ مَنِّي مِنَ اللَّذَاتِ* ifadesi ise eşlerin evlilik hayatı içerisinde paylaştıkları mutluluk ve hazları hatırlatmaktadır. Böylece Zühayr, ayrılığın gerçekleşmesine rağmen ortak geçmişlerinin bütünüyle değersizleştirilmesine karşı çıkmaktadır.

Züheyr'in Ümmü Evfâ hakkında söylediği bu şiirler, şairin eşine karşı beslediği sevgi, vefa ve samimi duyguları yansıtmaktadır. Şair, eşinin evlilik hayatından memnuniyet duymasını ve kendisiyle birlikte yaşamayı sürdürmesini arzulamakta; bu doğrultuda ona huzurlu, rahat ve güvenli bir hayat temin etmeye gayret göstermektedir. Bu ifadeler, Züheyr'in evlilik ilişkisini yalnızca toplumsal ve ailevi bir sorumluluk olarak değil, aynı zamanda karşılıklı sevgi, bağlılık ve gönül birlikteliğine dayalı bir hayat ortaklığı olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Bununla birlikte, Dr. Sa'd İsmâil'in değerlendirmesine göre Ümmü Evfâ, Züheyr ile sürdürdüğü evlilik hayatından aynı ölçüde hoşnut değildi. Muhtemelen Züheyr, onun beklentilerine uygun bir refah düzeyi sağlayamamış veya arzuladığı çeşitli dünyevî imkânları kendisine sunamamıştı. Bu durum, Ümmü Evfâ'nın evlilik hayatına ilişkin memnuniyetsizliğinin temel sebeplerinden biri olarak düşünülebilir. Buna karşılık Züheyr'in diğer eşi Ümmü Ka'b'ın, içinde bulunduğu şartları kabullenen, sabırlı ve mevcut imkânlarıyla yetinmesini bilen bir kadın olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iki eş arasındaki bu farklı tutum, Züheyr'in evlilik hayatında karşılaştığı beklenti ve memnuniyet farklılıklarının anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.¹⁹⁶

Sabırlı bir eşin, zaman zaman kocasına karşı ilgisizlik veya kırgınlık göstermiş olsa bile, onun rızasını ve evindeki saygın konumunu kazanması gerekir. Çünkü erkek, eşinin sabrı ve her şartta yanında durması sebebiyle onu daha da yüceltir; onda bulunan bütün güzel hasletleri dile getirir ve övgüyle anar. Bu anlam, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın eşi Kebşe bnt Ammâr (كَبْشَةُ بِنْتُ عَمَّارٍ) hakkında söylediği şu beyitlerde açıkça görülmektedir:

¹⁹⁶ Sa'd İsmail Şelbi, Züheyr b. Ebi Sülmâ, *Şâiru'l-hakkı vel'hayrı ve'l-cemal*, 156-157.

- (1) وَقَالَتْ أُمُّ كَعْبٍ: لَا تَرْزَنِي، *** فَلَا وَاللَّهِ، مَا لَكَ مِنْ مَزَارٍ
(2) رَأَيْتُكَ عِبْتَنِي، وَصَدَدْتَ عَنِّي، *** وَكَيْفَ عَلَيْكَ صَبْرِي، وَاضْطِبَارِي؟
(3) فَلَمْ أَفْسِدْ بَيْنَكَ، وَلَمْ أَقْرُبْ *** إِلَيْكَ، مِنَ الْمُلِمَّاتِ الْكِبَارِ
(4) أَقِيمِي أُمُّ كَعْبٍ، وَاطْمَئِنِّي *** فَإِنَّكَ، مَا أَقَمْتَ، بِخَيْرٍ دَارٍ¹⁹⁷

1) Ümmü Ka'b, 'Beni ziyaret gelme! Vallahi, artık senin için bu-
rada ziyaret edilecek bir yer yoktur.' dedi.

2) "Senin beni ayıpladığını ve benden yüz çevirdiğini gördüm.
Böyle bir durumda sana karşı sabretmem ve tahammül göstermem
nasıl mümkün olabilir?

3) Ben senin çocuklarını bozup yoldan çıkarmadım; başına da bü-
yük musibetlerden hiçbirini getirmedi.

4) Ey Ümmü Ka'b! Kal ve bulunduğun yerde huzur içinde yaşa-
maya devam et. Çünkü sen, yerleştiğin bu yurttan asla darlık ve sı-
kıntı içinde olmayacaksın.

Bu beyitlerde Ümmü Ka'b'ın, kocasının kendisine yöne-
lik olumsuz tutumundan duyduğu rahatsızlığı açıkça dile
getirdiği görülmektedir. Özellikle "وَصَدَدْتَ عَنِّي" ifadesi,
Züheyr'in onu eleştirdiğini ve kendisinden uzaklaştığını
göstermektedir. Buna karşılık Ümmü Ka'b, çocuklarına za-
rar vermediğini ve kocasına herhangi bir büyük sıkıntı ya-
şatmadığını belirterek kendisini savunmaktadır. Bu durum,
Câhiliye dönemi evlilik hayatında kadının yalnızca pasif ve
itaatkâr bir konumda olmadığını; gerektiğinde kocasına
karşı sitem edebildiğini ve kendi davranışlarını savunabil-
diğini göstermesi bakımından önemlidir. Son beyitte ise Zü-
heyr'in Ümmü Ka'b'a yönelik teselli ve güven verme tu-
tumu öne çıkmaktadır: Şair, Ümmü Ka'b'a bulunduğu
yerde kalmasını ve huzur içinde yaşamasını söylemekte;
onun bulunduğu yeri "بِخَيْرٍ دَارٍ" şeklinde nitelemektedir. Bu

¹⁹⁷ Züheyr b. Ebî Sülâm, *Divânü Züheyr b. Ebî Sülâm*, 58.

ifade, Züheyr'in eşine güvenli ve huzurlu bir aile ortamı sağlama arzusunu yansıtmaktadır.

Şair Urve b. el-Verd'in (عروة بن الورد) hayatında da benzer bir durum görülmektedir. Eşi Ümmü Vehb (أم وهب) kendisine öfkelenerek ondan ayrıldığında, Urve büyük bir sıkıntı ve özlem içerisine düşmüş; ardından eşinin bulunduğu yurtları hasretle anmaya başlamıştır. Görünen o ki, eşten ayrıldıktan sonra onu şiirde güzellikleriyle anmak ve ona yönelik aşkî duyguları dile getirmek (teşbîb), Câhiliye şiirinde yaygın bir gelenektir. Buna karşılık, eş henüz kocasının evinde bulunuyor ve çocuklarını büyütmeye devam ediyorken onun hakkında aşk ve sevgi şiirleri söylemek oldukça nadir rastlanan bir durumdur. Urve b. el-Verd bu hususta şöyle demektedir:

- (1) أَرِقْتُ وَضَحْبَتِي، بِمَضِيقِ عَمَقٍ، *** لِيَزِقَ فِي تِهَامَةٍ مُسْتَطِيرِ
- (2) إِذَا قُلْتُ اسْتَهِلَّ عَلَى قَدِيدٍ، *** يَخُورُ رَبَائُهُ حَوْرَ الْكَسِيرِ
- (3) سَقَى سَلْمَى، وَأَيْنَ دِيَارُ سَلْمَى، *** إِذَا حَلَّتْ مُجَاوِرَةَ السَّرِيرِ
- (4) ذَكَرْتُ مَنَازِلًا مِنْ أُمِّ وَهَبٍ، *** مَحَلَّ الْحَيِّ أَشْفَلَ ذِي النَّقِيرِ
- (5) وَآخِرُ مَعْهَدٍ مِنْ أُمِّ وَهَبٍ *** مَعَرَسْنَا فُوقَ بَنِي النَّضِيرِ
- (6) وَقَالَتْ: مَا تَشَاءُ، فَقُلْتُ: أَلَهُو *** إِلَى الْإِصْبَاحِ آثَرُ ذِي أُيَيْرِ
- (7) بِأَنْسَةِ الْحَدِيثِ رُضَابٍ فِيهَا ***¹⁹⁸ بَعِيدَ النَّوْمِ كَالْعَنْبِ الْعَصِيرِ

1) Ben ve arkadaşlarım, 'Umk geçidinin dar bir yerinde uykusuz kaldık; Tihâme'de her yana yayılan bir şimşek için.

2) Onun Kudeyd üzerinde parladığını söylediğimde, parıltıları kırılmış bir kimsenin hâline dönerek tekrar tekrar belirip kayboluyordu.

3) Selmâ'nın yurdunu yağmurla sulasın! Selmâ'nın yurdu nerede? O, Serîr'in civarında konakladığında...

¹⁹⁸ Urve İbni'l-Verd, *Dîvânü Urva İbni'l-Verd*, 63; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, nşr. ve ta'lik: Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1421/2000), 6/173.

4) *Ümmü Vehb'in yurtlarını hatırladım; onun kabilesinin, Zü'n-Nakîr'in aşağısındaki konaklama yerlerini.*

5) *Ümmü Vehb'den geriye kalan son iz ise, konaklama yerimizin Benî Nadîr'in biraz yukarısında bulunduğu yerdir.*

6) *Bana, 'Ne dilersen yap' dedi. Ben de 'Sabaha kadar eğlenir, Zî Esîr'in izlerini sürerim' dedim.*

7) *Hoş sohbetli bir kadınla; onun ağzının suyu, uykudan kısa bir süre sonra tıpkı üzüm suyu gibiydi.*

Urve b. el-Verd'in bu beyitleri, Ümmü Vehb'den ayrılığın ardından şairin yaşadığı özlem ve geçmişe duyduğu bağlılığı açık biçimde yansıtmaktadır. Şair, önce gece uykusuz kalışını ve uzaklardaki yurtları hatırlamasını dile getirmekte, ardından Ümmü Vehb'in daha önce yaşadığı mekânları tek tek anmaktadır. Böylece mekân tasviri, eşe duyulan hasreti canlı tutan bir hatırlama unsuruna dönüşmektedir. Özellikle “ذَكَرْتُ مَنَازِلًا مِنْ أُمِّ وَهْبٍ” ifadesi, Ümmü Vehb'in bizzat kendisinden ziyade onunla ilişkilendirilen yurtların hatırlanması üzerinden şairin duygusal dünyasının ortaya konulduğunu göstermektedir. Sonraki beyitlerde ise Ümmü Vehb'in fiziksel güzelliği ve hoş sohbeti tasvir edilerek ayrılık sonrası teşbîb geleneğinin belirgin bir örneği sunulmaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde ayrılık ile hatıra, mekân ve sevgili tasviri arasındaki güçlü ilişkiyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Şair, kasidenin devam eden beyitlerinde eşi Selmâ'yı (Ümmü Vehb) övgüyle anmayı sürdürür. Bununla birlikte, onu yeniden kendisine döndürme konusunda gösterdiği yetersizlikten duyduğu pişmanlığı da dile getirir. Anlaşılan o ki şair, vicdanının tasvip etmediği bir davranışa yönelmiş ve nefsinin telkinlerine karşı koyamayarak bu tutuma boyun eğmiştir. Şair, söz konusu duygularını şu beyitlerle ifade etmektedir:

(1) أَلَا وَأَبَيْكَ لَوْ كَأَيْدِي أَمْرِي *** وَمَنْ لَكَ بِالْتَدَبُّرِ فِي الْأُمُورِ

(2) إِذَا لَمَلَكْتُ عِصْمَةَ أُمِّ وَهْبٍ، *** عَلَى مَا كَانَ مِنْ حَسَكِ الضُّدُورِ

(3) فَيَا لِلنَّاسِ، كَيْفَ غَلَبَتْ نَفْسِي *** عَلَى شَيْءٍ يَكْرَهُهُ ضَمِيرِي

(4) أَلَا يَا لَبْتَنِي عَاصِيَتْ طَلْقًا *** وَجَبَّارًا وَمَنْ لِي مِنْ أَمِيرٍ¹⁹⁹

1) Babana yemin olsun ki, eğer bugün olduğu gibi o zaman da karar verme yetkisi benim elimde olsaydı ve işler hakkında düşüne-rek hareket edebilseydim...

2) O hâlde, gönüllerdeki kırgınlık ve kin ne kadar büyük olursa olsun, Ümmü Vehb'in evlilik bağıni yeniden elimde tutardım.

3) Ey insanlar! Nasıl oldu da nefsim, vicdanımın hoşlanmadığı bir konuda bana galip geldi?

4) Ah, keşke Talk'a ve Cebbâr'a karşı gelmiş olsaydım! Fakat benim bir hükümdarım varken bunu nasıl yapabiliirdim?

Bu beyitlerde Urve b. el-Verd, Ümmü Vehb'den ayrılma-sıyla sonuçlanan tutumundan duyduğu pişmanlığı açıkça dile getirmektedir. Özellikle “ عَلَى شَيْءٍ يَكْرَهُهُ ” ifadesi, şairin nefsinin iradesi ile vicdanının arzusu ara-sında yaşadığı çatışmayı ortaya koymaktadır. Şair, Ümmü Vehb'in evlilik bağıni koruyabilecekken bunu gerçekleştire-memiş olmasını bir zaaf olarak değerlendirmekte ve geçmiş-teki kararını sorgulamaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde erkeğin eşinden ayrıldıktan sonra duyduğu pişmanlık ve yeniden kavuşma arzusunu yansıtan dikkat çekici örnek-lerden biridir. Ayrıca şairin eşine yönelik duygularını yalnızca fiziksel güzellik üzerinden değil, evlilik bağının korunması ve kaybedilen birlikteliğin ardından duyulan vicdanî rahatsızlık üzerinden dile getirmesi, Câhiliye dönemi evlilik ilişkilerinin duygusal boyutunu göstermesi bakımından önem taşımakta-dır.

¹⁹⁹ Urve İbni'l-Verd, *Divânu Urva İbni'l-Verd*, 64; Ebû'l-Kâsım, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, 2/71.

2.9.3. Boşanma Sonrasında Eski Eşin Yeniden Evlenmesine Verilen Tepki

Erkeğin, boşandıktan sonra dahi eski eşine gösterdiği ilgi ve ona verdiği değerin en belirgin göstergelerinden biri, onun yeniden evlenmesini kabullenmemesidir. Hatta bu duygu, kimi zaman eski eşiyile evlenmek isteyen kimseleri tehdit edecek ölçüde bir kıskançlığa dönüşebilmektedir. Nitekim Hâcib b. Zürâre (حاجب بن زرارة) eşini boşamış; daha sonra onunla Benî Mâlik b. Zeyd b. Abdullah kabilesinden, Câhiliye dönemi şairlerinden Kırâd b. Huneyfe (قراد بن حنيفة) evlenmiştir. Bunun üzerine Hâcib, söz konusu evlilik sebebiyle Kırâd'ı tehdit etmiş; Kırâd da buna karşılık şu beyitleri söylemiştir:

- (1) تَمَّتْ حَاجِبٌ وَأَخُوهُ عَمْرُو **** لِقَائِي بِالْمَغِيبِ لِيَقْتُلَانِي
- (2) وَمَا أَجْرَمْتُ شَيْئًا غَيْرَ أَنِّي **** وَصَلْتُ جِبَالَ مَكَّةَ حِصَانِ
- (3) يُحَوِّثُنِيَاكُمَا عَمْرُو بْنُ قَيْسٍ **** كَأَنِّي مِنْ طَهِيَّةٍ أَوْ أَبَانِ
- (4) فَلَوْ لَمْ يَخْشَ غَيْرُكُمَا عَدُوًّا **** لَأُضْبِحَ أَمِنًا صَغْبَ الْمَكَانِ²⁰⁰

1) Hâcib ve kardeşi Amr, beni gizli bir yerde bulup öldürmeyi arzuladılar.

2) Oysa benim işlediğim hiçbir suç yoktu; tek suçum, iffetli ve namuslu Mükkemme'lenin gönül bağlarına ulaşmaktır.

3) Amr b. Kays, ikinizi de benim üzerime salmakla beni korkutuyor; sanki ben Tuhayye veya Ebân kabilesindenmişim gibi.

4) Eğer o, siz ikinizden başka hiçbir düşmandan korkmasaydı, güven içinde yaşar ve erişilmesi güç bir yerde bulunurdu.

Bu beyitlerde Kurâd, Hâcib'in kendisini tehdit etmesine karşılık, herhangi bir suç işlemediğini ve tek "suçunun" namuslu ve iffetli bir kadın ile evlenmek olduğunu dile getirmektedir. Şairin bu ifadeleri, boşanmış bir kadının yeniden evlenmesinin eski kocası tarafından hoş karşılanmadığını ve bu durumun zaman zaman ciddi bir çatışmaya dönüşebildiğini

²⁰⁰ Merzubânî, *Mu 'cemü's-şuarâ*, 328.

göstermektedir. Hâcib ve kardeşi Amr'ın Kırâd'ı öldürmekle tehdit etmeleri, eski eş üzerindeki tasarruf ve sahiplenme duygusunun ne derece güçlü olabildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu beyitler, Câhiliye dönemi evlilik hayatında boşanmanın eşler arasındaki duygusal ve sosyal bağları her zaman tamamen ortadan kaldırmadığını; eski kocanın, kadının sonraki evliliğine müdahale edebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Erkek, eşini boşadıktan sonra bu davranışından büyük bir pişmanlık duymuş; kadın ise daha sonra başka bir erkekle evlenmiştir. Ancak eski kocası, onunla evlenmek isteyenleri tehdit etmiştir. Bu tavır, boşanmanın ardından dahi erkeğin eski eşine yönelik ilgisinin ve sahiplenme hissinin devam ettiğine işaret etmektedir.

2.9.4. Baskı Sonucu Gerçekleşen Boşanmadan Sonraki Pişmanlık

Bazen erkek, eşini kendi iradesiyle değil, çeşitli baskı ve zorlayıcı sebepler nedeniyle boşamak zorunda kalabilmektedir. Abdullah b. el-Aclân'ın (عبد الله بن العجلان) (ö. 574) yaşadığı durum bunun dikkat çekici bir örneğidir. Nitekim babası, onu eşi Hind'i (هند) boşamaya mecbur bırakmıştır. Abdullah b. el-Aclân ise daha sonra bu ayrılıktan büyük bir pişmanlık duymuş, eşinden ayrılmanın verdiği acıyla gözyaşlarına hâkim olamamış ve duygularını şu beyitlerle dile getirmiştir:

(1) فَارَقْتُ هَذَا طَائِعًا، ****فَتَدِمْتُ عِنْدَ فِرَاقِهَا

(2) فَالْعَيْنُ تَذْرِي عَبْرَةً، ****كَالْدَّرِ مِنْ أَمَاقِهَا

(3) مُتَحَلِّبًا فَوْقَ الرِّدَاءِ، ****يَجُولُ مِنْ رَفْرِاقِهَا²⁰¹

1) Hind'den, kendi rızamla ayrıldım; fakat ondan ayrıldıktan sonra derin bir pişmanlık duydum.

²⁰¹Abdullah Abdülcebbâr-Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edeb fî'l-Hicâz* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 477.

2) *Gözlerim, göz pınarlarından inci taneleri gibi yaşlar dökmektedir.*

3) *O gözyaşları, göğsümün üzerine durmaksızın süzülüp akmakta; duru ve berrak damlalar hâlinde peş peşe dökülmektedir.*

Bu beyitlerde şair, Hind'den kendi iradesiyle ayrılmış olmasına rağmen ayrılığın ardından duyduğu derin pişmanlığı dile getirmektedir. Özellikle “فَنَدِمْتُ عِنْدَ فِرَاقِهَا” ifadesi, boşanma kararının sonradan sorgulandığını ve ayrılığın şair üzerinde duygusal bir yıkıma yol açtığını göstermektedir. Gözyaşlarının inciye benzetilmesi ise duyulan üzüntünün yoğunluğunu ve ayrılığın şairde meydana getirdiği hasreti somutlaştırmaktadır. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye şiirinde boşanma sonrasında ortaya çıkan pişmanlık, özlem ve gözyaşı temasını yansıtan bir örnek niteliğindedir.

Aynı şekilde Benî Sebr b. Dabba (بنی سبر بن ضبة) kabilesine mensup Câhiliye şairi Selmâ b. Rebâa, (سلمى بن ربيعة) kendisini sürekli azarlaması ve tehlikelere atılmasını kınaması sebebiyle eşi Tumâdır'ı boşamıştır. Ancak Tumâdır kavminin yanına döner dönmez, şair ayrılığın acısıyla derin bir özlem ve pişmanlık duymaya başlamış; bunun üzerine şu beyitleri söylemiştir:

- (1) حَلَّتْ تُمَاضِرُ غَرْبَةً فَاخْتَلَّتْ **** فَلَجَا وَأَهْلُكَ بِلَلْوَى فَالْحَلَّتْ
- (2) وَكَأَنَّمَا فِي الْعَيْنَيْنِ حَبٌّ قَرْنُفُل **** أَوْ سُبُلًا كُحِلَتْ بِهِ فَانْهَلَّتْ
- (3) زَعَمْتُ تُمَاضِرُ أَتْنِي إِمَّا أُمْتُ **** يَسُدُّ أُبَيْنُوهَا الْأَصَاغِرُ خَلَّتِي
- (4) تَرَبُّثٌ بِدَاكِ وَهَلْ رَأَيْتَ لِقَوْمِهِ **** مِثْلِي عَلَى يُسْرِي وَحِينَ تَعْلَتِي²⁰²

1) *Tumâdır yurdundan ayrılıp gurbet ellere yerleşti; o ise yeni bir yurda kavuşurken, senin ailen Livâ denilen yerde kaldı.*

²⁰² Ebû Ali el-Kâfi, *el-Emâlî* (Şüzûrû'l-Emâlî), 1/71; Merzûkî, *Şerhu Divânî'l-hamâse*, 386.

2) *Sanki onun iki gözünde karanfil taneleri yahut sürme yerine çekilmiş ince başaklar vardı; bu yüzden gözleri büyüleyici bir güzelliğe sahipti.*

3) *Tumâdır, "Eğer ben ölürsem, yerimi küçük oğlum Übeynûhâ doldurur." diye zannetmişti; oysa benim gönlümde onun yerini dolduracak hiç kimse yoktur.*

4) *Ellerine dert görmesin! Kavmin içinde, benim gibi hem bolluk zamanında hem de sıkıntı ve darlık zamanında onlara destek olacak birini gördün mü?*

Her hâlükârda, eşinden ayrılmanın ve onu boşamanın verdiği acı, kocanın gönlünde derin bir sızı bırakmaktaydı. Şair, bu ayrılığın doğurduğu hüznü hafifletebilmek için çoğu zaman eşinin güzel vasıflarını, üstün ahlâkını ve gerek kocasına gerekse çocuklarına karşı sergilediği vefa ve bağlılığı hatırlayarak kendisini teselli etmeye çalışıyordu. Dolayısıyla Câhiliye şiirindeki örnekler, boşanmanın her zaman eşler arasındaki duygusal bağların bütünüyle sona ermesi anlamına gelmediğini göstermektedir. Aksine birçok şair, boşanmanın ardından eski eşini hayırla yâd etmiş; onun güzel ahlâkını, vefasını ve aile içerisindeki değerli konumunu özlemle hatırlayarak ayrılığın meydana getirdiği acıyı hafifletmeye çalışmıştır.

2.10. Kadının Ölen Kocasının Ardından Mersiye Söylemesi

Câhiliye şiirinde kadının evlilik hayatına ilişkin olumlu tutumlarından biri de, kocasının vefatı üzerine söylediği mersiyelede açık biçimde görülmektedir. Câhiliye toplumunda hayatın önemli ölçüde kabileler arası mücadele ve savaşlar etrafında şekillenmesi, erkekleri sürekli olarak ölüm tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktaydı. Erkek kimi zaman savaş meydanında hayatını kaybetmekte, kimi zaman ise ölüm, onu kendi yatağında yakalamaktaydı. Böyle

bir durumda kadın, yalnızca eşini kaybetmenin hüznünü değil, aynı zamanda kendisini himaye eden, ailesinin geçimini sağlayan ve hayatın güçlükleri karşısında güvenlik ve destek unsuru olan kişinin yokluğunun doğurduğu ağır sonuçları da yaşamaktaydı. Dolayısıyla kocanın ölümü, kadın açısından sıradan bir kayıp olmanın ötesinde, aile düzenini ve yaşam şartlarını doğrudan etkileyen kapsamlı bir felaket olarak algılanmaktaydı.

Arap Câhiliye şiirinde bazı şairler, kocasını kaybeden kadının yaşadığı bu derin acıyı ve çaresizliği çeşitli tasvirlerle ortaya koymuşlardır. Bu şiirlerde kadın, eşinin ölümünün ardından yoğun bir hüznün ve ıstırap içerisinde tasvir edilmekte; yaşadığı kayıp, onun psikolojik dünyasını bütünüyle kuşatan ve günlük hayatını derinden etkileyen bir durum olarak yansıtılmaktadır. Bu bağlamda, kocasını kaybeden kadının yaşadığı derin üzüntüyü tasvir eden örneklerden biri de Câhiliye şairi Mücemmi²⁰³ b. Hilâl'in (مجمع بن هلال) şu ifadeleridir:

- (1) وَعَاثِرَةٌ يَوْمَ الْهَيْمِمَا رَأَيْتَهَا **** وَقَدْ ضَمَّهَا مِنْ دَاخِلِ الْقَلْبِ مُجْدَعٌ
- (2) لَهَا غُلْلٌ فِي الصَّدْرِ لَيْسَ بِبَارِحٍ **** شَجَى نَثَبَ وَالْغَيْنِ بِالْمَاءِ تَذْمَعُ
- (3) تَقُولُ، وَقَدْ أَفْرَدْتُهَا مِنْ حَلِيلِهَا: **** تَعَسْتُ كَمَا أَتَعَسْتَنِي يَا مُجْمَعُ
- (4) فَقُلْتُ لَهَا: بَلْ تَعْسُ أُخْتُ مُشَاجِعٍ **** وَقَوْمِكَ حَتَّى حَزُّكَ الْيَوْمَ أَضْرَعُ
- (5) عَبَأْتُ لَهُ رُمَحًا طَوِيلًا وَآلَةً **** كَأَنَّ قَبَسَ يُغْلَى بِهَا حِينَ تُشْرَعُ
- (6) وَكَائِنْ تَرَكْتُ مِنْ كَرِيمَةٍ مَغْشَرٍ **** عَلَيَّهَا الْخُمُوشُ ذَاتَ حُزْنٍ تَفْجَعُ²⁰³

1) Haymeymâ günü, onu gördüm; yüreğinin derinliklerinden gelen acı, onu kuşatmıştı.

2) Göğsünde hiç dinmeyen bir keder vardı; içine işlemiş bu elem-den kurtulamıyor, gözleri de yaşlarla dolup taşıyordu.

²⁰³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.), 1/298; Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübbâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), 10/403.

3) Kocasından ayırdığımda bana şöyle dedi: 'Ey Mücemmi! Beni ne hâle düşürdüysen, sen de aynı şekilde kahrol!'

4) Ben de ona: 'Asıl sen kahrol, ey Müşâci 'in kız kardeşi! Kavmin de kahrolsun; zira bugün senin acım daha da ağırdır.' dedim.

5) Onun için uzun bir mızrak ve bir silah hazırladım; bu silah, kaldırılıp kullanıldığında sanki onunla ateş yakılan bir kıvılcım gibiydi.

6) Nice soylu kadını geride bıraktım; onların yanaklarında, duydukları derin üzüntüden açılmış ve kanamış tırnak izleri vardı.

Bu beyitlerde kadının içine düştüğü derin ümitsizlik ve keder açıkça tasvir edilmektedir. Kadın, savaş günlerinden biri olan Hüeyymâ Günü'nde kocasını kaybetmiş; bu kaybın ardından geriye yalnızca feryat, hüznün ve dinmek bilmeyen gözyaşları kalmıştır. Şairin hitabından, kadının yaşadığı felaketin sorumluluğunu ona yüklediği anlaşılmaktadır. Zira kocasının ölümüne yol açan olay, kadını hayatındaki en değerli varlıktan mahrum bırakmıştır. Beyitlerde dikkat çeken bir diğer husus, kocanın ölümünün kadın üzerinde meydana getirdiği derin etkinin çarpıcı biçimde ortaya konulmasıdır. Kadın, yaşadığı acının ağırlığı karşısında âdeta hayatla bağını yitirmiş; bu büyük ıstırapı hafifletmek amacıyla kendisine zarar verecek ölçüde yas tutmuştur. Yanaklarını tırmalaması ve bedenine yönelik bu tür yas davranışları, duyduğu acının yoğunluğunu göstermektedir. Bu tasvirler, kocanın kadının hayatındaki önemini ortaya koyduğu gibi, ölümden önce eşler arasında mevcut olan sevgi ve bağlılığın da güçlü bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bu anlamı yansıtan örneklerden biri de Huzâa kabilesinden Fâtıma bintü'l-Ahcem'in, (فاطمة بنت الأحجم الخزاعية) kocası için söylediği mersiye'dir. Şair, bu şiirinde kocasını kaybettikten sonra içine düştüğü güçsüzlüğü tasvir etmekte; onu, kendisini koruyan, gözetken, güvenliğini sağlayan, toplum içinde saygınlık kazandıran ve huzurlu bir hayat sunan en büyük dayanağı olarak anlatmaktadır. Şaire şöyle der:

- (1) يَا عَيْنُ بَكِّي عِنْدَ كُلِّ صَبَاحٍ **** جُودِي بِأَرْبَعَةٍ عَلَى الْجَوَّاحِ
 (2) قَدْ كُنْتُ لِي جَبَلًا أَلُوذُ بِظِلِّهِ **** فَتَرَكْتَنِي أَصْحَى بِأَجْرَدِ صَبَاحٍ
 (3) قَدْ كُنْتُ ذَاتَ حَمِيمَةٍ مَا عَشْتُ لِي **** أَمْشِي الْبَرَارَ وَكُنْتُ أَنْتَ جَنَاحِي
 (4) فَالْيَوْمَ أَخْضَعُ لِلذَّلِيلِ وَأَتَّقِي **** مِنْهُ، وَأَدْفَعُ ظَالِمِي بِالرَّاحِ
 (5) وَإِذَا دَعْتُ فُؤَادِي شَجَعْنَا لَهَا **** يَوْمًا عَلَى فَنَنْ دَعَوْتُ صَبَاحِي
 (6) وَأَغْضُ مِنْ بَصْرِي وَأَعْلَمُ أَنَّهُ **** قَدْ بَانَ حَدُّ فَوَارِسِي وَرِمَاحِي²⁰⁴

1) Ey gözüm! Her sabah ağla; yaralar üzerine dört kat gözyaşı dök.

2) Sen benim için, gölgesine sığındığım bir dağ gibiydin; fakat beni şimdi ne gölgesi ne de koruması bulunan çorak bir ovada yalnız bıraktın.

3) Sen hayatta olduğun sürece ben güçlü ve itibarlı bir kadındım; açık alanlarda rahatça yürür, seni kendime bir kanat bilirdim.

4) Bugün ise değersiz kimselere boyun eğiyor, onlardan sakınıyor ve bana zulmeden kimseyi artık elimle uzaklaştırmaya çalışıyorum.

5) Bir kumru, dallardan birinde yavrusuna veya eşine seslendiğinde, ben de sabahımı çağırır ve onun sesine karşılık veririm.

6) Artık bakışlarımı yere indiriyor ve biliyorum ki süvarilerimin ve mızraklarımın hükmü sona ermiştir.

Bu beyitlerde Fâtıma bintü'l-Ahcem, kocasının ölümünün ardından yaşadığı güçsüzlük ve toplumsal konumundaki değişimi çarpıcı biçimde dile getirmektedir. Kocasını “gölgesine sığındığı bir dağ” ve kendisini koruyan “kanat” olarak nitelememesi, onun kadın açısından güvenlik, himaye ve dayanışma kaynağı olduğunu göstermektedir. Kocasının ölümünden sonra ise sahip olduğu güç ve itibarı kaybettiğini, artık başkalarına karşı kendisini savunmakta zorlandığını ifade etmektedir. Özellikle “فَالْيَوْمَ أَخْضَعُ لِلذَّلِيلِ” sözü, eşinin yokluğunun

²⁰⁴ Zeyneb bnt Ali b. Hüseyin b. Ubeydullah b. Hasan b. İbrahim b. Muhammed b. Yusuf Fevvâz el-Âmilî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî tabakâti rabbâti'l-hudûr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1312/1895), 363.

onun toplumsal konumunu ve kendisini koruma imkânını doğrudan etkilediğine işaret etmektedir. Bu yönüyle mersiye, yalnızca eşe duyulan özlemi değil, kocanın Câhiliye toplumunda kadın için temsil ettiği himaye, güvenlik ve sosyal itibarın önemini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda zikredilebilecek örneklerden biri de Bedr b. Hifân'ın kızı el-Hırnak'dır.²⁰⁵ (الخرنق بنت بدر بن هفان) Şair Tarafe b. el-Abd'in (طرفة بن) (ö. 564) kız kardeşi olan el-Hınak, Benî Esed kabilesinden Hâlid b. Nadle b. Amr tarafından öldürülen kocası Bısr b. Amr için birçok mersiye söylemiştir. Bu mersiyelerinde özellikle kocasının seçkin vasıflarını ve üstün meziyetlerini dile getirmiştir. Bunlardan biri de şu sözleridir:

- (1) لَقَدْ عَلِمْتُ جَدِيلَهُ أَنَّ بَشْرًا **** غَدَاةً مُرَبِّحٌ مُرِّ الْقَاضِي
- (2) غَدَاةً أَنَاهُهُمْ بِالْخَيْلِ شُعْنًا **** يَدُقُّ نُسُورَهَا حَدَّ الْقَضَاضِ
- (3) عَلَيْهَا كُلُّ أَضِيدٍ تَغْلِبِي **** كَرِيمٌ مُرَكَّبٌ الْحَدَّيْنِ مَاضٍ
- (4) بِأَيْدِيهِمْ ضَوَارِمٌ مُزْهَفَاتٌ **** جَلَاهَا الْقَيْنُ خَالِصَةَ الْبِيَاضِ
- (5) وَكُلُّ مُتَقَفٍّ بِالْكَفِّ لَدُنْ **** وَسَابِغَةٌ مِنَ الْحَلْقِ الْمَفَاضِ
- (6) فَعَادَرَ مَغْقَلًا حِصْنًا **** عَفِيرَ الْوُجْهِ لَيْسَ بِذِي انْتِهَاضِ²⁰⁶

²⁰⁵ el-Hırnak, Benî Dabîa kabilesine mensup Adnânîlerin Bekriyye kolundan Bedr b. Hefvân b. Mâlik'in kızıdır. Câhiliye döneminin tanınmış kadın şairleri arasında yer alan el-Hırnak, aynı zamanda meşhur şair Tarafe b. el-Abd'in anne bir kız kardeşidir. el-Hırnak, Benî Esed kabilesinden Bısr b. Amr b. Mürşid ile evlenmiştir. Ancak eşi Bısr, Kullâb Günü'nde kendi kavmi tarafından öldürülmüştür. Bu olayın ardından el-Hırnak'ın şiirlerinin önemli bir bölümü, eşinin yanı sıra kardeşi Tarafe'nin ölümünün ardından kaleme aldığı mersiyelerden oluşmuştur. el-Hırnak'ın yaklaşık hicretten elli yıl önce, milâdî 574 yılı civarında vefat ettiği belirtilmektedir. bk. Beşîr Yemût, *Şâ'irâtü'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1352/1934), 79.

²⁰⁶ el-Hırnak bnt. Hıfan b. Bedr, *Divânü ş'iri'l-Hırnak*, thk. Hüseyin Nessâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1996), 36; Beşîr Yemût, *Şâ'irâtü'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, 79.

1) *Cedîle de biliyordu ki Bişr, Murebbah günü, karşılaşmanın ve hesaplaşmanın ne denli çetin olduğu bir zamanda...*

2) *Onlara, yorgun ve bakımsız atlarla geldiği sabah; atlarının burunlarını keskin kılıçların ucuyla dövüyordu.*

3) *Onların üzerinde, soylu ve cesur, iki tarafı da keskin, kararlı ve güçlü olan her bir Tağlibî yiğit bulunuyordu.*

4) *Ellerinde, demircinin özenle işleyip parlak ve saf bir beyazlığa kavuşturduğu keskin kılıçlar vardı.*

5) *Her birinin elinde, esnek ve sağlam mızraklar; üzerlerinde ise halkalardan örülmüş, bol ve geniş zırhlar bulunuyordu.*

6) *Bunun üzerine Ma kıl'ı, yüzü toz ve yara izleriyle kaplı, artık ayağa kalkacak gücü bulunmayan bir hâlde geride bıraktı.*

Bu beyitlerde el-Hırnak, eşi Bişr'in savaşta gösterdiği cesaret ve kahramanlığı tasvir etmektedir. Şairenin savaş sahnesini ayrıntılı biçimde betimlemesi, eşine duyduğu hayranlık ve bağlılığın yanı sıra onun kabilesi için taşıdığı değeri de ortaya koymaktadır. Atlar, kılıçlar, mızraklar ve zırhlar üzerinden oluşturulan savaş tasviri, Bişr'in güçlü ve cesur bir savaşçı olarak sunulmasını sağlamaktadır. Son beyitte ise savaşın şiddeti ve Bişr'in karşısındaki düşmana verdiği zarar öne çıkarılmaktadır. Bu yönüyle beyitler, kadınların eşlerini yalnızca aile hayatındaki rolleriyle değil, savaşçılık, cesaret ve kabileyi koruma gibi toplumsal vasıflarıyla da değerlendirdiklerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Kocasının ölümünün ardından ise şaireyi derin bir ümitsizlik ve yeis duygusu kuşatmıştır. Zira o, kaybettiği eşinin yalnızca kendisine himaye ve güven sağlayan bir koca olmadığını, aynı zamanda mensup olduğu topluluğu koruyup gözetken, onların güvenliğini ve itibarını temin eden güçlü bir lider olduğunu ifade etmektedir. Şaire, bu duygularını şu sözlerle dile getirmektedir:

- (1) أَعَاذَلَنِي عَلَى رُزْءٍ أَفِيقِي **** فَقَدْ أَشْرَقْتَنِي بِالْعَدْلِ رِيقِي
 (2) فَلَا وَابْنِكَ أَسَى بَعْدَ بَشِيرٍ **** عَلَى حَيٍّ يَمُوتُ وَلَا صَدِيقٍ

(3) وَبَعَدَ الْخَيْرِ عَلْقَمَةُ بْنُ بَشْرٍ **** إِذَا نَزَّتِ النَّفُوسُ إِلَى الْخُلُوقِ

(4) وَمَالَ بَنُو ضُبَيْعَةَ بَعْدَ بَشْرٍ **** كَمَا مَالَ الْجُدُوعُ مِنَ الْحَرِيقِ

(5) مَنَتْ لَهُمْ بِوَائِلَةِ الْمَنَائَا **** بِجَنْبِ قَلَابٍ لِلْحَيْنِ الْمَسُوقِ²⁰⁷

1) Ey beni kınayan kadın! Bu büyük felaket karşısında kendine gel; zira kınaman, ağzımı acı bir sıkıntıyla doldurdu.

2) Babana yemin olsun ki, Bişr'den sonra, ölümlü bir kimse veya dost için artık üzülmem.

3) Bişr'den sonra, canların boğazlara dayandığı o sıkıntılı zamanda, onun hayırlı kardeşi Alkame b. Bişr de vardı.

4) Bişr'den sonra Benî Dabîa da, tıpkı ateşten kavrulup devrilen ağaç gövdeleri gibi sarsılıp çöktü.

5) Ölüm onları Kullâb'ın yanında, kaçınılmaz bir felaketle karşı karşıya bıraktı.

Bu beyitlerde el-Hırnak, eşi Bişr'in ölümünün ardından duyduğu derin üzüntüyü ve Benî Dubay'a'nın onun ölümüyle yaşadığı büyük kaybı dile getirmektedir. Şaire, Bişr'i yalnızca kendi hayatının dayanağı olarak değil, aynı zamanda kabile-sinin gücünü ve güvenliğini sağlayan önemli bir şahsiyet olarak tasvir etmektedir. Özellikle "وَمَالَ بَنُو ضُبَيْعَةَ بَعْدَ بَشْرٍ" ifadesi, Bişr'in ölümünün kişisel bir kayıp olmaktan öte, bütün kabileyi etkileyen bir felaket olarak algılandığını göstermektedir. Böylece mersiyede eşe duyulan sevgi ve bağlılık, onun toplumsal konumuna duyulan takdirle birleşmektedir. Bu yönüyle beyitler, Câhiliye toplumunda kocanın kadın açısından yalnızca eş ve aile reisi değil, aynı zamanda himaye, güvenlik ve toplumsal itibarın temel dayanağı olduğunu ortaya koymaktadır.

²⁰⁷ Hırnık bnt. Hıfân b. Bedr, *Divânu ş'iri'l-Hırnık*, 26-27; Ali b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasen, Sadrüddîn Ebû'l-Hasen el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Basriyye*, thk. Muh-târüddîn Ahmed (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/228.

Kocalarının vefatının ardından mersiye söyleyen kadın şairler arasında Zeyneb el-Yeşküriyye (زينب اليشكورية) de yer almaktadır. O, eşi Kâlim b. Fened (كالم بن فند) için söylediği mersiyede, eşinin ölümünden duyduğu derin üzüntü ve kaybın kendisinde meydana getirdiği tesiri dile getirmektedir. Bu durum, onun şu sözlerinde açıkça görülmektedir:

- (1) أَتَاخَتُكُمُ الدُّنْيَا لِمُسْتَهْشِ الْقَنَا، **** كَأَنَّ لَهَا دَيْنًا بِذَلِكَ آلَتْ.
- (2) أَنَاخَتْ عَلَيَّكُمْ خَيْلٌ يَوْمَ كَرِيهَةٍ، **** فَمَا إِنْ تَمْلُوهَا وَلَا هِيَ مَلَتْ.
- (3) تُحَمِّمُ خَيْلٌ بَعْدَ خَيْلٍ تَقَدَّمْتُ، **** مَصَارِعُكُمْ فِيهَا مِنَ الدَّلِّ حَلَّتْ.
- (4) عَلَى مَالِكِ بْنِ الْفُئْدِ أَرْزَاهُ حَسْرَةً، **** تُجَدِّدُ لِي حُزْنًا إِذَا قَالَتْ: وَلَّتْ.
- (5) أَرَانِي كَسْرَ حَيْلٍ عَنْهُ أَلْفُهُ، **** قَوَافِرُهُ فِي مَهْمَةِ الْخَبْتِ صَلَّتْ²⁰⁸

1) Dünya, mızrak darbeleriyle parçalanıp yok edilen kimseleri size musallat etti; sanki bununla ilgili önceden verilmiş bir borcu vardı ve onu ödemeye karar vermişti.

2) Çetin savaş gününün atları üzerinize çöktü. Siz onlardan usanmadınız, onlar da sizden usanmadı.

3) Öne çıkan atların ardından birbirini ardınca gelen atlar kişniyor; sizin yere serildiğiniz yerler, zilletin üzerinizden kalkıp yerleştiği yerlerdir.

4) Mâlik b. el-Fened'in ölümünün ardından duyduğum acı, bana ağır bir hasret bıraktı; 'gitti' sözü her söylendiğinde hüznümü yenisinden canlandırıyor.

5) Kendimi, eşini kaybetmiş bir kuş sürüsü gibi görüyorum; onun yavruları ve arkadaşları, uçsuz bucaksız ıssız arazide şaşkınlık içinde kaybolup gitmişlerdir.

Bu beyitlerde Zeyneb el-Yeşküriyye, kocası Kâlim b. Fened'in savaşta öldürülmesinin ardından duyduğu derin acı ve yalnızlığı dile getirmektedir. Savaş sahnesinin ayrıntılı biçimde tasvir edilmesi, eşinin ölümünün sıradan bir kayıp de-

²⁰⁸ Beşir Yemût Şâ'irâtü'l- 'Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm, 42.

ğil, savaşın yol açtığı büyük bir felaket olduğunu göstermektedir. Özellikle “أَرْزَاهُ حَسْرَةً تُجَدِّدُ لِي حُزْنَ” ifadesi, kocasının ölümünün şairede sürekli yenilenen bir hasret ve hüznün meydana getirdiğini ortaya koymaktadır. Son beyitte kendisini eşini kaybetmiş ve ıssız çölde yönünü şaşırılmış bir canlıya benzetmesi ise, kocasının yokluğunun onda meydana getirdiği yalnızlık ve çaresizliği güçlü biçimde yansıtmaktadır. Bu yönüyle mersiye, kadının kocasını yalnızca sevilen bir eş olarak değil, aynı zamanda hayatının yönünü ve güvenliğini sağlayan temel dayanak olarak gördüğünü göstermektedir.

2.11. Kocanın Ölen Karısının Ardından Mersiye Söylemesi

Mersiye şiirlerinde, ölen kocanın eşi nezdindeki olumlu imajı ve yüksek konumu sıklıkla öne çıkarılmaktadır. Kadın şair, çoğu zaman eşini cömertlik, cesaret ve yiğitlik gibi üstün vasıflarla nitelemekte; onu kavmi içerisinde seçkin bir konuma sahip, emsali bulunmayan ve savaş meydanlarında kendisiyle boy ölçüşülemeyecek bir kahraman olarak tasvir etmektedir. Mersiyelerinde gözyaşı, derin üzüntü ve ağıt temalarının yanı sıra, kocanın öldürülmesi hâlinde kanının yerde bırakılmaması ve intikamının alınması yönündeki çağrılar da yer almaktadır. Böylece kadın şairin mersiyesi, yalnızca eş kaybından doğan bireysel acının ifadesi olmaktan çıkarak, kocanın şahsiyetini, toplumsal konumunu ve kabile içerisindeki değerini yansıtan bir niteliğe de bürünmektedir. Bununla birlikte, Câhiliye döneminde erkeğin ölen eşi için mersiye söylediğini gösteren şiir örneklerinin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, Câhiliye toplumunda erkeğin karısı için mersiye söylemesinin kadınların eşleri için mersiye söylemesi kadar yaygın ve toplumsal açıdan kabul görmüş bir gelenek olmadığını düşündürmektedir. Nitekim dönemin toplumsal

anlayışında kadının erkeğe kıyasla daha tâbi ve ikincil bir konumda değerlendirilmesi, bu tür şiirlerin ortaya çıkışını sınırlandırmış olabilir.

Bazı araştırmacılar, söz konusu durumu erkek ile kadın arasındaki toplumsal rol ve yaşam biçimi farklılıklarıyla açıklamaktadır. Bu anlayışa göre erkeğin, özellikle eşinin ölümünün ardından yoğun biçimde ağlaması ve yas tutması, onun toplumsal itibarı bakımından zayıflık veya aşırı duygusallık şeklinde yorumlanabilirdi. Hatta kişinin babası veya kardeşi gibi yakın akrabalarının ölümü karşısında dahi acısını açıkça ortaya koymaması ve gözyaşlarıyla tanınmaması, erkeklik ve metanet anlayışının bir gereği olarak kabul edilmekteydi.²⁰⁹

İbn Reşîk (ö. 456/1064) de bu hususu, mersiye türünde ölen kişinin niteliklerini ortaya koyma imkânının sınırlı olmasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre şair açısından mersiyeenin en güç türlerinden biri çocuk veya kadın hakkında söylenen mersiye'dir. Zira bu kimseler hakkında söylenebilecek nitelikler ve kendilerine nispet edilebilecek üstün vasıflar sınırlıdır.²¹⁰ Bununla birlikte, Câhiliye dönemi erkek şairlerin eşlerinin ölümü üzerine söyledikleri bazı kısa mersiye parçalarına rastlanmaktadır. Bunlar her ne kadar sayıca sınırlı olsa da, erkeğin eşine yönelik sevgi, bağlılık ve kayıp karşısında yaşadığı üzüntünün şiire yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu örneklerden biri, Câhiliye şairi Amr b. Kays b. Mes'ûd el-Murâdî'nin eşi için söylediği şu mersiye'dir:

(1) سَعِيدٌ قَوْمِي عَلَى سُعْدَى فَبَكَيْهَا، **** فَلَسْتُ مُحْصِيَةً كُلَّ الَّذِي فِيهَا

(2) فِي مَأْتَمٍ كَرِيضٍ الرُّوضِ قَدْ قَرَحْتُ، **** مِنْ الْبُكَاءِ عَلَى سُعْدَى مَا قَبِيهَا²¹¹

²⁰⁹ Hüseyin Cum'a, *er-Risâ fi'l-cahilyyeti ve'l-İslam*, 78.

²¹⁰ İbn Reşîk, *el-Umde fi mehasini's-ş'iri ve adabihi*, 2/818.

²¹¹ Merzubânî, *Mu'cemü's-ş-su'arâ*, 237.

1) *Ey Sueyda! Sa 'dâ'nın ardından ayağa kalk ve onun için ağla; zira onda bulunan bütün güzellikleri ve meziyetleri sayıp bitirmen mümkün değildir.*

2) *Su 'dâ'nın ardından kurulan yas meclisinde, gözleri ağlamak-tan yara olmuş kimseler bulunmaktadır; bu gözler, Su 'dâ için dökü-len gözyaşlarıyla âdeti bir bahçeye dönüşmüştür.*

Bu iki beyitte, hayat arkadaşını kaybetmiş bir erkek eşin gözyaşı ve derin kederi bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Eşinin ölümüyle yapayalnız kalan şair, onun ardından duy-duğu tarifsiz acıyı dile getirirken, bu mersiye aynı zamanda hayatta olduğu dönemde eşine beslediği sadakat ve samimi bağlılığı da yansıtmaktadır. Bu sebeple şair, eşinin ardından duyduğu derin özlemi ve hüznü mersiye yoluyla ifade etmiş-tir.

Müveylîk el-Mezmûm (مويلىك المزموم), Bahreyn bölgesinde yaşayan ve Rebîa kabilesinin Zühl koluna mensup bir şairdir. Kaynaklardaki bilgilerden hareketle onun muhadram şairler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Şair, eşi Ümmü'l-'Alâ (أم العلاء) için kaleme aldığı mersiyesinde, onun şahsiyetine ve sahip olduğu niteliklere ilişkin çeşitli hususlara yer vermiş; eşinin vefatı ve ardından yaşanan ayrılığın hem kendi haya-tında hem de ailesi üzerinde meydana getirdiği derin tesiri sa-mimi bir üslupla şöyle dile getirmiştir:

(1) أَمُرُّ عَلَى الْجَدَثِ الَّذِي حَلَّتْ بِهِ **** أُمُّ الْعَلَاءِ فَحَيَّهَا لَوْ تَسْمَعُ

(2) أَنَّى حَلَلْتُ وَكُنْتُ جَدَّ فَرْوَقَةٍ **** بَلَدًا يَمُرُّ بِهِ الشُّجَاعُ فَيَفْزَعُ

(3) صَلَّى عَلَيْكَ اللَّهُ مِنْ مَقْقُودَةٍ **** إِذْ لَا يَلَايَمُكَ الْمَكَانُ الْبَلَقُوعُ

(4) فَلَقَدْ تَرَكْتُ صَغِيرَةً مَرْحُومَةً **** لَمْ تَدْرِ مَا جَزَعُ عَلَيْكَ فَتَجَزَعُ

(5) فَقَدْتُ شَمَائِلَ مَنْ لَزَامِكَ **** حُلُوءَةً فَتَبَيَّتْ تُسْهِرُ أَهْلَهَا وَتَفْجَعُ

(6) فَإِذَا سَمِعْتُ أَنِّيْهَا فِي لَيْلِهَا **** طَفَقْتُ عَلَيْكَ جُفُونُ عَيْنِي تَدْمَعُ

(7) وَلَعَلَّ مَا لَبِثْتُ أَنْ دَعَا **** دَاعٍ وَكَانَ دُعَاؤُهُ يَتَوَقَّعُ

(8) وَلَقَدْ أَتَيْتُكَ بِالْحَبِيبَةِ مُغْلِمًا **** جَزَعًا وَكُنْتُ أَخَالِنِي لَا أَجْزَعُ

(9) أَمَّا عَرَفْتُ وَلَا قَرُبْتُ **** حَبِيبَةُ أَوْفَى إِلَيْكَ بِهَا مُجِبٌ مُوجِعٌ²¹²

1) Ey yolcu! Ümmü'l-'Alâ'nın defnedildiği mezarın yanından geç ve işitebilseydi ona selam ver.

2) Sen nasıl oldu da böyle bir yerde konakladın? Oysa sen son derece korkaktın; öyle bir yerde ki yiğit bile oradan geçerken korkuya kapılır.

3) Ey kaybedilmiş sevgili, Allah sana rahmet etsin! Zira ıssız ve تنها bu mekân sana hiç yakışmaz.

4) Sen, geride henüz küçük ve şefkate muhtaç bir kız çocuğu bıraktın; o, senin için duyulacak üzüntünün ne olduğunu henüz bilmiyordu ki senin için üzülsün.

5) Seninle beraber bulunmaktan edindiği güzel hasletleri kaybetti; böylece geceleri ailesini uykusuz bırakıyor ve onları derin bir üzüntüye sevk ediyor.

6) Geceleyin onun iniltilerini işittiğimde, göz kapaklarım senin için gözyaşı dökmeye koyuluyor.

7) Belki de çok geçmeden beklenen bir çağrıyla çağrıldın; onun çağrısı beklenmekteydi.

8) Ben de sana, sevgili kız çocuğuyla birlikte, büyük bir üzüntü içinde geldim; oysa ben kendimi üzülmeyeceğimi sanıyordum.

9) Sen, sana böylesine bağlı ve acı içinde olan bir sevenin getirdiği sevgiliyi hiç tanımadın ve ona hiç yaklaşmadın mı?

Bu beyitler birlikte değerlendirildiğinde, Müveylik el-Mezmûm'un eşi Ümmü'l-'Alâ'nın vefatından duyduğu derin üzüntüyü ve bu ölümün ardından yaşadığı duygusal sarsıntıyı açık biçimde dile getirdiği görülmektedir. Şair, ilk beyitte eşinin defnedildiği mezara hitap ederek onunla ölüm sonrasında dahi iletişim kurmaya çalışmakta; "فَحَبِيبَهَا لَوْ تَسْمَعُ" ifadesiyle, kendisini işitemeyeceğini bilmesine rağmen ona selam

²¹² Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Alî el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-hamâse*, thk. Muhammed Osmân Alî (Beyrut: Dârü'l-Evzâi, ts.), 2/412; Merzûkî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse*, 638-640.

gönderme arzusunu dile getirmektedir. Bu durum, eşinin vefatının şair üzerindeki güçlü etkisini ortaya koymaktadır. İkinci ve üçüncü beyitlerde şair, eşinin defnedildiği mekân üzerinde durmaktadır. Özellikle onun “الْمَكَانُ الْبَلْعُ” olarak nitelendirilen ıssız ve تنها bir yerde bulunmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi, ölümün ardından dahi eşine yönelik kaygısının sürdüğünü göstermektedir. “لَا يَلَائِمُكَ الْمَكَانُ الْبَلْعُ” ifadesiyle, söz konusu mekânın eşine uygun olmadığını belirtmesi, onun zihninde eşinin kişiliği ile bulunduğu yer arasında bir uyumsuzluk kurduğunu göstermektedir. Dördüncü ve beşinci beyitlerde ise eşinin geride bıraktığı küçük kız çocuğunun durumu öne çıkarılmaktadır. Şair, Ümmü'l-Alâ'nın henüz küçük ve şefkate muhtaç bir kız çocuğu bıraktığını ifade etmekte ve çocuğun annesinin yokluğundan dolayı yaşadığı duruma dikkat çekmektedir. “فَقَدْتُ شَمَائِلَ مِنْ لَزَامِكَ حُلْوَةً” ifadesi, küçük kızın annesiyle beraberlikten kazandığı güzel hasletlerden mahrum kaldığını belirtmektedir. Böylece eşinin vefatı, yalnızca şairin yaşadığı bir kayıp olarak değil, geride bıraktığı çocuğun hayatında da bir mahrumiyet meydana getiren bir olay olarak sunulmaktadır. Altıncı beyitte şairin kendi üzüntüsü yeniden ön plana çıkmaktadır. Geceleyin küçük kızın iniltisini işittiğinde gözlerinin yaşarması, şairin eşinin ölümünden kaynaklanan acısının çocuk üzerinden yeniden harekete geçtiğini göstermektedir. Burada şairin gözyaşı, hem eşinin kaybına hem de onun geride bıraktığı çocuğun durumuna karşı duyduğu üzüntünün bir göstergesidir. Yedinci beyitte ölümün gerçekleşme biçimine işaret edilmekte ve Ümmü'l-Alâ'nın beklenen bir çağrıya cevap verircesine hayattan ayrıldığı ifade edilmektedir. Bu beyit, önceki beyitlerde tasvir edilen ölümün ardından şairin yaşadığı teessürü tamamlayan bir nitelik taşımaktadır. Sekizinci beyitte şair, eşine “الحبيبة” yani

“sevgili” şeklinde hitap etmekte ve onun için duyduğu üzüntüyü açıkça dile getirmektedir. Kendisinin böyle bir acı yaşayacağını önceden düşünmediğini ifade etmesi, eşinin ölümüyle karşılaştığında yaşadığı duygusal sarsıntının büyüklüğünü göstermektedir. Bu beyit, dokuz beyit içerisinde şairin eşine yönelik duygusunu en açık biçimde ortaya koyan ifadelerden biridir. Dokuzuncu beyitte ise şair, eşine yönelik hitabını sürdürerek ona olan bağlılığını ifade etmektedir. “مُحِبُّ” terkiibiyle kendisini, sevdiği kişinin kaybı sebebiyle acı çeken bir seven olarak nitelendirmektedir. Böylece şiirin sonunda şairin eşine yönelik sevgisi ve onun vefatından kaynaklanan acısı açık bir biçimde ortaya konulmaktadır.

Bütün beyitler birlikte ele alındığında, şiirde eşin vefatının şair üzerindeki derin etkisi, geride kalan küçük kızın yaşadığı mahrumiyet ve şairin bu durum karşısındaki hüznü bir bütünlük içerisinde işlenmektedir. Özellikle “الحبيبة”, “مُحِبُّ مَوْجِعٌ”, “جُفُونُ عَيْنِي تَدْمَعُ” ve eşinin mezarına yönelik doğrudan hitaplar, şairin eşine karşı güçlü bir duygusal bağ taşıdığını göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu mersiye, Câhiliye dönemi evlilik hayatında eşler arasındaki sevgi ve bağlılığın şiire yansyan örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla bu mersiye, Câhiliye dönemi evlilik hayatı bakımından üç temel hususu ortaya koymaktadır: eşler arasındaki samimi sevgi ve bağlılık, ölüm sonrasında devam eden vefa duygusu ve annenin aile içerisindeki koruyucu ve terbiye edici rolü. Bu bakımdan şiir, yalnızca bir eşin ölümünden duyulan bireysel acıyı anlatan bir mersiye değil, aynı zamanda dönemin aile ve evlilik ilişkilerine dair önemli sosyal veriler taşıyan edebî bir belge niteliğindedir.

Yukarıda zikredilen ve kocaların eşlerinin ardından kalemeye aldıkları mersiyeler birlikte değerlendirildiğinde, kadın eşin aile içerisindeki ve özellikle kocası nezdindeki konumuna

ilişkin önemli veriler ortaya çıkmaktadır. Söz konusu metinlerde eşler arasındaki olumlu ilişki, bağlılık ve vefa duyguları belirgin biçimde yansıtılmakta; eşin vefatıyla birlikte koca üzerinde meydana gelen derin üzüntü ve yokluk hissi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, bazı mersiyelerde eşin geride bıraktığı çocukların yaşadığı mahrumiyet ve üzüntüye de yer verilmesi, kadının aile içerisindeki konumunun yalnızca eş olma vasfıyla sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu şiirler, Câhiliye toplumunda evlilik ilişkisinin her durumda yalnızca toplumsal veya ekonomik bir birliktelik şeklinde algılanmadığını; eşler arasında sevgi, bağlılık, vefa ve duygusal yakınlığın da bulunabildiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Dolayısıyla söz konusu mersiyeler, Câhiliye döneminde kadın bir eşin aile hayatındaki yerini ve eşler arasındaki duygusal bağın niteliğini ortaya koyan önemli edebî veriler olarak değerlendirilebilir.

2.12.Kar-Koca Arasındaki Diğer Olumlu Tutum ve İlişki Biçimleri

2.12.1. Kocanın Ölüm Öncesinde Eşine Vasiyette Bulunması

Aile hayatında eşler arasında ortaya çıkan olumlu tutum ve davranışlar oldukça çeşitlidir. Bu tutum ve davranışlar, aile kurumunun sosyal hayat içerisindeki farklı boyutlarını yansıtmakta; Câhiliye dönemi şairleri de gerek kadın gerekse erkek tarafından sergilenen çeşitli davranışlar üzerinden karı-koca ilişkilerinin olumlu yönlerine dair önemli örnekler sunmaktadır. Bu olumlu ilişki biçimlerinden biri, erkeğin eşiyle istişare ve iletişim içerisinde olması ve hayatının sonuna yaklaştığını hissettiğinde vasiyetini ona emanet etmesidir. Böyle bir tutum, eşin koca nezdindeki güvenilirliğine ve aile içerisindeki özel konumuna işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ni-

tekim erkeğin ölümüne ilişkin son arzularını eşine emanet etmesi, onun eşine duyduğu güveni ve eşinin kendisi açısından taşıdığı değeri ortaya koymaktadır.

Bu durumun örneklerinden biri, Abdülkays b. Huffâf'ın (عبد القيس بن خفاف البرجمي) eşine yönelik vasiyetinde görülmektedir. Şair, ölüm vaktinin yaklaştığını ve ayrılık saatinin geldiğini hissettiğinde eşine hitap ederek, ardından feryat edip ağıt yakmamasını ve aşırı biçimde yas tutmamasını istemektedir. Bunun yanında ona sabırlı olmasını tavsiye etmekte ve Câhiliye döneminde yas esnasında görülen yüzü tırmalama gibi davranışlardan uzak durmasını istemektedir. Şairin ölüm öncesinde bu hususları doğrudan eşine vasiyet etmesi, onun nazarında eşinin sahip olduğu güven ve yakınlığın şiire yansıyan dikkat çekici örneklerinden birini teşkil etmektedir. Şair, bu vasiyetini şu sözlerle dile getirmiştir:

- (1) أَفَاطِمُ إِنِّي هَالِكٌ فَتَبَيَّنِي **** وَلَا تَجْزَعِي كُلَّ النِّسَاءِ يَتِيمَ
- (2) وَلَا أَنْبَأَنَّ أَنَّ وَجْهَكَ شَأْنُهُ **** خُمُوشٌ وَإِنْ كَانَ الْحَمِيمُ حَمِيمُ
- (3) وَمَاتَ عَلَى سَلْمَانَ سَلْمَى بْنِ جَنْدَلٍ **** وَذَلِكَ مَيْتٌ مَا عَلِمْتُ كَرِيمُ²¹³

1) Ey Fâtıma! Benim öleceğim bana belli oldu; sakın aşırı üzülme. Zira bütün kadınlar için ölüm kaçınılmazdır.

2) Yüzünü tırmaladığın haberinin bana ulaşmasını istemem; her ne kadar ölen kişi senin için en yakın ve sevgili kimse olsa da.

3) Cendel'in oğlu Selmâ da Selmân denen yerde öldü; bildiğin üzere o da değerli bir ölüdür.

Bu beyitlerde şair, ölümünün yaklaştığını eşine bildirerek ondan metanetli olmasını istemekte ve ölüm karşısında aşırı yas tutmamasını öğütlemektedir. Özellikle **فَتَبَيَّنِي** ifadesiyle ölüm gerçeğinin kendisi açısından artık belirgin hâle geldiğini

²¹³ Abdulhamid Mahmud el-Mu'aynî (cem ve thk.), *Şi'ru Beni Temim fi asri'l-câhili* (b.y.: Nâdi'l-Kasım el-Edebî, 1982), 358; Ebû Zeyd el-Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401/1981), 386.

belirtmesi, şairin yaklaşan ölümünün farkında olduğunu göstermektedir. Eşine yüzünü tırmalamamasını vasiyet etmesi ise Câhiliye döneminde yas sırasında görülen aşırı tepkilerden uzak durmasını istediğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle beyitler, kocanın ölümünden sonra eşinin göstereceği tutuma ilişkin doğrudan bir vasiyet içermesi ve eşler arasındaki iletişim ile karşılıklı hassasiyeti yansıtmaları bakımından Câhiliye evlilik hayatı açısından dikkat çekici bir örnektir.

Aynı tema, şair Adî b. Zeyd el-İbâdî'nin (عدي بن زيد العبادي) (ö. 600) eşine yönelik vasiyetinde de karşımıza çıkmaktadır. Şair, eşinden, vefatının ardından ağlayıp feryat etmemesini istemektedir. Zira kendisini, savaşın ve çarpışmanın en şiddetli anlarında bulunan, çok az kişinin sağ kurtulabildiği tehlikeli mücadelelerin içinde tasvir etmektedir. Bu düşüncesini şu sözlerle dile getirir:

- (1) قُلْ لِّأُمِّ الْبَنِينَ إِنْ حَانَ مَوْتِي **** تَبْكِي لِلزَّالِ تَحْتَ الْعَجَاجِ
- (2) وَلِلْبَيْسِ الدَّلَاصِ يَغْشَى ثِيَابِي **** فَوْقَهَا بَيْضَةٌ كَضَوْءِ السَّرَاجِ
- (3) وَلِرَفْعِي عَلَى الرَّبَاةِ نَارِي **** عَلَمًا لِلْمُضِلِّ وَاللَّيْلِ دَاجِ
- (4) وَلَكَزِي الْكُمَيْتِ فِي حَوْمَةٍ **** الْمَوْتُ مَكَانًا أَقْلَهُمْ فِيهِ نَاجِ²¹⁴

1) Ümmü'l-Benîn'e söyle: Ölümüm gelip çattığımda, toz duman altında savaşmama ağlasın.

2) Zırhı giymeme ve elbiselerimi onunla örtmeme; üzerine de kandil ışığı gibi parlayan miğferi takmama ağlasın.

3) Gece karanlık olduğunda, yolunu kaybeden için bir işaret olmak üzere tepenin üzerine ateşimi yükseltmeme ağlasın.

4) Ölüm meydanında doru atımla hücum etmeme; orada insanların ancak pek azının sağ kurtulabildiği bir yerde savaşmama ağlasın.

Beyitlerde Adî b. Zeyd, eşine yönelik vasiyetinde ölümü-

²¹⁴ Adî b. Zeyd el-İbâdî, *Dîvânu Adî b. Zeyd el-İbâdî*, thk. Muhammed Cebbaâr el-Mu'aybid (Bağdat: Şeriketu Dâri'l-Cumhuriyyeti li'n-Neşr ve't-Tab', 1965), 97.

nün ardından duyulacak üzüntünün sebeplerini sıralamaktadır. Şair, eşinden yalnızca ölümü için değil, hayatı boyunca sürdürdüğü savaşçı yaşamın çeşitli yönleri için de ağlamasını istemektedir. Toz ve duman içerisinde savaşması, zırh ve miğfer kuşanması, geceleyin yolunu kaybedenlere işaret olması için ateş yakması ve ölüm meydanında atıyla hücum etmesi, onun hayat tarzının temel unsurları olarak sunulmaktadır. Evlilik hayatı açısından beyitlerin dikkat çekici yönü, şairin ölüm düşüncesini doğrudan eşiyle paylaşması ve ölümünden sonra eşinin göstereceği tavra ilişkin bir vasiyette bulunmasıdır. Bu durum, eşler arasında ölüm gibi önemli bir meseleye ilişkin doğrudan bir iletişimin bulunduğunu göstermektedir.

2.12.2. Kocanın Vefatından Sonra Eşinin Yeniden Evlenmesine Karşı Çıkması

Dikkat çekici hususlardan biri de, bazı Câhiliye şairlerinin ölümünden sonra eşlerinin başka biriyle evlenmelerini istememeleridir. Bu çerçevede şair, kendisinden sonra eşinin nasıl bir tutum sergileyeceğini öğrenmek ve kendisine yönelik bağlılığının derecesini anlamak amacıyla onunla yeniden evlenme meselesi üzerine konuşmaktadır. Bu bağlamda Gassân b. Cehdam'ın (عُسان بن جهضم) şiiri dikkat çekmektedir. Şairin eşi, Yeşkür kabilesinden Ebcer b. Amr'ın kızı Ümmü Ukbe'dir (أم عتبة بنت عمرو). Gassân, kendi ölümünden sonra eşinin başka biriyle evlenmesinden endişe etmiş ve bu konudaki düşüncesini öğrenmek istemiştir. Şairin bu konudaki yaklaşımı şu sözlerinde görülmektedir:

- (1) أَخْبِرْنِي الَّذِي تُرِيدِينَ بَعْدِي، **** وَالَّذِي تَضْنَعِينَ يَا أُمَّ عُقْبَةَ
- (2) تَحْفَظْنِي مِنْ بَعْدِ مَوْتِي لِمَا قَدْ كَانَ **** مِنِّي حُسْنُ خُلُقِي وَضَحْبُهُ؟
- (3) أَمْ تُرِيدِينَ ذَا جَمَالٍ وَمُلْكٍ، **** وَأَنَا فِي النَّيْرَانِ فِي سُحْقٍ غُرْبَةٍ؟²¹⁵

²¹⁵ Merzubânî, *Eş 'âru'n-nisâ*, 128.

1) Bana söyle, ey Ümmü Ukbe, benden sonra ne yapmayı düşünüyorsun; benim ardından nasıl bir yol izleyeceksin?

2) Ölümünden sonra, sana gösterdiğim güzel ahlâkı ve iyi eşliği hatırlayarak bana olan vefanı koruyacak mısın?

3) Yoksa güzelliği ve servetiyle öne çıkan başka bir erkeği mi tercih edeceksin;

ben ise gurbetin derinliklerinde, ateşler içinde kalmış olacağım?

Buna karşılık Ümmü Ukbe, kocasına yönelik vefa ve bağlılığını sürdürme konusundaki kararlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Kocasının vefatından sonra hayatını başka bir yöne sevk etmeyi düşünmediğini; onunla geçirdiği güzel günleri, kendisine gösterdiği cömertliği ve samimi ilgiyi unutmayacağını ifade etmektedir. Bu çerçevede Ümmü Ukbe'nin sözleri, eşler arasındaki bağlılığın yalnızca ortak hayatın sürdüğü dönemle sınırlı olmadığını, kocanın vefatından sonra da hatırasının ve kendisine duyulan vefanın korunabileceğini göstermektedir. Nitekim Ümmü Ukbe, kocasına şu sözlerle karşılık vermiştir:

(1) قَدْ سَمِعْتُ الَّذِي تَقُولُ، وَمَا قَدْ **** خَفْتُ مِنْهُ غَسَّانُ مِنْ أَمْرِ عَقْبِهِ

(2) أَنَا مِنْ أَخْفَظِ النِّسَاءِ وَأَزْعَاهُ **** لِمَا قَدْ أَوْلَيْتَ مِنْ حُسْنِ صُحْبِهِ

(3) سَوْفَ أَبْكِيكَ مَا حَيْثُ بِسَجْوٍ **** وَمَرَاتٍ أَقُولُهَا وَبِنَذْبِهِ²¹⁶

1) Söylediklerini işittim; ey Gassân, Ümmü Ukbe hakkında korktuğun şeyden artık endişe etme.

2) Ben, bana gösterdiğin güzel arkadaşlık ve iyi muamele sebebiyle vefasını en iyi koruyan ve bunu en çok gözeten kadınlardanım.

3) Hayatta olduğum sürece sana duyduğum kederle ağlayacak; senin için mersiyele söyleyecek ve ağıt yakacağım.

Bu beyitlerde eşler arasındaki bağlılığın kocanın vefatından sonra da devam edeceğine dair bir anlayış öne çıkmaktadır. Gassân b. Cehdam, eşine yönelttiği sorularla kendi ölümünden sonra onun nasıl davranacağını öğrenmek istemekte;

²¹⁶ Merzübânî, Eş'ârü'n-nisâ', 128.

özellikle başka bir erkekle evlenme ihtimalini gündeme getirerek eşinin kendisine yönelik bağlılığını sorgulamaktadır. “أَخْبِرْنِي الَّذِي تُرِيدُنْ بَعْدِي” ifadesi, şairin bu konudaki merakını doğrudan ortaya koymaktadır. Gassân’ın ikinci ve üçüncü beyitlerdeki ifadeleri de bu kaygının mahiyetini göstermektedir. Şair, kendisinin eşine karşı “حُسْنُ خُلُقِي وَضَحْبُهُ” sergilediğini hatırlatmakta ve bunun eşinin kendisine bağlı kalması için bir sebep olup olmayacağını sormaktadır. Buna karşılık Ümmü Ukbe, kendisine gösterilen güzel muamele ve iyi arkadaşlığın karşılığını vefa ile vereceğini açıkça ifade etmektedir. “أَنَا مِنْ لِمَا قَدْ “ أَخْفَظُ النِّسَاءَ وَأَرْعَاهُ ” ifadesiyle de kocasının kendisine gösterdiği iyi muameleyi bu vefanın gerekçesi olarak belirtmektedir. Son beyitte ise Ümmü Ukbe’nin kocasının vefatından sonraki tutumu daha açık biçimde ortaya konulmaktadır. “سَوْفَ أَبْكِيكَ مَا “ حَيْثُ ” ifadesi, onun hayatı boyunca kocasının ardından ağlayacağını; “وَمَرَاتُ” ve “بُنْدَبُهُ” ifadeleri ise ölümünden sonra onun için mersiye ve ağıt söyleyeceğini göstermektedir.

Beyitler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Câhiliye dönemi evlilik hayatında eşler arasındaki iyi muamele ve güzel arkadaşlığın, karşılıklı bağlılık ve vefanın oluşmasında etkili olabildiği görülmektedir. Burada özellikle dikkat çeken husus, Ümmü Ukbe’nin kocasının kendisine gösterdiği “güzel arkadaşlığı” unutmaması ve buna karşılık olarak onun ölümünden sonra da kendisini hatırlayacağını ifade etmesidir. Dolayısıyla bu şiir, eşler arasındaki ilişkinin yalnızca birlikte yaşanan dönemle sınırlı kalmadığını; kocanın vefatından sonra onun hatırasının korunması ve ardından ağıt yakılması şeklinde devam eden bir bağlılık anlayışının da bulunduğunu göstermektedir.

2.12.3. Kocanın Ölümünden Sonra Eşinin Evlenmesine İzin Vermesi

Şairlerden bazıları ise vefatlarının ardından eşlerinin hayatlarını sürdürebilmeleri ve iffetlerini muhafaza edebilmeleri için yeniden evlenmelerini makul karşılamaktadır. Bununla birlikte, eşlerine yönelik ilgi ve sorumluluklarının bir gereği olarak, yeniden evlenmeleri hâlinde iyi ahlâklı, asil tabiatlı ve fazilet sahibi kimseleri tercih etmelerini; cimrilik ve kötü ahlâk gibi olumsuz niteliklere sahip kişilerden ise uzak durmalarını tavsiye etmektedirler. Bu yaklaşım, şairlerin yalnızca kendi ölümlerinden sonrasını düşünmekle kalmayıp, eşlerinin gelecekteki hayatlarına ilişkin kaygı ve beklentilerini de dile getirdiklerini göstermektedir. Bu bağlamda Hüdbe b. Haşrem, (هذب بن خشرم) (ö. 50/670) kendisine kıyas uygulanmak üzere götürüldüğü sırada, güzelliğiyle tanınan eşine şu vasiyette bulunmuştur:

- (1) فَلَا تَنْكِحِي إِنْ فَرَقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا **** أَعَمَّ الْقَفَا وَالْوَجْهَ لَيْسَ بِأَنْزَعَا
- (2) مِنْ الْقَوْمِ ذَا لَوْنَيْنِ وَسَعَ بَطْنُهُ **** وَلَكِنْ أَذْيَا حِلْمُهُ مَا تَوَسَّعَا
- (3) ضَرُوبًا بِلَحْيَتِهِ عَلَى عَظْمِ زُورِهِ **** إِذَا الْقَوْمُ هَشُّوا لِلْفِعَالِ تَقَنَّعَا
- (4) أَضْيَهَبَ لَا يَرْضِيكَ فِي الْحَيِّ جَالِسًا **** إِذَا مَا مَشَى أَوْ قَالَ قَوْلًا بَلْتَعَا²¹⁷

1) Zaman bizi birbirimizden ayıracak olursa, sakın ensesi ve yüzü kapkara, saçları dökülmemiş bir adamla evlenme.

2) İki renkli (iki yüzlü) olan, karnını şişirmiş ve genişletmiş olan bir adamla da evlenme; fakat onun aklı ve anlayışı, bu genişliği kadar değildir.

3) Topluluk bir işe girişmek üzere neşelendiğinde, iki yanaklarını göğüs kemiğine vura vura yüzünü örten bir adamla da evlenme.

²¹⁷ Zübeyr b. Bekkâr b. Abdullah el-Kureşî el-Esedî el-Mekkî, *el-Ahbârü'l-muvaffakiyyât*, thk. Sâmî Mekkî el-Ânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 87; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 4/17.

4) *Kızılca tenli, toplum içinde otururken seni memnun etmeyecek; yürüdüğünde veya konuştuğunda ise seni utandıracak bir adamla da evlenme.*

Bu beyitlerde Hüdbe b. Haşrem, ölümünden sonra eşinin yeniden evlenmesi ihtimalini göz önünde bulundurarak ona evleneceği kimsenin nitelikleri konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır. Özellikle dış görünüşü ve davranışları itibarıyla hoş karşılanmayacak kimselerden uzak durmasını öğütlemektedir. Beyitlerde bu kimselerin ensesi ve yüzünün görünümü, beden yapısı, topluluk içerisindeki davranışları, yürüyüşü ve konuşması üzerinden çeşitli özellikleri sıralanmaktadır.

Şairin bu tavsiyeleri, eşinin kendisinden sonraki evliliğine ilişkin tercihlerini yönlendirmeye yönelik olduğunu göstermektedir. Özellikle son beyitte yer alan “لَا يُرْضِيكَ” ifadesi, şairin eşinin evleneceği kişinin onun hoşnutluğunu sağlayabilecek nitelikte olmasını önemseydiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte beyitlerde yalnızca fiziksel özelliklere değil, kişinin topluluk içerisindeki davranışlarına ve konuşma biçimine de dikkat çekilmesi, şairin eş için uygun bir eşte bulunması gereken özellikleri geniş bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu beyitler, Câhiliye dönemi evlilik hayatı açısından, kocanın ölümünden sonra eşinin yeniden evlenmesini bütünüyle reddeden bir anlayışın yanında, onun yeniden evlenmesini kabul etmekle birlikte eş seçimine ilişkin birtakım ölçütler ortaya koyan bir yaklaşımın da bulunduğunu göstermektedir. Burada şairin temel kaygısı, eşinin kendisinden sonra yapacağı evlilikte uygun olmayan bir kimseyi tercih etmemesidir. Bu yönüyle beyitler, eşin gelecekteki evliliğine ilişkin kocanın tavsiye ve yönlendirmesini yansıtan dikkat çekici bir örnek niteliğindedir.

2.12.4. Kocanın Öldürülmesinden Sonra Karısının İntikamını Almak İstemesi

Şairlerin eşe nispet ettikleri dikkat çekici olumlu niteliklerden biri de, öldürülen eşinin veya yakın akrabasının intikamının alınması konusunda gösterdiği hassasiyet ve kararlılıktır. Özellikle öldürülen kişinin kadına yakın bir akrabası olması durumunda bu hassasiyet daha belirgin hâle gelmektedir. Câhiliye toplumunda kan davasının önemli bir toplumsal değer olarak kabul edildiği ve maktulün kanının yerde bırakılmasının onur ve itibarla ilişkilendirildiği bilinmektedir. Bu bağlamda kadın, öldürülen kocasının veya yakın akrabasının intikamının alınması konusunda ısrarcı davrandığında, kocasının şeref ve itibarının korunmasına katkıda bulunmuş olurdu. Buna karşılık, maktulün yakınlarının intikam konusunda kayıtsız kalması, onun toplum nezdindeki itibarının zedelenmesine ve kınanmasına yol açabilmekteydi. Nitekim öldürülen Urve b. Mürre'nin eşi Ümeyme, Ebû Hirâş'ın yanına giderek kocasının intikamının alınması konusunda onu uyarmıştır. Ebû Hirâş'ın (ö. 636) asıl adı Huveylid b. Mürre b. Hidbâl'dir. Ümeyme, ona hitaben, öldürülen kardeşi Urve'yi unuttuğunu, onun intikamını almaktan vazgeçerek oğluyla meşgul olduğunu söylemiş; ardından, "Allah'a yemin olsun ki öldürülen sen olsaydın, Urve seni asla ihmal etmez; katilini öldürünceye kadar peşini bırakmazdı." diyerek onu harekete geçmeye teşvik etmiştir. Ümeyme'nin bu sözleri üzerine Ebû Hirâş, kardeşi Urve'nin intikamını almak üzere harekete geçer. Şair de kardeşinin eşinin bu konudaki hassasiyetini ve kocasının kanının yerde bırakılmaması yönündeki kararlılığını şu beyitlerle dile getirmiştir:

- (1) لَعْنَرِي لَقَدْ رَاعَتْ أَمِيمَةً طَلَعَتِي **** وَإِنْ تَوَانِي عِنْدَهَا لَلْقَلِيلُ
- (2) تَقُولُ: أَرَأَاهُ بَعْدَ عُرْوَةٍ لَاهِيَا **** وَذَلِكَ رُزْءٌ، لَوْ عَلِمْتُ، جَلِيلُ
- (3) فَلَا تَحْسِبِي أَنِّي تَنَاسَيْتُ عَهْدَهُ **** وَلَكِنَّ صَبْرِي، يَا أُمِيمُ، جَمِيلُ

- (4) أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ قَدْ تَفَرَّقَ قَبْلَنَا **** خَلِيلًا صَفَاءً: مَالِكٌ وَعَقِيلٌ
 (5) أَبِي الصَّبْرِ أَنِّي لَا يَزَالُ يَهْجُنِي **** مَيِّتٌ لَنَا، فِيمَا مَضَى، وَمَقِيلٌ
 (6) وَأَنِّي إِذَا مَا الصُّبْحُ آتَتْ ضَوْءُهُ **** يِعَاوِدُنِي قَطَعَ عَلَيَّ فُقَيْلٌ²¹⁸

1) Hayatım üzerine yemin ederim ki Ümeyme, benim gelişimden oldukça endişe duydu; onun yanında kalışım ise gerçekten çok kısa oldu.

2) Şöyle diyor: Urve'den sonra onu kaygısız ve eğlenir bir hâlde görüyorum; oysa bilseydin bu, büyük bir felakettir.

3) Ey Ümeyme! Onun hatırasını unuttuğumu sanma; fakat benim sabrım, ey Ümeyme, güzeldir.

4) Bilmez misin ki bizden önce de birbirine gönülden bağlı nice dostlar ayrılmıştır; nitekim Mâlik ile Akîl de birbirinden ayrılmıştır.

5) Sabrımı zorlayan şey, geçmişte birlikte geçirdiğimiz bir gecenin veya gündüz vakti dinlendiğimiz bir yerin hatırasının beni hâlâ harekete geçirmesidir.

6) Sabahın ışığını gördüğümde ise üzerimde ağır bir keder yeniden beni kaplar.

Urve'nin dul eşi, kocasının katilinden intikam alınmadıkça huzur bulamamaktadır. Bu sebeple, isteğinin yerine getirilmesi için sürekli olarak kardeşi Ebû Hirâş'a baskı yapmıştır. Onu, oğluyla meşgul olup kardeşine verdiği sözü ihmal etmiş gibi görünce, talebini yeniden hatırlatmış ve böylece intikamın alınmasını sağlamaya çalışmıştır. Ebû Hirâş ise kardeşine son derece vefalı bir kimseydi; ona verdiği sözü hiçbir zaman unutmamış, ancak bunu gerçekleştirmek için uygun zamanı beklemiştir.

Bu durum, Arap toplumunda eşlerin kocalarına duydukları sadakat ve vefanın dikkat çekici bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim Urve'nin eşi, onun hayattayken sahip

²¹⁸ Ebû'l-Mehâsin Ali b. Süleyman b. el-Fadl el-Ahfeş el-Asgar, *el-İhtiyâreyn*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir; 1420/1999), 661; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Mûsâ el-Ensârî et-Tilimsânî el-Burrî, *el-Ceheretü fi nesebi'n-Nebi ve ashâbihi'l-aşere*, thk. Muhammed et-Tûncî (Riyad: Dâru'r-Rifâi li'n-Neşr ve't-Tibâa ve't-Tevzî', 1403/1983), 1/237.

olduğu faziletleri hiçbir zaman unutmamış; bu sebeple de ancak kocasının katilinin, kardeşi Ebû Hirâş tarafından öldürüldüğünü gördüğünde huzura kavuşabilmiştir. Öte yandan, Câhiliye dönemi Araplarında diyetin kabul edilmesi, özellikle de kabilesi üzerinde söz sahibi olan ve kan davasını bizzat takip edebilecek güce sahip kimseler açısından, hoş karşılanmayan bir davranış olarak görülmekteydi. Zira böyle bir kimse'nin intikam almak yerine diyeti kabul etmesi, toplum nazarında utanç ve zillet sebebi sayılmaktaydı.

2.12.5. Kocanın Eşine İltifat Etmesi

Kadının kocasına gösterdiği sadakat ve vefa, şairlerin önemle vurguladıkları başlıca erdemlerden biridir. Çünkü bu vasıf, erkeğin eşinde bulunmasını arzuladığı ve takdir ettiği temel nitelikler arasında kabul edilmektedir. Nitekim eşler arasındaki ilişkinin çoğu zaman karşılıklı sevgi, bağlılık ve muhabbet esasına dayanan güçlü bir birliktelik olduğu görülmektedir. Bu anlayış, bazı şairlerin eşlerini konu edindikleri şiirlerde onları övgüye layık ahlaki vasıflarıyla ve gazel türü şiirlerle tasvir etmelerine de yansımıştır. Söz konusu tasvirler, Câhiliye toplumunda karı-koca arasındaki olumlu ve sağlam aile ilişkilerini yansıtan önemli örnekler arasında yer almaktadır. Bu husus ile ilgili şair Alkame b. Abd (علقمة بن عبد) (ö. 3/625) şöyle demektedir:

- (1) طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٌ، **** بُعِيدَ الشَّبَابِ عَصْرُ حَانَ مِشِيبُ
- (2) تُكَلِّفُنِي لَيْلَى وَقَدْ شَطَّ وَلِيَّهَا، **** وَعَادَتْ عَوَادَ بَيْنَنَا وَخَطُوبُ
- (3) مُنْعَمَةٌ مَا يُسْتَطَاعُ كَلَامُهَا، **** عَلَى بَابِهَا مِنْ أَنْ تَزَارَ رَقِيبُ
- (4) إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبُعْلُ لَمْ تَفْشِ سِرُّهُ، **** وَتُزْضِي إِيَابَ الْبُعْلِ حِينَ يُثُوبُ
- (5) فَدَعَهَا وَشَلَّ الْهَمُّ عَنْكَ بِجَسْرَةٍ، **** كَهَمَّكَ فِيهَا لِلرِّدَافِ خَيْبٌ²¹⁹

²¹⁹ Ebû'l-Fazl Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvaî eş-Şeybânî, *Mecma'u'l-âdâb fi mu'cemi'l-ekâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (Tahran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr, 1416), 2/511; ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, 391.

1) Gönülün, güzel kadınlara karşı coşkun bir sevdaya kapılmıştır; oysa artık gençlik geride kalmış, ihtiyarlık çağı gelip çatmıştır.

2) Benden Leylâ'yı sevmemi bekliyorsun; hâlbuki onun velisi (ailesi) çok uzaklardadır ve aramıza türlü engeller ile nice sıkıntılar girmiştir.

3) O, nimetler içinde yetişmiş, zarafet sahibi bir kadındır; öyle ki kendisiyle konuşmak bile mümkün değildir. Çünkü evinin kapısında, onu ziyaret etmek isteyenleri gözetleyen bir bekçi bulunmaktadır.

4) Kocası yanında bulunmadığında onun sırrını asla açığa vurmaz; kocası eve döndüğünde ise onun gelişini memnuniyetle karşılar.

5) Artık onu bırak ve yüreğini bu sevdanın kederinden kurtar; zira ona kavuşmayı istemen, hızlı ve güçlü bir bineğe ulaşmayı arzulamaktan farksızdır.

Şair, kasidesinin giriş bölümünde eşini konu edinmektedir ve ona teşbîb yapmaktadır. Ondandır daima memnuniyet ve mutluluk duyduğunu dile getirirken, onu refah içinde yaşayan, iffetini koruyan, kocasının hukukuna riayet eden örnek bir kadın olarak tasvir etmektedir. Özellikle kocası yanında bulunmadığında onun sırlarını ifşa etmemekte; ayrılığı uzadığında ise onun dönüşünü özlem ve ümitle beklemektedir.

Şair Lekî b. Zûrâre (لقيط بن زرارة) (ö. 571), eşi hakkında teşbîb üslubuyla kaleme aldığı beyitlerde, onun güzelliğini ve sahip olduğu birtakım nitelikleri öne çıkarmaktadır. Bu çerçevede eşinin ağzının misk gibi hoş koktuğunu, yüzünün ise gümüşü andıran parlaklık ve berraklığa sahip olduğunu ifade ederek onun fiziksel güzelliğini tasvir etmektedir. Şairin eşine yönelik bu tasvirleri, onu yalnızca dış görünüşüyle değil, aynı zamanda kendisine duyduğu sevgi ve hayranlığın bir yansıması olarak ele aldığını göstermektedir. Şair, bu bağlamda şu beyitleri söylemektedir:

- (1) كَأَنَّ رُضَابَ الْمِسْكِ دُونَ لِبَاسِهَا، *** عَلَى شَيْمٍ مِنْ مَاءٍ مُزْنَةٍ بَارِدِ
 (2) لَهَا بَشَرٌ صَافِي الْأَدِيمِ كَأَنَّهُ، *** لُجَيْنٌ تَرَاهُ دُونَ حُمْرِ الْمَجَاسِدِ
 (3) إِذَا ارْتَفَعَتْ فَوْقَ الْفَرَاشِ حَسْبُهَا، *** شَرِيحَةٌ نَبْعَ زَيْتٍ بِالْقَلَايِدِ.
 (4) مَتَى تَتَبَّعَ يَوْمًا مِثْلَهَا تَلَقَّ دُونَهَا، *** مَصَاعِدَ لَيْسَتْ سُبُلَهَا كَالْمَصَاعِدِ²²⁰

1) Onun dış etlerinin arasından süzülen tükürüğü, sanki serin bir yağmur bulutunun suyuna karışmış misk gibidir.

2) Onun teni, son derece berrak ve pürüzsüzdür; öyle ki, kırmızı elbiseler arasından görünen saf gümüşü andırır.

3) Yatağın üzerine çıktığında, onu inci gerdanlıklarla süslenmiş ince ve düzgün bir nehir söğüdü fidanı sanırsın.

4) Bir gün onun benzerini arayacak olursan, ona ulaşmadan önce aşılması güç nice engellerle karşılaşırın; öyle engeller ki, yolları kolay aşılar cinsten değildir.

Bu tür tasvirlerle, Benî Aclân kabilesine mensup muhadram şair İbn Mukbil Teym b. Übey'in (ابن مقبل تميم بن أبي) (ö. 37/657) şiirlerinde de rastlanmaktadır. Şair, eşi hakkında söylediği teşbîb bölümünde, gönlünde sakladığı sevgi ve muhabbeti açıkça dile getirmektedir. Bu durum, evlilik hayatının ilerleyen dönemlerinde eşler arasındaki duygusal bağın zayıflayabileceğine ilişkin genel kabul bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Zira evlilik süresinin uzamasıyla birlikte eşler arasındaki sevgi ve muhabbetin zamanla azalabileceği düşünülebilirse de, bunun her evlilik için geçerli bir durum olmadığı; aksine, eşler arasındaki ilişkinin niteliği ve karşılıklı tutumlarla yakından bağlantılı olduğu görülmektedir. İbn Mukbil'in söz konusu beyitleri, uzun süreli evlilik ilişkisinde dahi eşe yönelik sevgi ve muhabbetin korunabileceğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Şair bu hususu şu beyitlerle dile getirmektedir:

²²⁰ Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim ed-Dabbî, *Emsâlü'l-'Arab*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Râ'idi'l-'Arabî, 1401/1981), 74.

- (1) هَلِ الْقَلْبُ عَنْ دَهْمَاءَ سَالٍ فَمُسْمِحٌ، **** وَتَارِكُهُ مِنْهَا الْخَيَالُ الْمُبْرَحُ؟
 (2) وَزَاجِرُهُ الْيَوْمَ الْمَشِيبُ، فَقَدْ بَدَأَ **** بِرَأْسِي شَيْبُ الْكَبِيرِ الْمُتَوَضَّحُ
 (3) لَقَدْ طَالَ مَا أَخْفَيْتُ حُبَّكَ فِي الْحَشَا، **** وَفِي الْقَلْبِ حَتَّى كَادَ بِالْقَلْبِ يَجْرَحُ
 (4) قَدِيمًا، وَلَمْ يَغْلَمْ بِذَلِكَ عَالَمٌ، **** وَإِنْ كَانَ مَوْثُوقًا بِوَدٍّ وَيَنْصَحُ
 (5) فَرَدِّي فُؤَادِي أَوْ أَثِيْبِي ثَوَابَهُ، **** فَقَدْ يَمْلِكُ الْمَرْءُ الْكَرِيمُ فَيَنْجَحُ²²¹

1) Bu gönül, artık Dehmâ'dan vazgeçmiş ve onu unutmuş mudur? Yoksa insanı derinden sarsan hayali onu hâlâ bırakmamış mıdır?

2) Bugün onu bu sevdadan alıkoyan tek şey ihtiyarlıktır; çünkü yaşlılığın apaçık akları artık başımda belirmiştir.

3) Sana duyduğum sevgiyi yıllar boyunca gönlümün derinliklerinde gizledim; öyle ki bu gizli seveda neredeyse yüreğimi yaralayacak hâle geldi.

4) Bunu uzun zaman kimse bilmedi; bana içten bir sevgi besleyen ve samimiyetle öğüt veren en yakın dostlarım bile bu sırrımdan haberdar olmadılar.

5) Artık ya gönlümü bana geri ver yahut bu sevgimin karşılığını lütfet; çünkü asil ve cömert kimse, eline imkân geçtiğinde ihsan etmekten geri durmaz.

Câhiliye şiirinde eşe yönelik teşbîb olgusu, diğer teşbîb türleriyle kıyaslandığında sınırlı ölçüde yer bulmaktadır. Bunun temelinde, şairlerin eşlerini isimleriyle anmaktan ve onlara yönelik sevgi, güzellik ve muhabbet ifadelerini şiirlerinde açıkça dile getirmekten çoğu zaman çekinmeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye şiirinde eşe yönelik teşbîb örneklerinin azlığı, eşler arasında sevgi ve muhabbetin bulunmadığı şeklinde

²²¹ İbn Meymûn el-Bağdâdî, *Münteha't-taleb min eş'âri'l-'Arab*, 28; Ebû'l-Ferec el-Mu'âfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlihü'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsîhü's-şâfi*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 664.

değerlendirilmemeli; daha ziyade bu tür duyguların şiire aktarılmasında mevcut olan toplumsal ve kültürel hassasiyetlerle ilişkilendirilmelidir.

2.12.6. Kocanın Eşinin Yaşadığı Acıyı Paylaşması

Eşler arasındaki olumlu ilişki biçimlerinden biri de kocanın, eşinin yaşadığı acı ve üzüntüyü paylaşarak sevdiği bir kimsenin kaybı karşısında duyduğu kederi hafifletmeye çalışmasıdır. Bu tutum, eşler arasındaki duygusal yakınlığın yanı sıra, karşılıklı dayanışma ve anlayışın da bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kocanın, eşinin yaşadığı musibete kayıtsız kalmayıp onun acısını paylaşması, evlilik ilişkisinde duygusal desteğin ve eşler arasındaki karşılıklı hassasiyetin varlığına işaret etmektedir. Bu hususa örnek olarak, Hüzeyl kabilesine mensup Câhiliye şairi Mâlik b. Huveylid el-Hunâî'nin (مالك بن) şu beyitleri zikredilebilir:

- (1) يَا مَيِّ، إِنَّ تَفْقِيدِي قَوْمًا وَلَدْتِهِمْ، **** أَوْ تَخْلَسِيهِمْ، فَإِنَّ الدَّهْرَ خَلَّاسٌ
- (2) عَمَّرُوا وَعَبُدُ مَنَافٍ وَالَّذِي عَهَدْتُ **** بِيَطْنِ مَكَّةَ، أَبِي الضَّمِيمِ عَبَّاسٌ
- (3) يَا مَيِّ، إِنَّ سَبَاعَ الْأَرْضِ هَالِكَةٌ، **** وَالْغَفَرُ وَالْأَذْمُ وَالْأَرَامُ وَالنَّاسُ
- (4) تَاللَّهِ، لَا يُعْجِزُ الْأَيَّامُ مُبْتَرَكٌ **** فِي حَوْمَةِ الْمَوْتِ، رَزَامٌ وَفَرَّاسٌ
- (5) يَحْمِي الصَّرِيمَةَ أَخْدَانُ الرِّجَالِ لَهُ **** صَيْدٌ وَمُسْتَمِعٌ بِاللَّيْلِ هَجَّاسٌ²²²

1) Ey Meyye! Eğer dünyaya getirdiğin evlatlarını kaybetmişsen yahut zaman onları senden ansızın alıp götürmüşse, bil ki zaman zaten insanları durmaksızın çekip alan bir hırsızdır.

2) Amr, Abdümenâf ve Batn-ı Mekke'de yititliğiyle tanıdığın, zulme boyun eğmeyen Abbâs da bu akıbetten kurtulamamıştır.

²²² Bağdâdî, *Hizânetü'l-'edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, 10/95; Ebû Ali el-Hasan b. Abdullah el-Kaysî, *Îdâhu şevâhidi'l-Îdâh*, thk. Muhammed b. Hamûd ed-Deccânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987), 1/62.

3) *Ey Meyye! Yeryüzündeki yırtıcı hayvanlar da yok olup gider; ceylanlar, yabani sığırlar, ak ceylanlar ve nihayet bütün insanlar da fanidir.*

4) *Allah'a yemin olsun ki, ölüm meydanında yere serilmiş hiçbir kimse, ne Rizâm ne de Firâs, zamanın hükmünden kurtulamaz.*

5) *İssız yeri koruyan, kendisine ait avı bulunan ve geceleyin iz süren gözetleyici de ölümden kurtulamaz*

Şair, bu beyitlerde evlatlarını kaybetmenin acısını yaşayan eşinin üzüntüsünü paylaşmakta ve onu teselli etmeye çalışmaktadır. Zamanın ve ölümün insanlar üzerindeki kaçınılmaz etkisine dikkat çekerek, yaşanan kaybın yalnızca kendilerine özgü bir musibet olmadığını hatırlatmaktadır. Böylece şairin sözleri, eşinin yaşadığı elem karşısında kayıtsız kalmadığını, aksine onun acısını paylaşarak teselli etmeye yöneldiğini göstermektedir. Bu yönüyle beyitler, eşler arasında yalnızca ortak hayatın sürdürülmesine dayalı bir birlikteliğin değil, sıkıntı ve kayıp anlarında birbirinin yanında olmayı gerektiren bir duygusal dayanışmanın da bulunduğu işaret etmektedir.

Bu örnekler bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde, Câhiliye şiirinde karı-koca arasındaki olumlu ilişki biçimlerini yansıtan çeşitli örneklerin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu şiirlerde eşler arasındaki sevgi, sadakat, vefa, karşılıklı güven, teselli ve dayanışma gibi tutumların farklı vesilelerle dile getirildiği dikkat çekmektedir. Kocanın eşine ölümünden sonra nasıl davranması gerektiğini vasiyet etmesi, eşinin gelecekteki hayatına ilişkin tavsiyelerde bulunması, eşinin sadakat ve iffetini övmesi, onun yaşadığı acıyı paylaşması ve kayıp karşısında teselli edici bir tavır sergilemesi, bu ilişkinin farklı tezahürlerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu şiirî verilerin Câhiliye toplumundaki bütün evlilik ilişkilerini temsil eden mutlak göstergeler olarak değerlendirilmemesi gerekir. Şiir, her şeyden önce şairin bireysel tecrübesini, duygularını

ve değer yargılarını yansıtan edebî bir malzemedir. Bununla beraber farklı şairlere ait şiirlerde benzer tutumların tekrar tekrar ortaya çıkması, söz konusu değerlerin dönemin aile ve evlilik hayatına ilişkin belirli kabulleri yansıtabileceğini düşündürmektedir. Bu bakımdan Câhiliye şiiri, dönemin evlilik ilişkilerinde sevgi, sadakat, vefa ve karşılıklı dayanışmanın varlığına dair dikkate değer veriler sunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Arap Câhiliye şiirinden hareketle dönemin aile ve evlilik hayatının temel bileşenleri, evlilik kurumunun oluşumunda etkili olan sosyal ve kültürel değerler, eş seçiminde gözetilen ölçütler ve evlilik sonrasında karı-koca arasında ortaya çıkan çeşitli ilişki biçimleri ele alınmıştır. Çalışmanın hareket noktasını, Câhiliye şiirinin yalnızca estetik ve edebî bir ürün olmadığı; aynı zamanda dönemin toplumsal hayatına, aile yapısına, ahlâk anlayışına, kabile ilişkilerine ve bireylerin duygu dünyasına dair önemli veriler taşıdığı düşüncesi oluşturmuştur. Bu bakımdan şiir metinleri, tarihî ve edebî rivayetlerle birlikte değerlendirilmiş; beyitlerde doğrudan veya dolaylı biçimde yer alan evlilik ve aile hayatına ilişkin unsurlar, dönemin sosyal ve kültürel şartları içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Böylece Câhiliye döneminde evlilik hayatının yalnızca hukukî veya örfî düzenlemelerden ibaret olmadığı; nesep, kabile, şeref, ekonomik güç, sevgi, sadakat, koruma, dayanışma, kıskançlık, anlaşmazlık, ayrılık ve yas gibi çok çeşitli unsurların kesiştiği çok boyutlu bir yapı arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde ele alınan veriler, Câhiliye Arap toplumunda aile kurumunun bireysel hayatın sınırlarını aşan güçlü bir sosyal yapı olduğunu ortaya koymuştur. Aile, yalnızca aynı çatı altında yaşayan bireylerin meydana getirdiği bir birliktelik değil; nesebin muhafazası, kabile dayanışmasının sürdürülmesi, sosyal itibarın korunması ve gelecek

nesillerin yetiştirilmesi bakımından temel bir kurum olarak görülmüştür. Bu yapı içerisinde bireyin kimliği büyük ölçüde mensup olduğu aile ve kabile üzerinden anlam kazandığından, evlilik de doğal olarak iki kişinin şahsî tercihinden daha geniş bir anlam taşımıştır. Nitekim evlilik yoluyla yeni akrabalık bağlarının kurulması, kabileler arasında yakınlık ve ittifakların oluşturulması, sosyal itibarın güçlendirilmesi ve neslin devamının sağlanması hedeflendiği gözlemlenmiştir.

Bu çerçevede Câhiliye Arap toplumunda eş seçiminin gelişigüzel bir tercihe dayanmadığı görülmektedir. Erkeğin eş seçiminde kadının nesebi, ailesinin itibarı, kabilesinin şerefi, ahlâkî özellikleri ve doğacak çocukların sahip olacağı düşünülen bedenî ve karakteristik nitelikler önemli ölçütler arasında yer almıştır. Özellikle yabancı ve itibarlı kabilelerden kadınlarla evlenmenin, hem yeni akrabalık ilişkileri kuracağına hem de güçlü ve üstün niteliklere sahip çocukların dünyaya gelmesine vesile olacağına inanılması dikkat çekmektedir. Şiirlerde ve rivayetlerde annenin nesebi ile çocukların karakteri arasında kurulan ilişki, Câhiliye toplumunun eş seçiminde yalnızca bireysel güzelliğe veya servete değil, soy ve aile geçmişi de büyük önem verdiğini göstermektedir.

Bununla birlikte eş seçiminde yalnızca kadın açısından ölçütler belirlenmemiş; erkekten beklenen nitelikler de oldukça belirgin biçimde ortaya konulmuştur. Cesaret, savaşçılık, cömertlik, kabile içerisinde saygınlık, güçlü bir nesebe mensubiyet, koruyuculuk, ekonomik yeterlilik ve aile sorumluluğunu üstlenebilme gibi vasıflar, erkeğin evlilik bakımından değerini belirleyen başlıca unsurlar arasında görülmüştür. Dolayısıyla kadın için güzellik, asalet, iffet, ahlâk ve sadakat gibi özellikler öne çıkarılırken erkekten de cesaret, koruma, cömertlik, şeref ve sorumluluk beklenmiştir. Bu durum, Câhiliye toplumunda ideal eş tasavvurunun karşılıklı beklentiler üzerine kurulduğunu göstermektedir.

Birinci bölümde ulaşılan önemli sonuçlardan biri de velilerin damat seçimindeki rolüdür. Evlilik kararında aile büyüklerinin ve özellikle velilerin belirleyici konumu, bireysel tercihlerin aile ve kabile menfaatleri karşısında ikinci planda kalabildiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu durum, kadınların evlilik hayatında hiçbir iradeye sahip olmadığı şeklinde genel bir kanının yanlış olduğu anlaşılmıştır.

İkinci bölümde yer alan şiir ve rivayetler, özellikle soylu ve nüfuzlu ailelere mensup bazı kadınların evlenecekleri erkek konusunda görüş bildirebildiklerini, bazı teklifleri reddedebildiklerini ve hatta evliliklerinin devamı veya sona ermesi hususunda belirli ölçüde tasarruf sahibi olabildiklerini ortaya koymaktadır. Teebbeta Şerran'ın şiirinde, kadının kendisine yapılan uyarıları dikkate almayarak cesur bir savaşçıyla evlenmeyi tercih etmesi; el-Hansâ ve Hind bnt Utbe hakkında nakledilen rivayetler de bu bağlamda dikkat çekici örneklerdir. Bununla beraber söz konusu örneklerin istisnâî nitelikte olduğu ve Câhiliye toplumundaki bütün kadınların durumunu temsil etmediği özellikle göz önünde bulundurulmalıdır.

İkinci bölümde ulaşılan sonuçlar, Câhiliye Arap toplumunda evlilik kurumunun tek tip ve bütün kabilelerde aynı şekilde uygulanan bir yapı olmadığını göstermektedir. Klasik nikâhın yanı sıra farklı kabile ve çevrelerde çeşitli evlilik uygulamalarının bulunması, dönemin aile hukukunun büyük ölçüde örf ve teamüller tarafından şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte nikâh çeşitliliği, Câhiliye toplumunda evliliğin tamamen kuralsız veya düzensiz olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine veli, mehir, rıza, nesep ve kabile örfü gibi unsurların belirli evlilik biçimlerinde hukukî ve toplumsal bir çerçeve meydana getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla Câhiliye evlilik kurumunu değerlendirirken hem mevcut düzenli nikâh biçimlerini hem de farklı kabilelerde görülen örfî uygulamaları birlikte dikkate almak gerekmektedir.

Câhiliye toplumundaki farklı nikâh uygulamalarının bir başka önemli yönü, İslâm'ın aile hukukunda gerçekleştirdiği dönüşümü daha açık göstermesidir. İslâm, mevcut uygulamaların tamamını aynı şekilde reddetmemiş; toplumda hukukî ve ahlâkî bakımdan kabul edilebilir olan bazı unsurları muhafaza ederken kadının haklarını, nesebin korunmasını, karşılıklı rızayı ve aile hukukunun düzenlenmesini esas alan yeni bir sistem meydana getirmiştir. Buna karşılık kadının iradesini ortadan kaldıran, nesep karışıklığına yol açan veya kadını bir mal gibi değerlendiren uygulamalar ortadan kaldırılmıştır. Böylece Câhiliye döneminin dağınık ve kabile örfüne dayalı uygulamaları, İslâm hukukunda daha sistematik ve hukukî bir çerçeveye kavuşturulmuştur.

Bu bağlamda kadının rıza hakkı meselesi, çalışmanın önemli sonuçlarından biridir. Câhiliye toplumunda evlilik kararının çoğu durumda veliler ve aile büyükleri tarafından şekillendirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şiir ve tarihî rivayetler, kadınların özellikle sosyal statülerine, ailelerinin nüfuzuna ve kabile içerisindeki konumlarına bağlı olarak farklı derecelerde irade kullanabildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla Câhiliye toplumundaki kadın konumunu yalnızca “tamamen iradesiz” veya “tamamen özgür” şeklinde iki uç kategoriden biriyle açıklamak mümkün değildir. Kadının evlilikteki konumu, mensup olduğu aile, kabile, sosyal statü ve dönemin örfleri gibi değişkenlere bağlı olarak farklılık göstermiştir. Bu durum, Câhiliye toplumunun aile yapısının yeknesak değil, kendi içerisinde farklılaşan bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Evliliğin amaçları bakımından da benzer birçok katmanlılık dikkat çekmektedir. Evlilikten beklenen amaçların başında neslin devamı ve güçlü çocuklara sahip olma arzusu gelmekle birlikte, evlilik aynı zamanda kabileler arasında akrabalık kurmanın, düşmanlıkları dostluğa dönüştürmenin, sosyal itibarı

artırmanın ve aile içi iş bölümünü düzenlemenin bir aracı olmuştur. Özellikle çok eşlilik konusunda ortaya konulan veriler, evlilik kurumunun yalnızca bireysel veya duygusal sebeplerle açıklanamayacağını göstermektedir. Bazı evliliklerin farklı kabilelerle siyasî ve sosyal ilişkiler kurma, ittifakları güçlendirme ve toplumsal dayanışmayı artırma gibi işlevler taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Câhiliye toplumunda evlilik, özel alan ile kamusal alan arasında geçiş sağlayan önemli bir sosyal kurum niteliğindedir.

Çalışmanın asıl dikkat çekici sonuçlarından biri, evlilik kurumunun yalnızca toplumsal ve siyasî yönleriyle sınırlı kalmadığının, şiirlerde eşler arasındaki duygusal dünyanın da oldukça canlı biçimde yansıtıldığının ortaya konulmasıdır. Câhiliye şiirinde kadın ve erkek, yalnızca nesebin veya kabilenin devamını sağlayan kişiler olarak değil; seven, özleyen, kıskanan, kırılan, affeden, pişman olan, teselli eden ve yas tutan bireyler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Câhiliye dönemi evlilik hayatının toplumsal yapıyla sınırlı olmayan, aynı zamanda güçlü bir insanî ve duygusal boyuta sahip olduğunu göstermektedir.

Şiirlerde kadın eşten beklenen en önemli özellikler arasında sadakat, vefa, iffet, kocasının yokluğunda onun sırlarını muhafaza etme, aile düzenini koruma ve zor zamanlarda eşinin yanında olma gibi nitelikler öne çıkmaktadır. Buna karşılık erkekten de eşini koruması, ailesinin geçimini sağlaması, cömert olması, cesaret göstermesi ve aile fertlerinin güvenliğini üstlenmesi beklenmiştir. Böylece Câhiliye şiirindeki ideal evlilik tasavvurunun tek taraflı bir yükümlülük anlayışına dayanmadığı; kadın ve erkeğin birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan sorumluluklarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Özellikle kadının savaş sırasında kocasının kendisini korumasını beklemesi ile erkeğin eşini korumayı şeref ve haysiyetle

ilişkilendirmesi, evlilik içerisindeki güvenlik ve koruyuculuk ilişkisinin önemini göstermektedir.

Bunun yanında ekonomik meselelerin evlilik ilişkilerinde önemli bir gerilim alanı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kadının, kocasının malını gereksiz yere harcamasına veya aile ekonomisini tehlikeye sokacak ölçüde cömert davranmasına karşı çıkması, aile içerisinde ekonomik güvenliğin önemsendiğini göstermektedir. Buna karşılık erkek açısından cömertlik, yalnızca malın harcanması değil; şeref, mürüvvet ve toplumsal itibarla bağlantılı bir ahlâkî değer olarak görülmüştür. Bu noktada şiirler, kadın ile erkek arasında mal ve servete ilişkin farklı önceliklerin evlilik içi anlaşmazlıklara dönüşebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla ekonomik meseleler, Câhiliye evlilik hayatının yalnızca maddî boyutunu değil, aynı zamanda kadın ve erkeğin toplumsal değer dünyalarındaki farklılaşmayı da görünür kılmaktadır.

Evlilik ilişkilerinin her zaman sevgi, sadakat ve huzur içerisinde sürmediği de şiir örnekleriyle açıkça ortaya konulmuştur. Eşler arasında sadakatsizlik ithamı, kıskançlık, ilgisizlik, nüşûz, karşılıklı sitem, fiziksel özellikler üzerinden yapılan eleştiriler, yaşlılık sebebiyle eşten uzaklaşma, ekonomik anlaşmazlıklar ve uzun süreli evlilikten doğan bıkkınlık gibi çeşitli olumsuzluklar görülmektedir. Özellikle yaşlılıkla birlikte erkeğin fiziksel gücünün azalması ve görünümünün değişmesi, bazı şiirlerde eşinin ondan uzaklaşmasına veya onu küçümsemesine sebep olan bir unsur olarak tasvir edilmiştir. Müsekkib el-Abdî'nin şiirinde olduğu gibi, şairin yaşlılığı hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olarak savunması, evlilikte fiziksel görünüm ile vefa arasındaki gerilimi dikkat çekici biçimde ortaya koymaktadır.

Eşler arasındaki olumsuz ilişkilerin şiirde ifade edilmesinde hicvin özel bir yeri bulunmaktadır. Câhiliye şiirinde ka-

dın ve erkek, evlilik hayatında yaşadıkları memnuniyetsizlikleri doğrudan veya dolaylı biçimde hiciv yoluyla dile getirebilmişlerdir. Erkek şairlerin eşlerinin fiziksel özelliklerini mübalağa ve teşbih yoluyla eleştirmeleri kadar, kadın şairlerin de kocalarını veya onların mensup oldukları kabileleri hicvetmeleri dikkat çekmektedir. Böylece hiciv, yalnızca rakiplere veya düşmanlara yöneltilen bir şiir türü olmaktan çıkarak evlilik ilişkisindeki sitem, öfke, kırgınlık ve memnuniyetsizliğin de ifade vasıtalarından biri hâline gelmiştir. Bununla birlikte bu tür şiirlerdeki mübalağa ve öznel anlatım dikkate alınmalı; şairin eşine yönelttiği her itham veya olumsuz tasvir, doğrudan tarihî bir gerçeklik olarak kabul edilmemelidir.

Bu noktada çalışmanın metodolojik bakımdan ulaştığı önemli sonuçlardan biri de Câhiliye şiirinin kaynak değerinin eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gereğidir. Şiir, dönemin sosyal hayatına ilişkin son derece kıymetli bilgiler sunmakla birlikte, aynı zamanda şairin şahsî duygularını, estetik tercihlerini, mübalağa sanatını ve edebî maksadını da bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle şiirlerdeki her anlatının doğrudan toplumsal genelleme için kullanılmasının doğru olmayacağı anlaşılmıştır. Şiir örneklerinin tarih, edebiyat, dil ve biyografi kaynaklarında yer alan rivayetlerle karşılaştırılması; metnin bağlamının, söyleyiş amacının ve şairin konumunun dikkate alınması, daha sağlıklı sonuçlara ulaşılması bakımından zorunludur. Çalışmada benimsenen bu yaklaşım, Câhiliye evlilik hayatının yalnızca şiir üzerinden değil, şiir ile tarihî rivayetin birlikte değerlendirilmesi suretiyle ortaya konulmasına imkân sağlamıştır.

Evlilik ilişkisinin olumlu boyutları incelendiğinde ise Câhiliye şiirinin aile hayatını yalnızca çatışma ve huzursuzluk üzerinden tasvir etmediği görülmektedir. Eşler arasında sevgi, sadakat, vefa, karşılıklı güven, dayanışma ve teselli gibi güçlü bağların bulunduğunu gösteren çok sayıda örnek mevcuttur.

Kadının kocasının hayatına yönelik endişesi, onun yokluğunda sadakatini koruması, kocasının dönüşünü arzulaması ve ölümünün ardından derin bir yas tutması; erkeğin ise eşine iltifat etmesi, onun acısını paylaşması, çocukların ve ailenin geleceğini düşünmesi ve kimi zaman eşinin vefatı karşısında derin bir üzüntü yaşaması, evliliğin duygusal yönünü ortaya koymaktadır. Bu veriler, Câhiliye toplumunda evliliğin yalnızca kabileler arası bir sözleşme veya ekonomik bir ortaklık olmadığını; eşler arasında gerçek bir duygusal bağın da kurulabildiğini göstermektedir.

Özellikle mersiye örnekleri, evlilik ilişkisinin ölümden sonra dahi devam eden duygusal boyutunu ortaya koyması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Kocasını kaybeden kadının duyduğu derin acı, yalnızca hayat arkadaşını kaybetmesinden kaynaklanan bireysel bir hüznün değildir; aynı zamanda ailesini koruyan, geçimini sağlayan ve güven veren kişinin yokluğunun doğurduğu sosyal ve ekonomik sonuçları da içermektedir. Buna karşılık kocaların vefat eden eşleri için söyledikleri mersiyelerde de sevgi, bağlılık, vefa ve ortak hayatın hatıraları öne çıkmaktadır. Bazı şiirlerde çocukların annelerini veya babalarını kaybetmesinden doğan mahrumiyetin de zikredilmesi, eşlerin aile içerisindeki rollerinin yalnızca karı-koca ilişkisiyle sınırlı olmadığını göstermektedir.

Eşler arasındaki olumlu ilişkinin bir başka boyutu da sıkıntı ve musibet karşısındaki dayanışmadır. Eşlerden birinin yaşadığı acının diğeri tarafından paylaşılması, teselli edilmesi ve birlikte göğüslenmesi, evlilik bağının merhamet dayanışma yönünü ortaya koymaktadır. Bu durum, Câhiliye şiirinde aile hayatının yalnızca gündelik ihtiyaçların karşılandığı bir birlik-telik olarak görülmediğini; aynı zamanda insanın hayatın güçlükleri karşısında sığınabileceği bir dayanışma alanı olarak da algılandığını göstermektedir.

Boşanma ve ayrılık örnekleri ise evlilik kurumunun diğer yüzünü ortaya çıkarmaktadır. Şiirlerde ayrılığın yalnızca hukkî bir ilişkinin sona ermesi olmadığı; beraberinde özlem, pişmanlık, öfke, kırgınlık, ekonomik kayıp ve çocuklardan ayrılma gibi çeşitli sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Özellikle ikinci evlilik tecrübeleri üzerinden dile getirilen pişmanlıklar, ilk evliliğin değerinin ayrılıktan sonra daha iyi anlaşılabilmesini göstermektedir. Bazı şiirlerde şair, eski eşinden ayrıldıktan sonra yeni evliliğinin beklediği huzuru getirmediğini fark etmekte ve önceki evliliğine ilişkin hatıraları yeniden değerlendirmektedir. Böylece şiir, evlilik kararının yalnızca nikâh akdinin kurulmasıyla sonuçlanan bir süreç olmadığını; insanın sonraki hayatını derinden etkileyebilen uzun süreli bir tecrübe olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda evlilikte karakter ve tabiat uyumunun da fiziksel güzellik ve sosyal statü kadar önemli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bazı şiirlerde evlilik sonrasında ortaya çıkan hayal kırıklığının temelinde, eşlerin görünüşlerinden ziyade karakter ve yaratılış bakımından birbirleriyle uyuşmamaları bulunmaktadır. Bu örnekler, Câhiliye şiirinin evlilikte yalnızca güzellik, servet ve nesep gibi dış ölçütleri değil, eşler arasındaki uyumun ve ortak hayatı sürdürebilme kabiliyetinin önemini de görünür kıldığını göstermektedir.

Bütün bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, çalışmanın başlığında yer alan “şifreler” kavramının anlamı daha belirgin hâle gelmektedir. Buradaki “şifreler”, şiirlerde açıkça dile getirilen evlilik ifadelerinden ibaret olmayıp, bu ifadelerin arkasında yer alan sosyal, kültürel, ekonomik, ahlâkî ve psikolojik anlam boyutlarını ifade etmektedir. Bir beyitte kadının kocasının savaşçı kimliğini övmesi, başka bir beyitte eşinin harcamalarını eleştirmesi, bir diğerinde kocasının yaşlılığından yakınması veya ölümünden sonra onu ağıtlarla anması, ilk ba-

kışta birbirinden bağımsız görünen örneklerdir. Ancak bu örnekler bir araya getirildiğinde Câhiliye dönemi evlilik hayatının temel değerleri daha açık biçimde görünür hâle gelmektedir. Bu değerler arasında nesep, kabile, şeref, koruma, ekonomik sorumluluk, sadakat, sevgi, vefa, sabır ve aile dayanışması öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye Arap toplumunda evlilik, bir taraftan bireylerin duygusal ve özel hayatına ait bir birliktelik iken diğer taraftan aile, kabile ve toplum düzenini doğrudan ilgilendiren bir kurum olmuştur. Evlilik yoluyla yalnızca karı-koca arasında değil, aileler ve kabileler arasında da yeni bağlar kurulmuş; nesebin devamı, sosyal statünün korunması ve kabileler arası ilişkilerin geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bununla birlikte şiir örnekleri, bu kurumsal çerçevenin içerisinde bireysel duyguların da güçlü biçimde var olduğunu göstermektedir. Sevgi ile toplumsal çıkar, sadakat ile ekonomik kaygı, bireysel tercih ile aile iradesi, cömertlik ile malı koruma arzusu, gençlik ile yaşlılık, bağlılık ile ayrılık ve hayat ile ölüm arasında sürekli bir gerilim bulunmaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli husus, Câhiliye Arap toplumunun evlilik ve aile hayatının tek bir kalıba indirgenemeyeceğidir. Kabileler, aileler ve bireyler arasında uygulama ve tutum farklılıklarının bulunması, dönemin sosyal yapısının kendi içerisinde çeşitlilik taşıdığını göstermektedir. Özellikle kadınların evlilikteki konumu, evlilik biçimleri, eş seçimindeki ölçütler ve evlilik sonrasında sahip olunan tasarruf alanı bakımından farklı örneklerin bulunması, bütün Câhiliye toplumunu tek tip bir model üzerinden açıklamanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle çalışmada ulaşılan sonuçlar, şiir ve rivayetlerin sunduğu örnekler çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak Câhiliye Arap şiiri, evlilik hayatının yalnızca dış görünüşünü değil, onun altında işleyen değerler sistemini

de görünür kılan zengin bir edebî miras niteliğindedir. Bu şiirlerde aile, neslin devamını sağlayan; evlilik, sosyal ve kabilevî bağları güçlendiren; eş, hem toplumsal sorumluluğun hem de duygusal yakınlığın taşıyıcısı olan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadından sadakat, iffet, vefa ve aile düzenine bağlılık; erkekten ise cesaret, koruyuculuk, cömertlik, ekonomik sorumluluk ve aile fertlerini himaye etme gibi nitelikler beklenmiştir. Bunun yanında şiirler, bu ideal çerçevenin her zaman gerçekleşmediğini; evlilik hayatında kıskançlık, anlaşmazlık, ekonomik çatışma, nüşûz, ilgisizlik, hiciv, ayrılık ve pişmanlığın da önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bütün bunların sonucunda Câhiliye evlilik hayatının, yalnızca “ilkel” veya “düzensiz” bir aile anlayışı şeklinde tanımlanamayacak kadar karmaşık ve çok boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde dönemin evlilik kurumunu yalnızca romantik ilişkiler üzerinden değerlendirmek de mümkün değildir. Câhiliye evliliği; nesep, kabile, şeref, sosyal statü, ekonomik güç ve siyasî ilişkiler gibi kolektif unsurlar ile sevgi, sadakat, kıskançlık, özlem, vefa, pişmanlık ve yas gibi bireysel unsurların kesiştiği bir alan meydana getirmiştir. Şiir ise bu iki alan arasındaki ilişkiyi bütün canlılığıyla yansıtan temel edebî kaynaklardan biri olmuştur.

Bu çalışma vesilesiyle ulaşılan genel kanaat, Câhiliye Arap şiirinin aile ve evlilik tarihinin araştırılması bakımından yalnızca yardımcı bir edebî malzeme olarak değil, dönemin insanının aileye, eşe, nesebe, kabileye ve duygusal ilişkilere bakışını anlamaya imkân veren önemli bir kaynak olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Bununla birlikte şiirin kendine özgü estetik yapısı, mübalağa ve öznel anlatım özellikleri hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Şiir ile tarihî rivayet arasındaki ilişkinin dikkatli biçimde kurulması, metinlerin bağlam içerisinde okunması ve farklı kaynakların mukayeseli olarak de-

ğerlendirilmesi, Câhiliye evlilik hayatının daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Netice itibarıyla bu çalışma, Câhiliye Arap şiirinde evlilik hayatının yalnızca birkaç şiirsel motiften ibaret olmadığını; aksine dönemin toplum yapısının, aile anlayışının, nesep ve kabile düşüncesinin, ahlâkî değerlerinin ve insanî tecrübelerinin iç içe geçtiği geniş bir anlam alanı meydana getirdiğini ortaya koymuştur. Şiir beyitlerinin satır aralarında saklı bulunan bu anlam katmanları çözümlendiğinde, Câhiliye toplumunda evliliğin hem bir sosyal kurum hem de derin bir insanî tecrübe olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Arap Câhiliye şiiri, geçmişin aile hayatını yalnızca anlatan değil, aynı zamanda onun değerler dünyasını ve insan ilişkilerindeki inceliklerini bugünün araştırmacısına taşıyan canlı bir hafıza niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- Abdî, el-Müsakkab. *Divânu Şîr'l-Müskkab el-Abdî*, thk. Hasan Kâmil es-Seyrafi. b.y.: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1971.
- Abdülcebbâr-Abdûlmün'im, Abdullah -Muhammed Hafâcî. *Kıssatü'l-edeb fî'l-Hicâz*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Abdûlmün'im, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzî'l-fıkhiyye*, 3 Cilt, Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1419/1999.
- Adî b. Zeyd el-İbâdî, *Divânu Adî b. Zeyd el-İbâdî*. thk. Muhammed Cebbaâr el-Mu'aybid. Bağdat: Şeriketu Dâri'l-Cumhuriyyeti li'n-Neşr ve't-Tab', 1965.
- Ahfeş el-Asğar, Ebû'l-Meḥâsin Alî b. Süleymân b. el-Fadl. *el-İhtiyâreyn (el-Mufaddaliyyât ve'l-Esma'ıyyât)*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1420/1999.
- Ahmed Muhtâr, Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Akla, Muhammed. *Nizâmu'l-usreti fî'l-İslâm*. Amman: Mektebetu'r-Risâleti'l-Hadîse, 3. Basım, 2002.
- Ali Abdolvâhid Vâfî, *el-Ustra ve'l-Mucteme'*. b.y: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1945.
- Ali b. Süleyman b. el-Fadl, *el-İhtiyâreyn*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1420/1999.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 20 Cilt, b.y: Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Âmidî, Ebû'l-Kâsım Hasan b. Bîşr. *el-Mü'telef ve'l-muhtelef fî esmâ'î's-şu'arâ' ve künâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şî'rihim*. thk: F. Krenkow. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1411/1991.

- Âmir b. et-Tufeyl, *Divânu Âmir b. et-Tufeyl*. riv: Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979.
- Amr b. Kumey'e, *Divânu Amr b. Kumey'e*. thk. Halîl İbrâhîm el-Atıyye. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1994.
- Amr b. Külsüm, *ed-Divan*, thk. Emîl Bed'î Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. tashih ve neşr: Muhibbüddîn el-Hatîb. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1971.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân. *Cemheretü'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Asma'î, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Karîb b. Alî. *el-Asma'îyyât: İhtiyâru'l-Asma'î*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 7. Basım, 1993.
- Avâcî, Gâlib b. Alî. *el-Mezâhibü'l-fikriyye el-mu'âsıra ve devruhâ fi'l-mücteme'ât ve mevkîfü'l-müslim minhâ*. 2 Cilt. Cidde: el-Mektebetü'l-'Asriyye ez-Zehebiyye, 1427/2006.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Makâsîdü'n-nahviyye fî şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye (eş-Şerhu's-şevâhidü'l-kübrâ)*. thk: Ali Muhammed Fâhir vd. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, 1431/2010.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1418/1997.
- Bilin, Abdullah. "Cumhuriyet Sonrası Arap Dili Çalışmaları (1923-1982)". Nûsha. 20/50 (Haziran 2020), 89-140. <https://doi.org/10.32330/nusha.689816>.
- Bro, Tevfik. *Târîhu'l-'Arab'il-kadîm*. (b.y: Dârü'l-Fikr. 2. Basım, 1422/2001.
- Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. 'Ubeyd. *el-Hamâse li'l-Buhturî*. thk. Muhammed İbrâhîm Havver-Ahmed Muhammed 'Ubeyd. Ebû Dabi: Hey'etü Ebû Dabi li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1428/2007.

- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Hayevân*, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2. Basım, 1424/2003.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkî el-mu'assal li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Cumahî, Muhammed b. Selâm. *Tabakâtu fuhûlî's-su'arâ*. 2 Cilt. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Cidde, Dârü'l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 6. Basım, ts.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *Emsâlü'l-Arab*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1424/2003.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Şiir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Ali el-Kâlî, Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım. *el-Maksûr ve'l-Memdûd*. thk. Ahmed Abdülmecîd Hüreydî (Ebû Nehle). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1419/1999.
- Ebû Bekir, Muhammed b. Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî el-Bağdâdî ez-Zâhirî. *ez-Zühre*. (ö. 297).
- Ebû Ali el-Kâlî, İsmâil b. el-Kâsım b. 'Ayzûn b. Hârûn b. Îsâ b. Muhammed b. Selmân. *el-Emâlî (Şüzûrû'l-emâlî, en-Nevâdir)*. 4 Cilt. tertip ve düz: Muhammed Abdülcevvâd el-Asma'î. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1344/1926.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *el-Kâmûsü'l-fıkhî: luğaten ve'stilâhan*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.

- Ebû Tâlib, el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım. *el-Fâhir*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1380/1961.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. el-Hâris et-Tâî. *el-Vahşîyyât ve huve'l-hamâsetü's-suğrâ*, thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râkûtî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, ts.
- Ebû Zeyd el-Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-luğa*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401/1981.
- Ebû'l-Feth, Abdülkerîm b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî. *Me'âhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ebû'l-Hasen el-Basrî, Ali b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasen Sadrüddîn. *el-Hamâsetü'l-Basriyye*. 2 Cilt. thk. Muhtârüddîn Ahmed. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ebû'l-Kâsım, Zeyd b. Alî el-Fârisî. *Şerhu Kitâbi'l-hamâse li'l-Fârisî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Osman Ali. Beyrut: Dârü'l-Evzâî, ts.
- Esved b. Ya'fer, *Divânu'l-Esved b. Ya'fer*. thk. Nûrî Hamûdî el-Kaysî. Bağdat: Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-Alâm, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. thk. Muhammed Avd Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî, *Kitâbü'l-'ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1974.
- Hâlidîyyân, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî-Ebû Osman Saîd b. Hâşim el-Hâlidî. *Hamâsetü'l-Hâlidîyyeyn: bi'l-eşbâh ve'n-nezâir min eş'ârî'l-mütekaddimîn ve'l-câhiliyyîn ve'l-muhadramîn*. thk. Muhammed Ali Dakka. Suriye: Vizâretü's-sakâfe, 1995.

- Halîf, Yûsuf. *eş-Şu 'arâû's-Sa 'âlik fi'l-asri'l-câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, ts.
- Hammûş, Me'mun. *et-Tefsîrû'l-Memûn alâ minhâcî't-tenzîl ve's-sahîhi'l-mesnûn*. 8 Cilt. b.y.: Müellif, 1428/2007.
- Hâşimî, Alî. *el-Mer'etu fi'ş-şî'ri'l-câhilî*. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1960.
- Hâtîm et-Tâi, *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1981.
- Hırnık, bnt. Hıfan b. Bedr. *Divânü şî'ri'l-Hırnık*. thk. Hüseyin Nessâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1996.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Hayâtu'l-Arabiyye min şî'ri'l-câhili*. b.y.: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matbe'atuha, ts.
- Hûlî, Senâu. *el-Uşra ve'l-hayâtu'l-âiliyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye. 2002.
- Hüzeyl Kabilesinin Şairleri, *Divânü'l-Hüzeliyyîn*. 3 Cilt, tertip ve ta'lik: Muhammed Mahmûd eş-Şinkîfî. Kahire: Dârü'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr. 1385/1965.
- İbn Abdi Rabbih, Ebu Ömer Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbih b. Habib b. Hudeyr b. Salim el-Endelüsî. *el-Ikdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Muhâribî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. 6 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 2. Basım, 1392/1972.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. İlse Lichtenstadter. Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1361/1942.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-İber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-se'ni'l-ekber*. 8 Cilt, thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn, Ebû'l-Meâlî Bahâüddîn el-Bağdâdî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1417/1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. thk. Mahmûd İbrahim Zâyd. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-su'ara*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1423/2001.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414/1994.
- İbn Meymûn, Muhammed b. el-Mubarek b. Muhammed b. Meymun el-Bağdadi, *Munteha't-taleb min eş'ari'l-Arab*.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir. *Belâğâtü'n-nisâ'*, tashih ve şerh: Ahmed el-Elî. Kahire: Matbaatü Medreseti Vâidet Abbâs el-Evvel, 1326/1908.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Beşşâr. *İzahü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 cilt. Dımaşk: Matbuatı Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971.

- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî et-Türkî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1407/1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfiî. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi 'i's-sahîh*. tkd. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm. 36 Cilt. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Verd, Urve. *Divânu 'Urvete bn'i-lVerd*. thk. Esmâ Ebûbekr Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İmiyye, 1998.
- İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bişr. *Mu'cemü İbni'l-A'râbî*. 3 Cilt. thk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1418/1997.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. 2 Cilt. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Fuâtî, Ebû'l-Fazl Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî. *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb*. 6 Cilt. thk. Muhammed el-Kâzım. Tahran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr, 1416/1996.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullâh b. Alî b. Hamza. *Muhtârâtü şu'arâ'i'l-'Arab*. 3 Cilt. thk. Mahmûd Hasan Zenâtî. Mısır: Matba'atü'l-İ'timâd, 1344/1925.
- İhsan en-Nass, *el-Asabiyyetu'l-kabaliyye ve eseruhâ fi's-ş'iri'l-Umevî*. b.y: Dârü'l-Fikir, 2. Basım, 1973.
- İmruülkays, b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî. *Divânu İmri'i'l-Kays*. düz: Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1425/2004.
- İşbîlî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahman. *el-Cem'u beyne's-Sahîhayn*. tkd: Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Muhakkik li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1999.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil*

- fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Kab b. Züheyr, *Divânu Kab b. Züheyr*. thk. Ali Fâ'ûr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Kahire Arap dil kurumu'ndaki dilbilimcilerden bir heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire. 2. Basım, 1972.
- Kazvînî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *et-Tedvîn fî ahhârî Kazvîn*. 4 Cilt. thk. Azîzullâh el-Attârîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. *Cemheretu eş'âri'l-Arab*. thk. Ali Muhammed el-Becâdî. Mısır: Nehdatü Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî'. ts.
- Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî, *Divânu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*. Haz. Hamdû Tammâs, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Meczûb, Abdullah b. et-Tayyib b. Abdullah b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mürşid ilâ fehmi eş'âri'l-Arab*. 5 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Âsâri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1409/1989.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Eş'âru'n-nisâ'*. thk. Sâmî Mekki el-Ânî-Hilâl Nâcî. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1415/1995.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-İsfehânî. *Şerhu divânî'l-hamâse*. thk. Ğarîd eş-Şeyh. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Mu'cemü's-şu'arâ'*. tsh. ve ta'lik: F. Krenkow. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1402/1982.

- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nîsâbûrî. *Mecma' u'l-emsâl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Mısırlı Arap uzman akademisyenlerden seçkin bir ekip, *Mu'cemu'l-'ulûmi'l-ictimâiyye*, tkd: İbrahim Medkûr. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitâb, 1975.
- Mu'ayni, Abdulhamid Mahmud. *Şi'ru Benî Temîm fi'l-asri'l-câhilî*. b.y.: Câmî'atu'l-Melik Suûd, 1982.
- Muhammed b. Habib, *Kitabu esmâi'l- muğtalîn mine'l-eşraf fi'l-câhiliyye ve'l-İslam ve esmâu men kutile mine' ş-şuara*. 2 Cilt. nşr. Abdusselam Harun. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuh, 2. Basım, 1393/1972.
- Muhammed Garîb, Mahmûd. *et-Talâk tahsebûnehû heyyinen ve hüve 'inde'llâhi 'azîm*. Kahire: Dârü'l-Kalem li't-Türâs, 2. Basım, 1423/2004.
- Muhennâ, Abdu. *Mu'cemu'n-nisâi'ş-şâ'irât fi'l-cahiliyyeti ve'l-İslam*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Müberraîd, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1417/1997.
- Müsta'simî, Muhammed b. Eydemir. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytü'l-kasîd*. 13 Cilt. thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Nedvî, es-Seyyid Süleymân el-Hüseynî. *Sîretü's-seyyide 'Â'îşe ümmi'l-mü'minîn radiyallâhu 'anhâ*. thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız en-Nedvî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 11424/2003.
- Nehrevânî, Ebû'l-Ferec el-Mu'âfâ b. Zekerîyyâ b. Yahyâ el-Cerîrî. *el-Celîsü's-sâlihü'l-kâfi ve'l-enûsü'n-nâsihü'ş-şâfi*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nümeyrî, Cırân el-'Avd. *Divânu Cırân el-l'Avd en-Nümeyrî*. (Ebû Saîd es-Sukkarî rivâyeti). Kahire: Matb'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1995.

- Ömerî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullah. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî-Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Rıdâ, Ahmed. *Mu 'cemu metni'l-luğa: Mevsû 'a lugaviyye*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1380/1960.
- Ruşeydî, Melâk Ahmed Muhammed. *el-Usretu ve cuhûdu'l-hidmeti'l-ictimaiyye*. Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, 11/2 (1984).
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. tkd. Salâh Bâisüman vd. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü hutabi'l-Arab fî usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kız Oğlı b. Abdillâh. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. thk. Muhammed Berakât vd. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muḥammed. *el-Mu'ammerûn ve'l-vesâyâ*, thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1961.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh. *el-Evrâk: Kısmu aḥbâri's-şu'arâ*. 3 Cilt. Kahire: Şirketü Emel, 1425/2004
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-unuf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. nşr. ve ta'lîk: Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Mûsevî el-Alevî. *Emâli'l-Murtazâ*. (Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid). thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1373/1954.
- Şimşek-Arslan. Şahin-Hacer. "Câhiliye Dönemi Su'lûk/Eşkîya Şairi Urve b. el-Verd'in Ya'bnete Münzir İsimli Kasidesinin Tahlili". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 16/2. (Aralık 2025).

- Şükri el-Alûsi, Mahmut el-Bağdâdî. *Bulûğu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*. 3 Cilt, tashih eden: Muhammed Behcet el-Eserî. b.y: y.y., ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî. *Müsnedü's-şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdülme'cîd es-Selefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî. *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Resûlillâh mine'l-ahbâr*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiyye ve't-Türâs, ts.
- Tebrîzî, Hafîb. *Şerhu Dîvânî Antere*, tkd: Mecîd Tarâd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *Şerhu dîvânî'l-hamâse (Dîvânü'l-hamâse: İhtârâhû Ebû Temmâm Habîb b. Evs)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *Şerhu Dîvânî'l-hamâse* Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah b. Mûsâ el-Ensârî el-Burrî. *el-Cevheretü fî nesebi'n-Nebî ve ashâbihi'l-aşere*. 2 Cilt. thk. Muhammed et-Tûncî. Riyad: Dârü'r-Rifâî li'n-Neşr ve't-Tibâa ve't-Tevzî'. 1403/1983.
- Ubeyd b. el-Ebras, *Divânu Ubeyd b. El-Ebras*. thk. Eşref Ahmed Adra. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Azî, 1994.
- Yemût, Beşîr (der. ve nşr.). *Şâ'irâtü'l-'Arab fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1352/1934.
- Yusuf, Hüsni Abdulcelil. *el-İnsânü ve'z-zamn fî'si'ri'l-câhilî*, Kahire: Mektebetü'n-Nahda, ts.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Rabî'u'l-eberrâr ve nusûsü'l-ahyâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1992.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullah. *el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*.
Beyrut: Dârü İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Zeyd b. Ali, Ebü'l-Kâsım el-Fârisî. *Şerhu Kitâbi'l-hamâse li'l-Fârisî*.
thk. Muhammed Osman Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Evzâî,
ts.
- Zeyneb bnt Ali, b. Hüseyin b. Ubeydullah b. Hasan b. İbrahim b.
Muhammed b. Yusuf Fevvâz el-Âmilî. *ed-Dürri'l-mensûr fî
tabakâti rabbâti'l-hudûr*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-
Emîriyye, 1312/1894.
- Zirikî, Hayreddin b. Mahmûd ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Bey-
rut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zûmân, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Abdurrahman. *Şurûtu't-
talâk*. Mısır: Dârü'l-Lü'lü'e li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1445/2024.
- Zübeyr el-Kureşî, b. Bekkâr b. Abdullah el-Esedî el-Mekkî. *el-
Ahbârü'l-muvaffakiyyât*. thk. Sâmî Mekkî el-Ânî. Beyrut:
Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1416/1996.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, şerh: Ali Hasan
Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-Ktubi'l-İlmiyye, 1988.



Bir beyitte geçen küçük bir sitem, bir ee yneltlen övgü ya da birkaç kelimelik bir ayrılık sahnesi bize yüzyıllar önce yaamı insanların evlilik hayatı hakkında ne söyleyebilir?

Câhiliye Arap iiri, savaşları, kabileleri ve kahramanlıklarıyla olduğu kadar, insan hayatının daha mahrem ve gündelik yönlerine dair izleriyle de dikkat çekici bir hafıza sunar. Bu eser, şiirlerin satır aralarında kalmış bu küçük fakat anlamlı izlerin peşine düşerek Câhiliye Araplarının evlilik ve aile hayatını yeniden okumayı amaçlamaktadır.

Çalışmada eşler arasındaki sevgi, bağlılık, kıskançlık, sitem, ayrılık, sadakat ve anlaşmazlıklar; kadın ve erkeğin evlilik içerisindeki konumları ve beklentileri şiirlerin sunduğu ve-riler çerçevesinde incelenmektedir. Böylece bir şiir kitabı, yalnızca edebî bir metin olmaktan çıkarak aile ilişkilerinin, toplumsal değerlerin ve insan duygularının izlenebildiği bir kaynağa dnmektedir. Çünkü bazen tarihin sustuğu yerde bir mısra konuşur.

ISBN 978-625-8972-88-7



9 786258 972887