

Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî'nin Kudüs Mersiyesi *Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi's The Jerusalem Elegy*

Eyyüp TANRIVERDİ * 

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Diyarbakır, Türkiye.

E-mail: eyyuptanriverdi@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-00012-5675-1474>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Eyyüp TANRIVERDİ,
Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Diyarbakır, Türkiye.

Submission/Başvuru:
6 Mart/March 2025

Acceptance/Kabul:
7 Nisan/April 2025

Citation/Atf:
TANRIVERDİ, Eyyüp. "Ebu'l-Muzaffer el-
Ebîverdî'nin Kudüs Mersiyesi." *Istanbul
Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)*
8, no. 1 (2025): 31-62.

Öz

XI. yüzyılın Bağdat'ında bütünüyle Selçuklu ilim kültür sahasının inşasına katılan ve temsilini üstlenen isimlerden biri olarak Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî zamanının sürükleyici müstesna kişilikleri arasında yer almıştır. el-Ebîverdî'nin saltanat, vezaret ve hilafet kademelerinin uzun soluklu teveccühlerine mazhar olduğu görülür. Sahip olduğu yetenekleri geniş bir kültür, güçlü bir ilmi müktesebat ve etkili bir edebî üretim ile taçlandırmış, çağının entelektüel gelişimine katılım yapmıştır. Onun yaşadığı dönemde devlet, beylik, emirlik gibi güç odaklarının ayrıklığı ve dağınıklığı, üstelik birbirleriyle düşmanlıkları sebebiyle İslam memleketi zaafa düşmüştür. Bunun sonucunda, ona göre, Haçlılar, İslam memleketini işgal etmiş ve nihayet Kudüs, Haçlıların eline geçmiştir. Şâm'dan Bağdat'a uzanan sivil reaksiyonlar dışında İslam memleketinde etkili bir güç olmak üzere bir somutlaşmanın olmaması, hatta bu yönde emarelerin bile olmaması karşısında el-Ebîverdî'nin sanatını toplumsal tepkinin bir temsilcisi olarak icra etmeye yöneldiği görülür. Klasik kaside formu üzere aynı şekilde o günkü toplumsal duyguların ve değerlerin temsilini sağlamak üzere nazmettiği Kudüs Mersiyesi toplumsal ilgi kadar tarihsel değer de görmüştür. Kaside dönemin İslam memleketlerindeki idari ve askeri mekanizmaların Kudüs'ün düşüşü karşısındaki durumlarını ve toplumsal tezahürleri tescil eden tarihi bir belgedir. Şâm bölgesindeki güç odaklarının özellikle toplum ve ilim adamlarının örgütleyici tasarrufları karşısında onları kendi içinde cezalandırdıkları bir ortamda bu kaside edebî seçeneğin devreye alınmış olmasının bir kanıtı olarak da tarihi bir vesika değeri taşımaktadır. Bu bakış açısıyla el-Ebîverdî'nin Kudüs kasidei bir araştırma tasarımına dönüştürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî, Kudüs, Kudüs'ün düşüşü, Kudüs Mersiyesi, Haçlılar, Selçuklular.

Abstract

As one of the names who participated in the construction of the Seljuk scientific and cultural field in Baghdad in the 11th century and undertook its representation, Abu'l-Muzaffar al-Abiwerdi was among the fascinating and exceptional personalities of his time. It is seen that al-Abiwerdi was honored with the long-term favors of the sultanate, vizierate and caliphate. He crowned his talents with a broad culture, a strong scientific knowledge and an effective literary production, and contributed to the intellectual development of his age. During his time, the Islamic country was weakened due to the separation and disorganization of power centers such as states, principalities and emirates, and moreover, their hostility towards each other. As a result, according to him, the Crusaders occupied the Islamic country and finally Jerusalem fell into the hands of the Crusaders. Apart from the civil reactions extending from Damascus to Baghdad, it is seen that al-Abiwardi turned to performing his art as a representative of the social reaction in the face of the lack of a concreteness to be an effective power in the Islamic country, and even the lack of signs in this direction. The Jerusalem Elegy, which he composed in order to represent the social feelings and values of the time, in the classical qasida form, has received historical value as well as social interest. The qasida is a historical document that records the situations of the administrative and military mechanisms in the Islamic countries of the period against the fall of Jerusalem and the social manifestations. In an environment where the power centers in the Damascus region punished the society and scholars, especially against their organizing decisions, this qasida also has a historical document value as evidence of the implementation of the literary option. From this perspective, al-Abiwardi's Jerusalem qasida has been transformed into a research design.

Keywords: Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi, Jerusalem, the fall of Jerusalem, The Jerusalem Elegy, The crusaders, The Seljuks.

Extended Abstract

Although he has no real connection to Jerusalem or the Crusaders, Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi had to compose an elegy on the events occurred after the fall of al-Quds where many of Muslim people including woman, children, civilian, religious people, scholars and etc., were sacrificed by the crusaders, regardless of who they were. Nearly eleven years after the fall of al-Quds in 1099, emerged in Baghdad, the capital of the Abbasid caliphate, Abu Sa'd al-Harawi who was the chancellor of Damasqus at that time, accompanied by a group of the pillars of the society, and they held many visits and negotiations with authorities in the court of the chaliphate and then turned to facilities in order to mold a public motivation and reaction towards what was going on in al-Quds and al-Sham region, concentrating on the vicious acts done to the muslims of the region by the crusaders.

Al-Harawi's outcry in Baghdad involved tragical and also satirical elements, considering the Islamic leaders to care only for their individual comfort and being self-absorbed which caused them to avoid from the battle with crusaders to help the muslims and to protect them and their territories and cities especially al-Quds which was supposed to be a holy city for all muslims. Though impressing deeply on people's emotions and feelings in Baghdad, no expectation arose and no hope blossomed for a movement towards the crusaders' invasion.

Then it was Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi who rised up to compose a poetry to describe the circumstances of the Muslim people in al-Quds region and the situation

of Islamic leaders in all around who were preventing from a real battle against the crusaders. Abu'l-Muzaffar al-Abiwardi holding many strategic and important administrative positions in Baghdad under the rule of the Seljuks was of a high-rate poet and a famous scholar having an affective social reputation as well. He was from Abiwardi which known to raise up many significant scholars, and grown up in Baghdad, the capital city of the Islamic civilisation and culture, and held many positions in administrative management under the patronage of the sultans and chaliphs and Nizamulmulk, the great vizier of the Seljuks. As well as his administrative qualifications he was acquired by a deep knowledge and a wide intelligence accompanied by a logical insight. He was educated by many contemporary scholars in Baghdad like Abdulkahir al-Jurjani and he also instructed numerous students who subsequently became efficient scholars. Futhermore Abiwardi was a significant poet having a deep respect in his time. Beside a great couple of books and his diwan consisted of three main chapter, his lament on al-Quds is a valuable example of city laments in Islamic literature, and supposed to be released after al-Harawi's movement in Baghdad.

Al-Quds lament is composed in the form of classical qasidah and it consists of three chapters. He cries on the fall of al-Quds and with a mention of tears and blood which stands for the begining chapter of the classical qasidah and then describes the unlimited violence and the barbarity practised by the crusaders. He focuses on the situation of the muslim leaders whom he condemned in his qasidah for their staying self-absorbed and behaving in consideration with their own individual way, and not caring about the suffering of Muslim people in the al-Quds region and he accused them of having conflict among themselves.

Abiwardi invites the Muslim leaders to challenge the crusaders who invaded the Muslim territories and inflicted so heavy cruelties, and calls them to fight against the enemy all together in unity and attempt to direct them towards this goal and encourage the Muslim society. He claims that Muslim power holders were in conflict between each other, and in diversity and each was looking after their own comfort which caused the weakness of Muslim societies and left them solitary victims hunted by the crusaders. Furthermore the diversity and unconsciousness made the Muslim leaders not caring about the Muslim people nor the persecutions and cruelties carried out by the crusaders, and left the battlefield without being brave and hard combatant. He accuses and blames the Muslim leaders on many occasions and encourages them to rise up and fight against the crusade invaders.

The elegy had an appealing reward between people and the community when released which was regarded a commentary of their own opinions and a reflection for the emotions of the Islamic society in that time. Furthermore having proofs and

evidences describing the Muslim power holders situation and their manners towards the crusaders and their occupation and massacre, and the civilian muslim people as well, the elegy was considered by the historian and the commentators through centuries and by the critics and literary and cultural historians as well.

Chronicles seem not to finish with the description of the century and the fall of al-quds skipping the elegy of al-quds by Abiwardi. The elegy attracted considerable attraction at that times because of the poetic capability of the talent poet Abiwardi and it was quoted by the cronic writers totall or partially when narrating the history and the events in relation with al-Quds.

Of its historical and literary and cultural importance the elegy of al-quds is worthy to be studied in many aspects like historical value and literary criticism and cultural rate. Actually the elegy has a characteristic theme and an effective content which makes it worthy of anlysis in meaning and poetical structure and that will end in improving an analitical study frame for classical Arabic odes in general. Self-structured each couplet is thought to be one of the bricks of whome a whole wall is constructed, so that the couplets are interpreted one by one in detail without skipping the soul of the elegy as a whole and the relation in between. Likewise, to improve a comprehensive approach to the elegy the literary structure also regarded alongside with the grammatical structure.

A real understanding of the elegy would not have been perfect and excellent without a comprehension of the real circumstances surrounded, so that a general monografy of Abiwardi was presented and the conjuncture and the conditions in Bagdad and in Damascus regions was described in order to clarify the real ground and social conditions in which the elegy was composed and released basing upon the reliable classical biographic sources and cultural books and historical chronicles appeared in Arabic culture and Islamic civilisation. And the elegy is analised couplet by couplet in details and a Turkish translation of the elegy is added also. In addition, a description of the literary and cultural provision of the elegy is submitted through the works and papers written in classical and modern times.

The elegy is totally a invitaton for the Muslim power holder and a call for the Muslim people to fight against the crusader and to rescue al-Quds and muslim people of the region and to save the Islamic territories from the attacks and occupation. Abiwardi proposes the muslim leaders to unite and combine with each other without regarding the conflicts in between and the individual benefits which is the only way for the emancipation of the muslim people wherever they were. But Abiwardi does not seem to be so optimistic for his call and manifestation.

Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdi'nin Kudüs Mersiyesi

GİRİŞ

XI. yüzyılın Bağdat'ında bütünüyle Selçuklu ilim kültür sahasının inşasına katılan ve temsilini üstlenen isimlerden biri olarak Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdi zamanının sürükleyici müstesna kişilikleri arasında yer almıştır. el-Ebîverdi'nin saltanat, vezaret ve hilafet kademelerinin uzun soluklu teveccühlerine mazhar olduğu görülür. Sahip olduğu yetenekleri geniş bir kültür, güçlü bir ilmi müktesebat ve etkili bir edebi üretim ile taçlandırmış, çağının entelektüel gelişimine katılım yapmıştır. Onun yaşadığı dönemde devlet, beylik, emirlik gibi güç odaklarının ayrıklığı ve dağınıklığı, üstelik birbirleriyle düşmanlıkları sebebiyle İslam memleketi zaafa düşmüştür. Bu zaaf ise Müslüman kentlerinin Haçlıların eline geçmesine zemin hazırlamıştır. Haçlılar sonunda Kudüs'ü de ele geçirmişlerdir. Buna rağmen İslam dünyasında Haçlılara karşı gerçekçi bir karşı koyma hamlesi gelişmemiştir. Bu durumda el-Ebîverdi, Müslüman halkın duygularını ve tepkilerini bir kaside ile ortaya koymaya yönelmiştir.

Nazmedildiği dönemde toplumsal bir ilgi ile karşılanan bu kaside günümüze kadar Kudüs Mersiyesi olarak klasikleşmiş bulunmaktadır. Kudüs'ün düşüşü süreci, bir taraftan da bu süreçte İslam memleketinin toplumsal durumu açısından tarihi bir belge olarak kabul edilmektedir. Kasidenin taşıdığı edebi, toplumsal ve tarihi değer itibarıyla bir araştırma tasarımı olarak incelenmesi bu çalışmanın amacı olarak belirlenmiştir.

Çalışma, el-Ebîverdi'nin Kudüs Mersiyesi üzerinde içerik incelemesi yapmayı ve bu vesileyle bir klasik kaside incelemesi tasarımı geliştirmeyi hedeflemektedir. Kasidenin kültür ve edebiyat tarihinde yer edinmesi, aynı zamanda Haçlıların Kudüs işgali sonrası gelişmeler hakkında tarihi bir belge mahiyeti taşıması itibarıyla kasidenin içerik itibarıyla akademik bir araştırmada incelenmesi kendi başına alan katkısı açısından önemsenmiştir. Ayrıca kaside üzerinde uygulanan inceleme yaklaşımı da bir tasarım olarak alana katkı sağlayıcı olarak değerlendirilmiştir.

Tasarımda kasidenin üretim kaynağı olan şairin entelektüel kapasitesi, toplumsal karşılığı ve şairlik formasyonu hedeflenen inceleme yaklaşımına zemin hazırlayıcı olmak üzere bir yorum olarak ortaya konulmuştur. Kasideyi doğuran koşulların ortaya konulması da kaside incelemesinde birinci derecede önemsenmiştir. Kasidenin müteakip dönemlerde yazılı kültürde yer alma seviyesinin izlenmesi de ilgili kaynakların takibiyle gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede klasik kaynaklardaki verilerin yanı sıra tarihsel olarak konu etrafında oluşan literatürdeki müktesebat bir bütün olarak değerlendirilerek yoruma tabi tutulmuştur. Kaside incelemesi ise beyit beyit ve gerekli durumlarda beyit öbekleri düzeyinde ve kaside bütünlüğü açısından uygulanmıştır.

1. Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdi

Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Umevî el-Muâvî el-Ebîverdi (ö.507/1113), Büyük Selçuklu sahasının ilim ve irfanını temsil kabiliyetine sahip, çağının taşıyıcısı olan isimlerden biridir. Kendisinden neseb ilmi alanında döneminin en birikimli bilginlerinden biri olarak söz edilir. Döneminin “edib”leri yani dini ilimlerin yanı sıra dini olmayan ilimlerde de söz sahibi ilim otoriteleri arasında sayılır. Bu alanlarda sahip olduğu birikiminin birtakım teliflere dönüştüğü görülür. Bununla beraber kaynakların onun biyografisinde şairlik vasfını birinci sırada tuttukları görülür.¹

el-Ebîverdi, Horasan'ın çok sayıda ilim insanı yetiştirmiş olmakla bilinen Ebîverd'e bağlı Kûfen kasabasında² 457/1065 yılında doğmuştur. Kendilerinden ilim

¹ Bu çalışmada el-Ebîverdi'nin biyografisi klasik kaynaklarda yer alan bilgilere dayalı bir yorum olarak tasarlanmıştır. Biyografisine yer vermiş başlıca kaynaklar şunlardır: Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tah. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 11:170-171, 12:332-333; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk*, tah. M. Abdulkâdir Atâ, Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 17:47-48, 135-136; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn İbnu'l-Cevzî, *Fedâilu'l-Kuds*, tah. Cebrâil Suleymân Cebûr (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1980), 126-127; Ebu'l-Hasen Ali İzzeddîn İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 8:425-427, 599; Ebu'l-Hasen Ali İzzeddîn, İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 3:230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2.bs. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1:86, 4:490; Ebu'l-Hasen Cemaluddîn b. Yûsuf İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1982), 3:49-52; Ebu'l-Hasen Cemaluddîn b. Yûsuf İbnu'l-Kıfî, *el-Muhammedün mine's-suarâ*, tah. Hasen Muammerî (Dâru'l-Yemâme, 1970), 48-49; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, tah. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 4:444-449; el-Meliku'l-mueyyed İmâmuddîn İsmâil Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahhâbi'l-beşer*, (y.y.: el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Misriyye), 2:211, 227; Ebû Abdillâh Şemseddîn Ebû Abdullah b. M. b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebi, *el-İber fî târihi men gaber*, tah. Ebû Hacer M. es-Saîd b. Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2:391; Ebû Abdillâh Şemseddîn Ebû Abdullah b. M. b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, tah. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 35:182-188, 37:400; Şihâbuddîn Ahmed İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebâr fî memâliki'l-emsâr*, (Ebû Daby: el-Mecmau's-Sekafi, 1423), 15:638-665; Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer İbnu'l-Verdi, *Târihu İbni'l-Verdi*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 2:11; es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, tah. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 2:66-67; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, 2. bs., tah. Mahmûd M. et-Tanâhi ve Abdulfettâh M. el-Hulv (Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 6:81-84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tah. Ali Şîrî (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 12:191-193, 218-219; Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmi, Dâru'l-Kutub, t.y.), 5:148-151; Ebû Abdillâh M. b. Abdillâh el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, tah. İhsân Abbâs (Beyrut: Müessesetu Nâsir li's-Sekâfe, 1980), 7-8; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, tah. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, (Sayda/Lübnan: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.), 1:40-41; Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, tah. Abdulkâdir el-Arnâût (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 6:30-33; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. bs. (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5:316; Ömer el-Es'ad, *el-Mutenebbi es-sagîr*, (Riyad: Dâru'l-ulûm, t.y.).

² el-Hamevî, *Mucemu'l-buldân*, 1:86, 4:490.

tahsil ettiği hocalar arasında Abdulkâhir el-Curcânî gibi üstatlar da bulunmaktadır. Kendisi de bir hoca olarak çok sayıda ilim adamı yetiştirmiştir.³

Erken yaşlarda Bağdat'a gitmesi, el-Ebîverdi'nin ilmi ve edebi kabiliyetinin gelişmesini sağladığı gibi, bu kabiliyetin o dönemde İslâm dünyasının başta gelen ilim ve kültür merkezi olarak Bağdat ortamında fark edilmesine de imkan oluşturmuştur. Böylece el-Ebîverdi, ilmi ve edebi kariyerinin başında ilim ve kültür ortamlarının yanı sıra hilafet ve saltanat kademelerinde de itibarlı bir konum elde ederek himaye edilmiştir.

el-Ebîverdi'nin Bağdat'ta yaşadığı dönem Büyük Selçukluların siyasi, askeri, idari teşkilatlanma, ilmi ve kültürel açıdan kudretli dönemlerine rastlar. Kendisi de aynı zamanda ilmi ve edebi tahsil kademelerinde yetişmiş olup ismi Büyük Selçuklular ile özdeşleşen bilge devlet adamı Nizâmülmülk, bütünüyle Selçuklu sahasında ilim ve irfanın gelişmesi için ortaya koyduğu bakış açısı ve bu doğrultuda gerçekleştirdiği projelerle Selçukluyu medeniyet inşasında olduğu kadar ilim ve kültür alanında da zirveye taşıdı. el-Ebîverdi'nin bu ortamda Nizâmülmülk'ün hamiliğine mazhar olması, onun sahip olduğu kabiliyetleri ortaya koymasını kolaylaştırmıştır. el-Ebîverdi yüksek kabiliyetlere sahip olsa bile, hilafet ve devlet erkanı nezdinde kendisine gösterilen çok yönlü itibar ve teveccühün sürekliliği, nadir ve şaşırtıcıdır. Bağdat'ta Halife Muktedî-biemrillâh'tan gördüğü himaye onun oğlu ve sonraki halife Mustazhir-billâh tarafından da sürdürülmüştür. el-Ebîverdi'nin Melikşâh ve ondan sonra oğlu Sultan Muhammed Tapar'ın himayelerine de mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklu bilgisi Nizâmülmülk'ün ona yönelik sahiplenme ve himayesi de oğlu ve halefi Müeyyidülmülk tarafından da aynı şekilde devam etmiştir.⁴ Buradan hareketle bilhassa Nizâmülmülk'ün tesiriyle ilim ve irfan erbabına değer verme anlayışının, toplumun kültürel teveccühüne aynı zamanda devletin ilmi ve kültürel yaklaşımını yansıttığı sonucuna ulaşılabilir.

Son derece elverişli imkanlara sahip bir ortamda yaşayan el-Ebîverdi'nin özellikle dil kabiliyeti ve edebi birikimine istinaden bir takım devlet görevleri yürüttüğü anlaşılmaktadır. Nizâmülmülk'ün diğer oğlu Ziyâülmülk için tuğracılık, Bağdat Nizâmiye Medresesi Kütüphanesinin idareciliği bu görevler arasında yer alır. Sultan Muhammed Tapar tarafından müşrifü'l-memâlik unvanıyla yeni bir görevin kendisine tevdi edildiği sultan meclisinde yığılarak ölmüştür. Onun bu şekilde ölümü, dönemin nüfuzlu kişilerinden biri olan Hatîr tarafından zehirlendiği yönünde birtakım değerlendirmelere konu olmuştur.⁵

el-Ebîverdi'nin biyografisinde ilmi, kültürel, sosyal ortamlar ile hilafet ve devlet kademelerinde sahip olduğuna işaret edilen ilgi ve itibara karşılık onun telif ve tasnif

³ el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 5:2360-2362; İbnü'l-Kıftî, *İnbahu'r-ruvât*, 3:49-50 İbnü'l-Kıftî, *el-Muhammedün mine'-ş-şuarâ*, 47-50; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4:444-449; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11:170-171; 12:332-333; ayrıca bkz. el-Es'ad, *el-Mutenebbî es-sagîr*, 61-63.

⁴ Cevat İzgi, "Ebîverdi", *DİA*, c. 10 (İstanbul: TDV, 1994), 76-77.

⁵ el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 5:2360-2362; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14:245-248; es-Subkî, *Tabakâtu'-ş-Şâfiyye*, 6:81-84; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11:170-171; 12:332-333; İzgi, "Ebîverdi," 76-77.

faaliyeti sadedinde on beş civarında eser sayılmaktadır. Bunlardan da biri şiir divanı olmak üzere iki eseri günümüze ulaşmıştır.⁶ Ona atfen kaynaklarda tespit edilen isimlerinden hareketle bu eserlerin de haddizatında çok önemli bir ilmi faaliyete karşılık gelmediği sezilebilmektedir. Bu bakımdan sözü edilen ilgi ve itibar ile kaynakların onun ilmi ve edebi kişiliği sadedinde temas ettiği tanımlar ve nitelemeler ancak el-Ebîverdi'nin tasniften ziyade sözel ilmi ve edebi ortamlardaki etkinliği ile izah edilebilir.

İlmî müktesebatı kapsamında kaynaklar, el-Ebîverdi'nin tarih ve nesep ilmi alanlarındaki yetkinliğine atıfta bulunur. Muteber kaynaklar ayrıca onun geniş edebi donanımının yanı sıra dil ve filoloji ilimleri alanındaki birikimini de notlamayı ihmal etmez.⁷ el-Ebîverdi'nin sahip olduğu bu ilmi altyapı onun inşa kabiliyetinin tekemmülünü sağlamış olmalıdır. Onun aslında zeka düzeyinde tanımlanan kabiliyetinin analitik çözümleme kudreti olduğu değerlendirilmektedir. Sözü edilen ilmi ve edebi müktesebat altyapısı üzerine kurulu çözümleyici, tahlilci, illiyetçi ve yorumcu yaklaşım anlayışı ise el-Ebîverdi'yi devlet münşiliği sahasında da müstesna bir konuma taşımıştır.

Kişisel olarak duruş ve tavır sahipliği vasfının önemsendiği dindar, izzet ve iffete değer atfeden yaşantı anlayışı içinde el-Ebîverdi'nin ömrü boyunca bazı küçük sarsılmalar dışında çağının olumlu hayat şartlarına tanık olduğu anlaşılmaktadır. Hilafet, saltanat, vezaret gibi en üst düzey kesintisiz himayenin prestiji ile onun ismi Selçuklu tarihinde şairlik vasfıyla öne çıkmıştır.⁸ İlmî birikiminin etkili bir telif faaliyetine dönüşmemesine bağlı olarak onun şairlik kudreti öne çıkmış olmalıdır. Benimsediği hayat anlayışı, sahip olduğu işlevsel kabiliyetler, temsil ettiği erdemler ve değerler de ilim tarihi kaynaklarında şair kişiliğinin tamamlayıcıları düzeyinde ifadeye konu edilmiştir. İlim tarihinin el-Ebîverdi'nin ilmi ve edebi üretkenliği açısından en çok değer atfettiği eser onun şiir divanı olmuştur.⁹

Şiir divânı, "el-İrâkıyyât", "en-Necdiyyât" ve "el-Vecdiyyât" başlıklı üç bölüme ayrılmıştır. el-Ebîverdi'nin şiiri kendi döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de ilim ve edebiyat bilginlerinin ilgisini çekmiştir.¹⁰ Biyografi ve edebiyat kaynakları onun şiirlerini iktibas etme konusunda cömert davranmıştır. Divanının en-Necdiyyât

⁶ el-Es'ad, *el-Mutenebbî es-sagîr*, 65-68.

⁷ el-Hamevî, *Mucemu'l-ubedâ*, 5:2360-2362; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3:49-50; İbnu'l-Kıftî, *el-Muhammedûn mine's-şuarâ*, 47-50; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4:444-449; ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14:245-248; es-Safedî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2:66-67; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 6:81-84; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11:170-171, 12:332-333.

⁸ İbn Hallikân şairlik vasfına atıfla madde başı yapmıştır. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4:444-449.

⁹ el-Hamevî, *Mucemu'l-ubedâ*, 5:2360-2362; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4:444-449; ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14:245-248; es-Safedî, *Fevâtu'l-vefeyât*, 2:66-67; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 6:81-84.

¹⁰ Divanı, (Lübnan, el-Matbaatu'l-Usmâniyye 1317) ayrıca es-Seyyid İsmâil el-Cilânî el-Bagdâdî tahkikiyle (Mısır, 1860; 1899, 1909), Ömer el-Es'ad tahkikiyle Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye tarafından 1975'te basılmıştır.

bölümü müstakil olarak sonraki dönemlerde ilim adamları tarafından ele alınarak serh edilmiştir.¹¹

Disiplinli bir kişilik yapısına sahip olduğu anlaşılan el-Ebîverdî'nin bir takım erdemsel değerler üzerine inşa ettiği bir hayat anlayışına göre bir yaşam sürdüğü değerlendirilmektedir. Dinî ve insanî değerlerin önemsendiği bu anlayış ile el-Ebîverdî'nin yüksek toplumsal duyarlığa sahip olduğu görülmektedir.¹²

Kudretli Selçuklunun sağladığı imkanlar içinde ilim ve kültür ortamlarının yıldızı olarak parlayan el-Ebîverdî'nin Nizâmülmülk'ün oğlu Müeyyidülmülk'ün hizmetinde bulunduğu sırada Bağdat halifesinin veziri Amîdüddevle'ye yönelik hicivleri dolayısıyla halife nezdinde dile getirilen şikayetler karşısında Hemedân'a kaçmak zorunda kalması, onun hayatındaki ilk olumsuz deneyim olmalıdır. Emirlerin ve devlet erkanı nezdinde himaye edilen ilim ve edebiyat erbabı ile devlet görevlilerinin ithamlara maruz kalma riskinin olağanlığı karşısında el-Ebîverdî'nin benzer süreçler yaşamış olması muhtemeldir. Sultan Muhammed Tapar tarafından kendisine devlet münşiliği görevinin tevdi edildiği mecliste aniden düşüp komaya girmesi ve akabinde vefat etmesi hususu ona hasımlık eden Hatîr'in zehirleme operasyonu olarak önemli bir kuşku olarak kalmaya devam etmektedir.¹³

2. Kudüs'ün Düşüşü ve Bağdat'taki Koşullar

Olumsuz ve kritik koşullar karşısında sükuneti ve sabrı bir hayat anlayışı olarak benimsediği bilinen el-Ebîverdî'nin hayatında olumsuz durumları aşmak için bir hareketlilik içinde olduğuna dair kayıtlara rastlanmamaktadır. Buna karşın Kudüs'ün düşmesi üzerine Kudüs'teki Müslümanların maruz kaldığı insanlık dışı muamelenin Bağdat'ta psikolojik bir korku havası içinde zillet ve acizlik hissiyatına dönüşmesi, el-Ebîverdî'yi bir şair olarak bütün hüneriyle en akılcı ve en içli tepkisini bir kaside ile ortaya koymaya yöneltmiştir. Kudüs'ün düşmesinin ilk etapta Şam'da ve özellikle Bağdat'ta bireysel düşünce ve tutumlardan öte devlet erkanları ile halkın gündemini belirleyecek derecede hareketlendirici bir etki uyandırmadığı, Haçlı operasyonları sonucunda şehirlerin ve bilhassa Kudüs'ün düşmesinin toplumsal bir reaksiyon uyandırmadığı anlaşılmaktadır. Kudüs'ün düşmesi ile onun tekrar geri alınması fikriyat ve hissiyatının kolektif bir bilinç haline dönüşmesi ancak Selahaddin Yûsuf'un kendisini bütün varlığıyla bu konuya odaklaması ile gerçekleşebilmiştir.

Kudüs'ün Haçlı eline geçmesi ve yaşanan vahşet karşısında toplumsal ve yönetsel reaksiyonların gelişmemesine bir tepki olarak, Dımaşk başkadısı Zeynüddîn Ebû Sa'd el-Herevî (ö.518/1124), 492 yılı Ramazan ayında Dımaşk'tan Bağdat'a giderek halife camiinde cuma namazı öncesinde toplum vicdanına hitap eden bir kampanya başlatmıştır.¹⁴ el-Herevî'nin yanında Kudüs katliamından kurtulmuş olup bütün

¹¹ İzgi, "Ebîverdî," 77.

¹² ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14:246.

¹³ Bkz. el-Hamevî, *Mucemu'l-ubedâ*, 5:2360-2362; İzgi, "Ebîverdî," 76-77.

¹⁴ Şam bölgesinde özellikle alimler tarafından bu yönde yapılmış benzer çalışmalar için bkz. Riyâd Mustafâ Ahmed Şâhîn ve Abdulhamîd Cemâl el-Ferrânî, *Devru'l-ulemâi'l-muslimîn fi'l-mukâvemeti zidda's-Salibiyyîn fi bilâdi's-Şâm* (491-691/1098-1291) (Gazze/Filistin: 2005); Hâzîm

varlıklarıyla tanık oldukları katliamın tanıkları olan bir heyet bulunmaktadır. Bu heyette yer alanlar muhtemelen çoğunlukla üç günlük kuşatma ve çatışma sonunda Hazreti Davud Mihrâb'ını bırakıp gece vakti Askalân bölgesine sığınan Müslümanlardan oluşuyordu. Bu topluluk, katliamı devlet erkanına ve topluma anlatmak için el-Herevî öncülüğünde Dimaşk'tan Bağdat'a gitmiş bulunuyordu.¹⁵ el-Herevî ile beraber gelenlerin Bağdat'ta dehşet içinde anlattıkları ise Kudûs'ün bir felaket halinde düşüşüdür. Buna göre Mescid-i Aksâ'da saatler içinde kadın, erkek, yaşlı, çocuk ayırımı olmaksızın yetmiş bin insan adeta boğazlanmıştır. Bunların içinde çok sayıda alim, bilgin ve zahid bulunmaktadır. Mescid-i Aksâ bütün mümtelekâtıyla yağma edilmiştir. Kudûs bütün maddi ve manevi varlığıyla insanlık tarihinin en zalim muamelesine maruz kalmıştır.¹⁶

Ancak el-Herevî'nin etkileyici konuşmaları ve katliam tanıklarının şok içinde yaptıkları anlatımlar, cami cemaatinin gözyaşı döküp ağlamalarından başka bir sonuç doğurmamıştır. Bu arada Kudûs'ün düşüşü üzerine Haçlılara karşı büyük bir güç oluşturmak üzere beylikler ve emirlikler düzeyinde girilen birlik çağrıları sonuçsuz kalmıştır.¹⁷ Buna karşılık Bağdat'ta konuya endişe ve tedirginlik içinde kulak kabartan toplumsal vicdani bir duyarlığın belirgin bir şekilde oluştuğu da kesindir.

3. Kudûs Mersiyesi

Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdi, el-Herevî ve heyetinin anlatımlarıyla oluşan toplumsal duyarlığı pekiştirici ve yönlendirici aynı zamanda açık bir çağrı içeren bir kaside yazmıştır.¹⁸ Tarihçilerin kayıtları Kudûs'ün düşmesi ve bu süreçte yaşananlara ilişkin bilgileri tarih sahnesine kaydederken şairlerin konuyu ele alıp yorumladıkları kasideleri ise gündelik toplumsal gündem kadar kültür ve edebiyat tarihinin sayfalarında da yer tutmuştur.¹⁹

İslam medeniyetinin kuruluş sürecinde şehir tasavvurunun yerleşmesi ve şehir tasarımının gelişmesiyle beraber, şehirlerin maruz kaldığı işgaller ve yıkımlar karşısında Arap edebi aklı aşına olduğu klasik mersiyeden bir yaratıcılık potansiyeli ile şehir mersiyesi türünü geliştirmiştir. Tam anlamıyla bir şehir mersiyesi

Raûf Abbâs, "Devru'l-ulemâi'd-dîni'l-İslâmî fi'l-hayâti's-siyâsiyye fi'l-İrâk hilâle'l-asri's-Selcûki (447-590/1055-1193)," *Mecelletu'l-Muerrihi'l-Misri*, no. 55 (2019): 206-223.

¹⁵ İbnu'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inde bunun üzerine halifenin elçiler çıkarak birlik çağrısı yaptığına dair kayıtlar aktarılmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8:425.

¹⁶ İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 17:47-48, Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer*, 2:211; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8:425-427; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12:192-193; İbn Tagriberdi, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 5:150-151.

¹⁷ Bu faaliyetler için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8:425-426.

¹⁸ İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 17:47-48, İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8:425-427; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12:192-193; İbn Tagriberdi, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 5:150-151, Yakup Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyesi," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no.1 (2020): 277-320, 291-292.

¹⁹ İbn Tagriberdi, bu süreçte çok sayıda Kudûs Mersiyesi yazıldığını belirtmektedir. İbn Tagriberdi, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 5:152. Bazı örnekleri için bkz. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Kudûs," *Hece/Aylık Edebiyat Dergisi* 26, no. 306-307-308, (2022): 605-626.

nitelemesine karşılık gelen etkili ilk kaside, bir metropol olarak tasarlanıp inşa edilen Bağdat'ın kuruluşunun üzerinden yüz yıl geçmeden inşacısı olan Mansur'un torunları, Harûnu'r-Reşîd'in (ö.193/809) çocukları Emîn ile Memûn arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde maruz kaldığı tahribat üzerine el-Hureymî (ö.214/829) tarafından nazmedilen Bağdat Mersiyesidir. Bu arada İbnu'r-Rûmî (ö.283/896) gibi ünlü şairler de Bağdat için mersiye yazmışlardır. Diğer taraftan Basra'da patlak veren zenci isyanı sırasında şehrin maruz kaldığı tahribat dolayısıyla Basra için de mersiye yazılmıştır.²⁰ el-Ebîverdi'nin Kudüs Mersiyesi ise öncekilerden farklı olarak bir felakete maruz kalmış olan Kudüs'ün düşüşü dolayısıyla Müslümanların maruz kaldığı zilleti ortaya koymak ve bu durum karşısında Müslümanları harekete geçmeye teşvik etmek için yazılmıştır. Bu anlamda şehir ve medeniyet mersiyelerinin çok daha duygulu ve çok daha acıklı örnekleri Endülüs'te ortaya çıkmıştır.²¹

el-Ebîverdi'nin Kudüs'ün düşüşü dolayısıyla orada yaşayan halkın maruz kaldığı vahşetin bütünüyle Müslüman halkın zihninde meydana getirdiği psikolojik çöküntüyü anlatmaya odaklanan uzun sayılmayacak yirmi iki beyitlik bu kasidesi, Kudüs Mersiyesi olarak bilinmektedir. Kaside genel olarak Kudüs'ün düşmesi sonucu Kudüs'te yaşayan Müslümanların maddi ve manevi bütün varlıkları açısından maruz kaldıkları felaketler, Kudüs'ün düşüşü ile bütünüyle Müslümanların maruz kaldığı zillet halini tema edinmekte ve buna karşılık Müslümanların vicdanlarına hitap ile Haçlılara karşı harekete geçirmek üzere kamuoyu oluşturmaya yönelik bir teşvik ve çağrı içermektedir. Buna göre bir taraftan toplumsal analizler içeren bu kaside topluma ve özellikle kamuya yönelik açık bir çağrı ve bir manifesto olarak nitelenebilir.

Kasidede Kudüs'ün düşmesi konusu ele alınmamış hatta diğer isimleri dahil Kudüs ismi dahi kullanılmamıştır. Bunun yerine bölge ismi kastıyla eş-Şâm isminin sadece bir kere kullanıldığı görülür. Dönemin tarih kaynaklarında İfrec, Firenc, Salîbiyyûn ve ehlu's-salîb gibi kavramlarla tanımlanan Haçlı tarafını ifade etmek üzere iki yerde "er-Rûm" bir yerde de "el-muşrikûn" ifadesi kullanılmıştır. el-Ebîverdi'nin Kudüs'ün düşmesinden ziyade bunun Müslümanlar açısından sebep olduğu zillet halini anlatmaya yönelmesi bilinçli bir seçim olmalıdır. Onun bundan da öte Müslümanların düştüğü bu zillet halinden kurtulmak için harekete geçme çağrısına ağırlık verdiği görülmektedir. Şair, Kudüs'ün düşüşünü kabul edilemez bir utanç olarak değerlendirerek doğrudan sonuçlarını ele almış ve buna karşı bir eylem çağrısı ortaya koymuştur. Kasidede tamamen stratejik bir bakış açısı ve askeri bir ruh hakimiyeti görülmektedir. Bu bakış ve ruh şairin, sanatında bir tasarıma dönüşerek kaside ile sonuçlanmıştır.

Müslüman devletlerin, beyliklerin, emirliklerin düşmana karşı dağınıklık içinde durmaya devam etmesi ve birlik içinde hareket etmemesi hatta Haçlılar yerine

²⁰ Bkz. Abdulhadi Timurtaş, "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundi'nin Endülüs Mersiyesi," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, no. 36 (2015): 217-229, 218-219; Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar," 288-290.

²¹ Bkz. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014).

birbirleriyle çekişip çatışmayı sürdürmesi sebebiyle Müslüman şehirlerinin ve halkın maruz kaldığı vahşet ve nihayet Haçlılar karşısında bütünüyle Müslümanların içine düştükleri utanç verici durum karşısında şair, onların bir sesi olarak Müslüman halkın yürek acısını ve ruh sızısını ortaya koymaya yönelmiştir. Ona göre gücü elinde tutanların aciz ve bencil tutumlarının sonucunda İslam dünyasının düştüğü utanç ve zillet hali, bütün Müslümanların bağrını yakmış, ruhlarını sızlatmıştır. Peygamberin ruhu dahi acı çekmiştir. el-Ebîverdi'nin amacı trajedinin kendisini anlatmak değildir. Trajedinin içeriğine ilişkin bazı genel değinmeler olsa bile şair esasen bu trajedinin yaşanmasına zemin oluşturan şartları sorgulamakta ve bundan çıkış için çözüm önerisi geliştirmektedir. Onun bakışına göre Müslüman halkın maruz kaldığı muamele ızdırıp vericidir. Şair, İslam dünyasının acizyet halini, elinde güç tutan İslam toplumu yöneticilerinin bencil tutumlarından ve çıkarıcı duruşlarından kaynaklanan bir istikamet sorunu olarak değerlendirmektedir. Ona göre esas tehlikeli olan da budur. Şair düşünsel bir yorum ve toplumsal bir yaklaşım ortaya koyarak bu alanda bir ıslah faaliyetine girilip istikamet düzeltilmesi sağlanmadıkça bu tür felaketlerin birbirini takip edeceğinin kaçınılmazlığına vurgu yapmaktadır.

Şair kasidenin başından sonuna kadar Haçlıların zalim eylemleri ile Müslüman toplumun hüznü dolu ümitsiz ruh halini birlik olma, karşı koyma ve cihat çağrılarını karşıtlık yoluyla sürekli bir arada işlemiştir. Şair bu zıtlıkları kaside boyunca karşı karşıya getirerek adeta birbirleriyle çatıştırmıştır.

el-Ebîverdi'nin Haçlı eylemlerinin detaylarına çok girmeyip gerçekçi genel bir tablo sunumu yapmayı hedeflediği görülmektedir. Bu kapsamda kasidede Haçlıların “Şam bölgesindeki Müslümanları ezip çiğnediği”, “nice Müslüman kanını akıttıkları”, “nice kadınların ırzlarını kirlettiği”, “kılıçlarının kanlı olduğu”, “mızraklarından kan damladığı”, “korkunç eylemler icra ettikleri”, “Haçlıların yalınkılıç saldırıya giriştiği”, “ellerinde kılıç Müslümanları yok etmeye yöneldikleri”nin ifade edildiği tespit edilmektedir.

el-Ebîverdi kaside bütünlüğünde İslam memleketinde Kudüs'ün düşmesi ve Haçlı vahşeti karşısında Kudüs'te ve diğer İslam memleketlerindeki durumu tanımlamaya yönelik gerçekçi gözlemler ve değerlendirmeler ortaya koymuştur. Bunlar “gözyaşlarının akan kanlara karıştığı çaresizlik hali”, “keskin kılıçların savaş ateşini harladığı”, “amansız bir savaş halinin söz konusu olduğu”, “herkesin uykusunu kaçırarak fırtınaların koptuğu”, “Şam bölgesindeki Müslüman din kardeşlerinin durup dinlenme olmadan imkansızlık içinde mücadele ettiği, şehit düşmüş olanların bedenlerinin kurda kuşa yem olduğu”, “nice Müslümanların kanının akıtıldığı”, “Haçlı kılıçlarının kırmızı, mızraklarının kan damladığı”, “nice kadının gasp edildiği”, “Kudüs'te Müslümanların korkunç eylemlere maruz kaldığı”, “uzun soluklu bir savaş sürecinin varlığı”, “Haçlıların elindeki kılıçların Müslümanların boynuna, başına inmeye durduğu” “Müslümanların acıklı hali karşısında neredeyse peygamberin kalkıp “yetişin ey Haşimoğulları” diye imdat edecek halde olduğu” şeklinde tespit edilmiştir.

Haçlıların Kudüs'te uyguladıkları vahşet ve mevcut fiili durum karşısında başta güç odakları olmak üzere İslam memleketindeki tezahürlerin kapsamlı ve genel bir çerçeve oluşturacak şekilde kasideye yansıdığı görülmektedir. Ebîverdi, savaş kudret ve kabiliyetine sahip İslâm memleketinde “sadece acizlik göstergesi olan gözyaşlarıyla yetinildiği”, “hiçbir şey olmamış gibi rahat ve refah içinde nimetlere dalmaya devam ettikleri”, “keyif içinde rahat sürdükleri”, “Müslümanların teslimiyet içinde boyun bükmüşler gibi davrandığı”, “kendini güvene almak amacıyla uzun soluklu savaşlardan kaçınma halinin hakim olduğu”, “ümmetin düşmana karşı koymadığı”, “ümmetin dinin temel dayanaklarını sahipsiz bıraktıkları”, “ümmetin ölüm korkusuyla savaştan kaçındığı”, “utanç içine düşmeyi önemsemedikleri”, “Arap önderlerinin zilleti kabul eder halde geldiği”, “acem kahramanlarının zillete karşı göz yumdukları”, “din hamiyetine aldırmadıkları”, “mahremlerini korumayı umursamadıkları”, “cihadın sevabı için gayret etmedikleri”, “cihadın ganimetini ummadıkları”, “kimse duymasın diye hapşirmalarını bile bastırmaya çalıştıkları” tespitlerini kınayıcı ve yadırgayıcı bir şekilde ironik bir üslup ile ortaya koymuştur. Nihayet el-Ebîverdî, ümmetin izzetini korumak, şerefine sahip çıkmak amacıyla sorumluluk ve salahiyet sahibi İslam kuvvetlerini “Kahraman yiğitlere hasret savaş meydanlarına” davet ederek onlara “bir Arap saldırısı” ile “Haçlıları perişan etme” çağrısı yapmıştır. Buna rağmen “Haçlılara karşı öfkelenip harekete geçmezlerse artık Müslümanların yurtlarını kendi elleriyle onlara teslim etmiş olacağını”²² ifade ederek hitabını tamamlamıştır.

Kaside acizliğe karşı azizliği, zaafa karşı kuvveti, dağınıklığa karşı birliği, zayıflığa karşı adalet sağlayacak kuvveti, İslam ümmetinin değerleri olarak ele almıştır. Ayrıca İslâm ümmetinin birliğini ve bütünlüğünü sağlamayı, “Müslüman kardeşlerin” düşman saldırılarına karşı korunmasını, İslâm topraklarının, şehirlerinin savunulmasını, Kudüs'ün Haçlı işgalinden kurtarılmasını da İslâm ümmetinin değerleri kapsamında ele almıştır.

Ebû Sa'd el-Herevî'nin Bağdat'taki faaliyeti 504/1110 yılında gerçekleşmiştir.²³ Kaynaklar kasidenin bu sosyal ortam sonrasında ortaya çıktığını notlamaktadır.²⁴ Buna göre Kudüs kasidesinin 507/1113 yılında vefat etmiş olan el-Ebîverdî'nin son edebi faaliyeti olması, hatta bundan sonra başka kaside nazmetmemiş olması kuvvetle muhtemel olur.

Şair, el-Herevî ve beraberindekilerin Bağdat'ta halka yaptıkları anlatımlar sonucunda oluşan acıklı tablo ile uyumlu bir şekilde acizyet içindeki insanların psikolojik çöküntülerini tasvir etmiştir. Tarih kaynaklarında bu heyetin Kudüs'ün düşmesi ile bununla oradaki Müslümanların başına gelen felaketi kahr içinde ağlayarak anlattıkları ve bu trajedi karşısında muhatapların da acizyet içinde gözyaşlarına boğuldukları tablo ile tasvir edilmiştir. el-Ebîverdî de anlatımını bu tablo ile başlatmıştır.

²² Buradaki çıkarımların kasidedeki karşılıkları beyitler üzerinde yapılan analizde takip edilebilir.

²³ Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, tah. Muhammed Berekât vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 21:43. Burada bu heyetin bir tüccar kafilesi olduğu belirtilmiştir.

²⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8:426-427.

Klasik kaynaklarda Kudûs Mersiyesine parça parça yer verilmiştir. Kaside şairin divanında da yer almamıştır. Ömer el-Es'ad yaptığı divan tahkiki çalışmasında klasik kaynaklardaki rivayetlere istinat ederek kasideyi ilaveler kısmında yayınlamıştır. Kaside yirmi iki beyit halinde aşağıdaki dizilim ve tespit ile İbnu'l-Esîr tarafından *el-Kâmil*'de tescil edilmiştir.²⁵ el-Ebîverdi'nin kasideye bir isim koyduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bununla beraber kaside “Mersiyetu'l-Kuds” ve “Risâu'l-Kuds” gibi isimlerle anılagelmiştir. Kaside bir mimiyyedir, yani “mîm” kafiyevidir, “tavil” (feûlun/mefâilun/feûlun/mefâilun) bahriyle nazmedilmiştir. Kasidenin başlangıç beyti şöyledir:

1. مَرَجْنَا دِمَاءَ بِالْذُمُوعِ السَّوَاجِمِ فَلَمْ يَبْقَ مِنَّا عَرَصَةٌ لِلْمَرَاحِمِ

el-Ebîverdi, Kudûs'un düşüşünün toplum üzerinde oluşturduğu çöküntülü ruh halini betimlediği bir anlatım ile kasideye başlar. Bu ruh halini gözyaşı ile somutlaştıran şair bunun için “دمع” “gözyaşı” kelimesinin “دموع” şeklindeki çoğulunu kullanır. Mevcut üzüntü ve hüzn halinin derin bir endişe ve ümitsiz bir karamsarlık hali olduğunu ortaya koymak için de “gözyaşı” ve “yağmur” yoğunluğu için kullanılan “السواجم” nitelemesiyle²⁶ bu gözyaşlarının yoğunluğuna ve sürekliliğine vurgu yapar. “فلم يبق منا عرصة للمراحم” ifadesi çok kan akıtıldığı için ve çok gözyaşı döküldüğünden artık mevcut durum karşısında “acıma, acınma” kapasitesinin dolmuş olduğunu dile getirmektedir. Beyit bütünlüğünde şair Kudûs'e oradaki Müslümanlara acıma duygusuyla yetinme eğiliminin artık aşıldığını tarif etmektedir. Kanla karışmış dinmez gözyaşları Kudûs'un düşmesi üzerine orada “kanları akıtılan” Müslümanların kanları ile İslam memleketinde “kan ağlayan” Müslümanların akıttığı gözyaşlarının oluşturduğu tabloya bir bütün olarak işaret etmiştir. Beyitte katledilen şehitlerin kanlarının akıtıldığı, diğer yerlerdeki Müslüman toplumun ise buna karşılık sadece ağlayıp gözyaşı döktüğü, bu gözyaşlarının onların kanlarına karıştığı acıklı bir şekilde anlatılmış, trajedinin saplandığı çıkışı olmayan kör döngü böylece tasvir edilmiştir. el-Ebîverdi, Kudûs'un düşüşünü, halkın uğradığı katliamı, faillerin vahşette sınır tanımayan zulüm ve kan dökme eylemlerini, bir taraftan da bunun Müslümanlar üzerinde doğurduğu psikolojik çöküntüyü bu şekilde ortaya koymuştur.

Bu giriş bir taraftan da klasik kasidenin dahili planının giriş bölümü karakteri ile çift yönlü bir uyum sağlamaktadır. Kudûs'un maruz kaldığı tahribat gerçek anlamda “atlâl”a karşılık gelirken bir taraftan da bunun sebep olduğu üzüntü ve keder hali ile toplumun morali üzerinde meydana getirdiği tahribatın etkisiyle fiili forma dönüşen “gözyaşı” da ayrıca klasik kasidenin giriş bölümü karakterini tamamlamış olmaktadır.

Şair sonraki beyitlerde Müslüman halkın maruz kaldığı Haçlı muamelesi altındaki acıklı durumlarını gerçekçi bir bakış ile özetlemiştir. Klasik kasidenin

²⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8:426-427.

²⁶ Ebu'l-Feyz Murtadâ M. b. M. ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 32:347-348.

yapısal formunun gerçekçi tasvir ve betimleme unsurlarının bu bölümde gerçekleştiği görülmektedir.

Şair mevcut şartlar açısından bir arayış içindedir ve ona göre çare hiçbir şekilde acizlik içinde sızlanmak değildir, aksine birlik içinde atak kabiliyetler geliştirmektir. Bu itibarla mersiye olarak anılagelmiş bu kaside, Haçlılara karşı açık bir cihat çağrısı içermektedir. Kasidenin hemen ikinci beytinde şair cihat çağrısının zeminini gözyaşının yığıtlık ile bağdaştıramayacak bir acizlik göstergesi olduğuna dikkat çekerek oluşturmuştur:

2. وَشَرُّ سِلَاحِ الْمَرْءِ دَمْعٌ يُفِضُهُ إِذَا الْحَرْبُ شَبَّتْ نَارُهَا بِالصَّوَارِمِ

Beyit “sıyrılmış keskin kılıçlarla kızışmış savaş” meydanında “gözyaşı akıtmanın” çok kötü bir seçenek olduğu anlamını içermektedir. Var olabilmek güçlü olmakla mümkün olabilir. Var olmayı sağlayan güç ise kesinlikle “gözyaşı” değildir. Bu güç savaş meydanında kınından sıyrılmış “keskin kılıç”tır. Beyitte anlamın taşıyıcısı olan temel ifadeleri “bir silah olarak gözyaşı akıtmak” ile savaş meydanında “keskin kılıçları sallamak” ifadelerini karşı karşıya getirmiştir. Müslüman toplumların durumu silah olarak “gözyaşı”nın “er/yiğit kişi”ye isnadıyla kendi içinde çatıştırılmıştır. Karşılarında köreltici daha keskin kılıçlar olmadığı için “keskinleşen kılıçlar”ıyla savaşı harlayan taraf Haçlı tarafıdır. Beyit şart cevap yapısı içermektedir. “الحرب شبت نارها” beyti şart, “وشر” beyti cevap cümlesi olur. “دمع” unsuru, “سلاح” unsuruna belîğ teşbih yoluyla benzetilmiştir. “الحرب شبت نارها” deyim olarak “savaşın kızışması”ndan kinayedir.

Her ne kadar Müslümanlar Haçlılara karşı güçlü bir cephe oluşturmamış olsalar da aslında mevcut durumun fiili olarak savaş hali olduğu açıktır. Kudüs’ün de dahil olduğu Şâm bölgesinde Müslümanların amansız bir zulmün altında inlemekte olduğu hususu müteakip beyitlerde ifadeye konu edilerek savaş halinin fiili durumu ortaya konulmuştur. Şairin kasidedeki anlatımını belirli bir formasyon ve nitelikli bir beşeri bilgi birikimi üzerine inşa etmiş olması kasideye değer katmıştır. Üzüntü, keder ve kaygının hakim olduğu şartlarda gözyaşı insan için rahatlatma açısından bir çıkış aracı olmakla beraber bunun rahatlatma araçları içinde geçici ve en zayıf halka niteliği dikkatle değerlendirilmiştir. İnsanın ruhsal tutumlarına ilişkin bu çözümleme “شر سلاح المرء” şeklindeki sade ve herkesin anlayabileceği değerlendirme zemininde temellendirilebilmektedir.

Keskin kılıç karşısında “gözyaşı” akıtmanın, bununla yetinmenin sonraki beyitlerde atfı yapılan toplumsal kültürel erdemlerden olan “kahramanlık” ile bağdaşmayacağını ortaya koyan şair Kudüs’teki vahşet karşısında Müslüman toplumların “gözyaşı akıtma”sına yani gözyaşı akıtmakla yetinmesine açık bir tepki ortaya koymuştur:

3. فَإِيَّاهَا بَنِي الْإِسْلَامِ إِنَّ وَرَاءَكُمْ وَقَائِعَ يُلْحَقَنَّ الدَّرَى بِالْمَنَاسِمِ

Beyitte kullanılan “benu’l-İslâm” yani “İslâm’ın evlatları” ifadesi canhıraş bir kullanımdır. Nihai kertede yapılan daha ötesi olmayan son çağrıdır. Şairin “benu’l-İslâm” ifadesiyle büyük küçük devlet, beylik, emirlik ve sair İslâm yurdunun bütün

unsurlarına seslendiği görülmektedir. İslâm çatısı altında yer alan herkesi birey birey din hamiyetiyle heyecana getirme çağrısıdır. Bu kapsamdaki herkes "إِيَّاهُ" yani "artık yeter" seslenişi ile zecr edilmiş, kınanmış ve yadırganmıştır. Bu kınama, "insanın başının atların ayakları altında çiğnendiği" dehşetengiz savaşların haberiyle desteklenmiştir. Böylece kınama itiraza mahal olmaktan çıkarılmıştır. "Dehşetengiz savaş" koşulları karşısında kayıtsızlığı dolayısıyla "İslâm'ın çocuklarının kınanması" beytin anlam alanını belirleyen kavramlardır. "Benu'l-İslâm"a yönelik "artık yeter" ifadesi önceki iki beyitte işlenen "gözyaşı akıtma"ya yönelik olarak gözyaşı akıtmayı bırakıp harekete geçmeyi önermektedir. "الذرى" "toz" demektir, "yüksek mekan" anlamı da vardır. "ذرو" kökü rüzgarın bir şeyi havaya kaldırmasını ifade eder. ذُرْوَةُ الشَّيْءِ ise bir şeyin en üst kısmı, zirvesi demektir.²⁷ Burada muhtemelen "insanın başı" kinaye edilmiştir. "الْمُنْسِمُ" in çoğulu olan "المناسم" ise "atın toynakları" demektir.²⁸ Buna göre beytin anlamı insanın başının atların ayakları altında çiğnendiği savaşlar kapıdadır, gözyaşı akıtmaya son vererek durumu görün şeklinde olur.

el-Ebîverdi kaside bütünlüğünde Haçlılara karşı İslâm memleketlerindeki güç merkezleri arasında tam anlamıyla bir birlik ve ittifakın gerekliliğinden söz etmektedir. Bundan dolayı kaygı ve keder içinde olan halka değil, İslam dünyasının büyük küçük güç merkezlerine yani elinde güç bulunan yöneticilere seslenmektedir. Aslında Haçlı ilerleyişi karşısında İslam dünyasında güçlü bir şekilde karşı durmak için muhtelif birlik arayışları ve müteferrik girişimler olmuştur. el-Herevî'nin Bağdat'taki faaliyeti sonrası Tapar ile Halife himayesinde bazı çabalar ortaya konulmuş, ancak Kudûs'un düşüşünden sonra yapılan girişimler de sonuçsuz kalmıştır.²⁹ el-Ebîverdi'nin bu girişimlerden haberdar olmaması düşünülemez. Çünkü kendisi Tapar devletinde işleyişte görevli pozisyonlu bir bürokrattır. Ancak Haçlı gücünün Tapar devletiyle kırlamayacak kadar büyük olduğu da ortadadır. Bundan dolayı "benu'l-İslâm" ifadeyle teyit edilebildiği üzere, şairin büyük küçük devlet, beylik, emirlik ve sair İslâm yurdunun bütün unsurlarına seslendiği görülmektedir.

Kasidenin dördüncü beytinde Müslümanların tutumunun tasvirine ilişkin "تهويمه" "uyuma isteği, uyku basması" ifadesi kullanılmıştır. Ebîverdi, Haçlı ilerleyişi ve zulmü karşısında savaş hattı dışında olan Müslümanların durumunu şöyle tasvir etmiştir:

4. أَتَهْوِمَةٌ فِي ظِلِّ أَمْنٍ وَغِبْطَةٍ وَعَيْشٍ كُنُورِ الْخَمِيلَةِ نَاعِمٍ

el-Ebîverdi, bu beyitte ateş hattı dışında olan Müslümanlar hiçbir şey olmamış gibi "rahat ve müreffeh imkanlara dalmak"la itham etmiş, Şâm bölgesinde Müslümanların başına gelen felaket ve musibetler karşısındaki duyarsızlıklarını inkârî istifhâm üslubuyla garipseyip bu tutumun kabul edilemez olduğuna vurgu

²⁷ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38:86-92.

²⁸ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 33:490.

²⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8:426-427.

yapmıştır. Şair bu durumu bir tablo halinde tasvir etmiş, bu durumun hayatın olağan akışıyla tezat oluşturduğunu da şöyle ispatlamıştır:

5. وَكَيْفَ تَنَامُ الْعَيْنُ مَلَأَ جُفُونَهَا عَلَى هَفَوَاتٍ أَيْقَظَتْ كُلَّ نَائِمٍ

Mevcut şartların “Herkesi yatağından sıçratan kasırgalar”ına rağmen Müslümanların “gönül rahatlığıyla uyuma”ya devam etmeleri bu beyitte temsili istiare yoluyla tablolaştırılmıştır. “Gönül rahatlığıyla uyuma” ve “her şeyi kasıp kavuran fırtına” karşıtlığıyla mevcut tehlike koşulları karşısında Müslümanların gözlerini kapatıp kulaklarını tıkaması hayret ve şaşkınlık içinde “inkârî istifhâm” yoluyla ifadeye konu olmuştur. Ayrıca “هفوات” “felaketler”³⁰ kelimesi “الإنسان” başkalarını uykudan uyandıran bir “الإنسان” “insan”a benzetilmiş, sonra müşebbeh bih düşürülmüş ve “ايقظت كل نائم” ifadesi gösterge yapılmıştır. Buna göre “هفوات” kelimesinde meknî istiare vardır. Beyitte “تنام العين ملأ جفونها” derin uykudan kinayedir, anlam karşıtlığı oluşturan “تنام” ile “ايقظت” arasında “tıbâk” vardır.

6. وَإِخْوَانُكُمْ بِالشَّامِ يُضْجِي مَقِيلَهُمْ ظُهُورَ الْمَذَاكِي أَوْ بُطُونَ الْقَشَاعِمِ

Bu beyit önceki beyitte ifade edilen anlamı öne çıkarıcıdır. Buna göre Şam bölgesinde Müslümanların yaşlı arık atların sırtında mücadele ile şehit düşmek dışında bir seçenekleri bulunmamaktadır. Şair savaş atı hazırlıklarının bulunmadığını eldeki derme çatma imkanlarla mücadele etmek zorunda olduklarına atıf yapmıştır. İslam memleketindeki güç sahiplerinin bu duruma kayıtsız kalarak kendi rahatına ve müreffeh hayatına odaklanması şaşkınlık içinde dile getirilmiştir. Böylece Şam bölgesindeki duruma atıf yapılarak önceki beytin anlamı öne çıkarılmıştır. Bu da gramatik olarak bu beytin hal cümlesi olarak tasarlanmasıyla sağlanmıştır. “مقيل” öğle vakti uykusudur. “المذاكي” kelimesi “ذكو” kökünden “الْقَشَاعِمِ” in çoğulu olup “arık atlar” demektir.³¹ “القشاعم” ise “المذكي” kelimesinin çoğulu olup “yaşlı kartal, yaşlı insan” demektir. “aslan” anlamı da vardır.³² Şam bölgesindeki Müslümanların at sırtında savaş halinde oldukları ya da şehit düşmeleri halinde cenazelerinin bile kaldıramayıp yırtıcı kuşlara yem olduğu belirtilmiştir. Beyitte anlam karşıtlaması dolayısıyla “ظهور” ile “بطون” arasında tıbâk sanatı vardır. “ظهور المذاكي” “arık atların sırtı” ve “بطون القشاعم” “kartalların karnı”, “öğlen uykusu istirahatgahı”na benzetilerek hafzedilmiş olduğundan ikisinde meknî istiare yapılmıştır. Bu beytin anlam akışı sonraki beyitte de iki yönlü olarak sürdürülmüştür. Yani hemen Şam bölgesindeki Müslümanların durumuna yönelik bir tespit, hem de güç sahiplerinin bunun karşısındaki tutumlarına dair değerlendirme yapılmıştır:

7. تَجْرُؤُونَ دَيْلَ الْخَفَضِ فِعْلَ الْمُسَالِمِ تَسْوُمُهُمُ الرُّؤْمُ الْهَوَانِ وَأَنْتُمْ

Beyitte “Haçlılar onları çiğnemekte” iken “siz teslim olmuş gibi sinmişsiniz” karşıtlaması yapılmıştır. Beyitte Şam bölgesindeki Müslümanların durumlarına dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak şairin amacı sözü edilen

³⁰ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 40:306.

³¹ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38:96.

³² ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 33:279.

felaketlerin içeriğini anlatmak değildir. Bu nedenle duruma yönelik genel değerlendirme ile hemen peşinden Müslümanları ise buna karşı "zillet içinde" kalmayı sindirmekle itham edip onların teslimiyet içinde bu durumu kabullenmelerini kınamıştır. "خَفَضَ" kelimesi etekleri sürüklenen "ثوب" "elbise" kelimesine benzetilerek "ثوب" hazfedildiğinden meknî istiare içerir. Bu beyitte Haçlıların Kudüs'te uyguladıkları vahşete genel bir atıf yapılmıştır. "مسالم" barış yapmış olan ya da teslim olmuş olan anlamını içermektedir. Sonraki üç beyitte Haçlı eylemlerin tanımlandığı görülmektedir.

8. وَكَمْ مِنْ دِمَاءٍ قَدْ أُبِيحَتْ وَمِنْ دُمَى ثَوَارِي حَيَاءٍ حُسْنَهَا بِالْمَعَاصِمِ

el-Ebîverdi, Haçlı vahşetinin Kudüs'te silahsız masumların kanlarını zulüm ile akıttığını çokluk ifade eden "كم" "nice" ifadesiyle tespit etmiştir. el-Ebîverdi'nin kaside boyunca gerçekçi tespitleri, açık ve abartısız ifadelerle ortaya koyduğu görülmektedir. Bundan dolayı bu beyitte "كم" ifadesinin abartı amacı taşımadığı sonucu çıkar. "Kanlar" ifadesinin çoğul ve nekre olarak kullanılması, çokluktan kinaye yapmak ve kadın erkek çocuk, yaşlı genç ayırımı olmadığını ifade içindir. "ايحيت" kökü ise akıtılan kanların savaş meydanında veya savaş hali kapsamında olmayıp tamamen silahsız sivil alanla ilgili olduğunu gösterir. Sivil Müslümanların kanlarını akıtan haçlıların diğer taraftan kadınlara yönelik insanlık dışı tasallutları ve tasallutları kinayelerle ifadeye konu olmuştur. "دمى" kelimesi, "دمية" "bez bebek" çoğuludur. Beyitte ise "güzel kadın"dan kinaye olarak kullanılmıştır.³³ "المعاصم" kelimesi "el bileği" anlamında "المعصم" kelimesinin çoğuludur. Mürsel mecaz yoluyla "eller" kastedilmiştir. Buna göre güzel kadınlar maruz kaldıkları yüzünden utanç duyarak elleriyle kendilerini örtüp gizlemek saklamak zorunda bırakılmışlardır. Bu ifade onların esaret altında prangalarda olduğu anlamını içermektedir.

9. بِحَيْثُ السُّيُوفُ الْبَيْضُ مُحَمَّرَةٌ الظُّبَا وَسُمُرُ الْعَوَالِي دَامِيَّاتُ اللَّهَامِ

Bu beyitte de Kudüs'teki Haçlı eylemlerinin tasvir edildiği görülmektedir. Haçlılar ellerinde kılıç ele geçirdikleri herkesi katletmekte ve bu eylemleri sınır olmaksızın süreklilik içinde icra etmekte. Bundan dolayı kılıçlarının keskin yanı her an kırmızı görünmekte. Uzun haçlı mızraklarının uçlarından da kan damlamakta. Kaside boyunca Haçlı eylemlerinin en açık şekilde ve en gerçekçi haliyle tasvir edildiği beyitlerden biri budur. "الظبا" kelimesi "الطبة" kelimesinin çoğuludur, kılıç, mızrak, hançer gibi silahların keskin kısmı demektir.³⁴ "الأسمر" kelimesinin çoğulu olan "السَّمُرُ" mızraklar, "السمر العوالي" uzun mızraklar, Haçlı mızrağı demektir. "لهذم" ise "الهذم" kelimesinin çoğuludur, kılıç, mızrak, diş gibi kesici olan her şeyin keskin ucu anlamındadır.³⁵

10. وَبَيْنَ اخْتِلَاسِ الطَّعْنِ وَالضَّرْبِ وَقَفَّةٌ تَظَلُّ لَهَا الْوُلْدَانُ شَيْبَ الْقَوَادِمِ

³³ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38:65, 68.

³⁴ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38:521.

³⁵ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 33:463-464.

Bu beyitte ise Haçlıların Kudüs'teki korkunç eylemlerinin genel niteliği tanımlanmıştır. Şair "تظل لها الولدان شيب القوام" diyerek onların vahşetleri karşısında bebeklerin ihtiyar kesildiğini, çocukların saçlarının ağardığını yani insanın kanının donduğu, insan aklının dümura uğradığını "kinâye" yoluyla ifade etmektedir. "قادم الإنسان" "insanın başı" demektir, çoğulu "قوام" şeklinde gelir.³⁶ "شيب القوام" kinaye olarak "saçları ağarmış" demektir. Beyit ifadesi (فكيف تتقون ان كفرتم يوم يجعل الولدان شيبا) (müzzemmil, 73/17) ayetine atıf yapılmıştır. Bu ayet ise tevbih yani kınama içermektedir.

Kasidenin bu aşamasına kadar Kudüs'ün Haçlı işgaline uğraması, buradaki Müslümanların maruz kaldığı vahşet ve en önemlisi bunun karşısında İslâm dünyasındaki devlet sahiplerinin ümmet ve İslam şuuruyla uyumlu olmayan tutumlarına yönelik yadırgayıcı tespitler ve kınayıcı değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Bu kademedен sonra anlatımın daha genel bir çerçeveye taşındığı, ümmetin içinde bulunduğu durum, sağlam bir istikamete evrilmediği takdirde bu durumun saplanacağı karanlık akıbet hakkında öngörüler ve akıl yürütmeler ortaya konulmuştur. Fiili şartlar karşısında bu savaşın artık bir vakıa olduğuna işaret eden şair "وتلك حروب" ifadesiyle bunun tek bir meydan savaşı değil bir savaş süreci olduğuna dikkat çekmiştir:

11. وَتِلْكَ حُرُوبٌ مِّنْ يَّغِبُ عَنْ غَمَارِهَا
لَيْسَلَمْ يَقْرَعُ بَعْدَهَا سِنَّ نَادِمٍ

Beyitte öncelikle "fiili savaş süreci realitesi" ortaya konulmuştur. "Kendini emniyete almak" amacıyla "savaştan kaçınma" hali, "من" yani "her kim" şartıyla genel tutulmuş olsa da anlatım akışı içinde bunun savaş kabiliyeti ve ehliyeti olan Müslüman devletler ve beylikler olduğu açıktır. Şartın "pişman olacak" şeklindeki cevabı, "kendini emniyete alma" hedefinin asla gerçekleşmeyeceği öngörüsünü içermektedir. Beyitteki "يقرع بعدها سن نادم" ifadesi "savaş bittiğinde kendisi son derece pişman olmuş olacak" demektir. "قرع سن الندم" "pişman oldu" anlamında kinayedir. Şair bu beyitte selamette kalabilmek için bu savaştan kaçınanların akıbetinin büyük pişmanlık olacağı yönündeki stratejik düşüncesini ortaya koymuştur. Ona göre bu süreç savaştan kaçarak barışa ve emniyete ulaşılabilecek bir süreç değildir. Güç, kuvvet, kudret ve cesaret, güvenlik ve emniyetin temel şartıdır. Şair bu beyitlerde savaştan kaçınmada kendini korumak şeklindeki bencil gerekçeye sığınmanın herkesi ayrı ayrı acınacak bir hale sürükleyeceğine vurgu yapmaktadır. "من" şart ismiyle kurulu şart cevap yapısında "يقرع بعدها سن نادم" ise cevap cümlesidir.

12. سَلَّلْنَ بِأَيْدِي الْمُشْرِكِينَ قَوَاضِبًا
سَتُعْمَدُ مِنْهُمْ فِي الطَّلَى وَالْجَمَاجِمِ

"سَلَّلْنَ" ifadesinde zamir "الحروب" yerini tutmakta, bu durumda savaş müşriklerinde elleriyle keskin kılıçları kınlarından çıkartmıştır demek olur. "قواضب" kelimesi "قضييب" kelimesinin çoğuludur, ince keskin kılıç demektir.³⁷

³⁶ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 33:242.

³⁷ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 4:51.

Müşriklerin elinde sıyrılmış kılıçların "ستغمد" kılıçlar kınlarına girecek" ifadesiyle kınlarına gireceği belirtilmiştir. Ancak bu kılıçların kını "الطلى" "boyunlar" ve "الجمام" "kafatasları" olarak gösterilmiştir. Bu beyit üçüncü beyitteki anlam ile tam örtüşme içindedir. Buna göre Haçlılar kılıçlarını sıyırarak savaşa girmiş ve bu kılıçları Müslümanların boynuna ve başına indirme peşindeler demek olur.

İslâm memleketinde ümmet güçlerinin dağınıklık ve ayrılık nedeniyle birbirleriyle çatışması karşısında şair bir ümmet çağrısı geliştirmektedir. el-Ebîverdi çağırısı doğrudan Hazreti Peygamber'e isnad etmiştir:

13. يَكَادُ لَهُنَّ الْمُسْتَجِنُ بِطَيِّبَةٍ يُنَادِي بِأَعْلَى الصَّوْتِ يَا آلَ هَاشِمٍ

Şair bu beyitte ümmetin içinde bulunduğu durumun vahametini bir bakıma peygambere sunmuş olup onun bu durum karşısındaki tepkisini dile getirmiştir. Beyitte "الْمُسْتَجِنُ بِطَيِّبَةٍ" ifadesiyle saklı bir şekilde Hazreti Peygamberin kastedildiği görülmektedir. "المستجن" kelimesi "استجن" tartısından ism-i fail olup "gizli olan, üzeri örtülü olan, açıkta olmayan" demektir.³⁸ Yani "Medine'deki mübarek medfeninde saklı bulunan peygamber" anlamı kastedilmiş olmalıdır. "طيبة" ise Medine'nin isimlerinden biridir.³⁹ Şair "يُنَادِي بِأَعْلَى الصَّوْتِ يَا آلَ هَاشِمٍ" ifadesiyle de neredeyse Hazreti Peygamberin en yüksek sesiyle "يا آل هاشم" diye kendi ailesi olan Haşimoğullarına seslenerek ümmetin içine düştüğü acıklı duruma karşı harekete geçme çağrısında bulunacak kadar ciddi olduğuna vurgu yapmıştır. Bu çağrının içeriği ise takip eden beyitle ortaya konulmuştur:

14. أَرَى أُمَّتِي لَا يُشْرَعُونَ إِلَى الْعِدَا رَمَاحُهُمْ وَالْدِّينَ وَاهِي الدَّعَائِمِ

Hazreti Peygambere isnad edilen çağrının içeriğini belirleyen bu beyitte "ümmet", "mızraklarla düşmana doğru atılmak" ve "dinin temel direklerinden yoksun kalması" ifadeleri anlamın belirleyici unsurları olmuştur. "Ümmetin mızraklarını düşmana yöneltmediğini" ve bundan dolayı "dinin temel direklerinden yoksun kaldığını" görüyorum", peygambere isnat edilmiştir. Buna göre "Ümmetin mızraklarını düşmana yöneltmemesi", "dinin temel dayanaklarından yoksun kalmasına" gerekçe yapılmıştır. Dinin temel direklerinin sahihsiz kalmış olması, dini sorumlulukların önemsenmemiş olması dolayısıyla dini hamiyetin zayıflaması sonucunda cihat ruhunun toplumdan çekilmiş olmasına karşılık gelmektedir. "والدين واهي الدعائم" ifadesinde "الدين" mevcut şartlarda "din", "البناء الضعيف" "sağlam olmayan bina"ya benzetilmiş, sonra müşebbeh bih düşürülmüş ve onun bir özelliği olan "واهي الدعائم" "taşyıcı direkleri boşalmış" ifadesi mekni istiare yoluyla gösterge yapılmıştır.

15. وَيَجْتَنِبُونَ النَّارَ خَوْفًا مِنَ الرَّدَى وَلَا يَحْسُبُونَ الْعَارَ ضَرْبَةً لَّازِمٍ

Şairin yaklaşımında dağınık durumda oldukları için etkin bir varlık gösteremeyen Müslümanların cesaretlerinin kırılmış olması ve korku altında

³⁸ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 1:100.

³⁹ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 2:85.

baskılanmış olmalarının Haçlılara karşı durmamanın bir başka gerekçesi olarak tahlil edilmiştir. Şair bu durumu "وَيَجْتَنِبُونَ النَّارَ خَوْفًا مِنَ الرَّدَى" “kül den korktukları için ateşten sakınıyorlar” yani Müslümanlar ölümden korktukları için savaştan kaçınıyorlar şeklinde kinaye yoluyla ifade etmiştir. Tablo olarak düşünülürse temsili istiare olur. “Ölüm korkusu nedeniyle savaştan kaçınma” mevcut durum tespittir. Klasik toplumsal kültürel normlara göre ölüm korkusuyla savaştan kaçınmak utanç sebebidir. Ölüm korkusu gerekçe yapılmıştır. Savaştan kaçmak sebeptir. Utanç ise sonuçtur. Utancın izi silinmeyen bir darbe olduğu vurgusu ise geleneksel kültürel değerlerle aynı zamanda İslam’ın izzetini anlayışıyla tezatlandırılmıştır. Şair, İslam değerleri uğruna ölümün onurlu, ölüm korkusuyla savaştan kaçınmanın ise zillet olduğuna vurgu yapmaktadır. "ضربة لازمة" takdirindedir. Bu beyit ise “savaştan korkup kaçınmanın insanın alnına yapışan bir utanç olduğunu” hesaba katmayıp görmezden geliyorlar demektir.

16. أَتَرْضَى صَنَادِيدُ الْأَعْرَابِ بِالْأَذَى وَبُغْضِي عَلَى ذُلِّ كَمَاةِ الْأَعَاجِمِ

Beyitte geçen "صناديد" kelimesi "صُنْدِيدٌ" kelimesinin çoğuludur. “İleri gelenler, liderler, kahramanlar, yiğitler” demektir.⁴⁰ "الأعراب" “Arap toplumları” topluluk ismidir, "الاعراب" “Araplar” kelimesinin çoğuludur. Beyit “Arapların ileri gelenleriyle kahramanlarının zulmü kabul etmesinin mümkün olmadığı”nı ifade ederken inkârî istifhâm yoluyla geleneksel kültüre atıf yapmıştır. İslam memleketinde Arap olmayan toplum liderlerinin ve kahramanların zillate göz yummasının mümkün olmadığı hususu da aynı üslupla ortaya konmuştur. Buna göre beyitte iki olumlu tespit karşılaştırmasıyla anlam tamamlanmıştır. "كماة" kelimesi "الكمي" yani “kahraman, yiğit, ileri gelen” kelimesinin çoğuludur.⁴¹ "الاعاجم" “acem olanlar, Arap olmayanlar” kelimesi de "اعجمي" “acem, Arap olmayan” kelimesinin çoğuludur. "كماة الأعاجم" “Arap olmayan toplumların kahramanları” anlamındadır. Bu beyit ile şairin baştan beri Haçlı vahşeti karşısında kendi rahatını ve refahını düşünerek pasif kalmakla itham ettiği Müslüman kesim, "صناديد العرب" yani elinde güç bulunan Müslüman Arap liderler ile "كماة الأعاجم" yani yana Arap olmayan Müslüman liderler olarak bir kademe daha daraltılmış bulunmaktadır. Sonraki beyitlere doğrudan onlara hitap edilmektedir:

17. فَلْيَنْتَهُمْ إِذْ لَمْ يَدُودُوا حِمِيَّةً عَنِ الدِّينِ ضَنْوًا غَيْرَةً بِالْمَحَارِمِ

Şair bu beyitte Arap olan ve olmayan güç sahibi Müslüman liderlere hitap ederek iki yönlü bir hamiyet hatırlatması yapmaktadır. Birincisi din hamiyeti, ikincisi geleneksel anlamda namus kutsiyetidir. Din hamiyeti ile namus hamiyeti birbirinin karşıtı değildir. “Din hamiyeti ile hareket etmediklerine göre” hiç olmazsa “namus kıskançlığıyla hırslansalardı” şeklinde her birini düşmanla savaşmak için ayrı ayrı gerekçe yapmıştır. Ancak bu içerik “temenni” ifade eden

⁴⁰ ez-Zebidî, *Tâcu 'l-arûs*, 8:299.

⁴¹ ez-Zebidî, *Tâcu 'l-arûs*, 39:418.

"ليت" ile isteğe dönüştürüldüğünden şairin bu konuda bir beklenti içinde olmadığı, herhangi bir umut taşımadığı anlaşılmaktadır.

18. وَإِنْ زَهْدُوا فِي الْأَجْرِ إِذْ حَمِسَ الْوَعَى فَهَلَّا أَتَوْهُ رَغْبَةً فِي الْغَنَائِمِ

Önceki beyitte Arap olan ve olmayan güç sahibi Müslüman liderlere hitapla yapılan öneriler bu beyitte savaş hali için “sevap” ve “ganimet” denklemi üzerinden yürütülmüştür. “الوعى” “savaş” demektir, “حمس الوعى” “savaş kızıştı, şiddetlendi” demektir.⁴² Düşmanla savaş açısından “sevap” ve “ganimet”in de birbirinin alternatifi olmadığı açıktır. “Sevap kazanma hedefi”nin olmaması halinde bile hiç olmazsa “ganimet elde etme hedefi”ni bir teşvik unsuru olarak kayda almıştır. Önceki beyitte “dini hamiyet yoksunluğu” bu beyitte “sevap kazanma hedefinin olmaması” yukarıda “dinin temel direklerinden yoksun kalması”nın alt boyutlarını oluşturmaktadır. Önceki beyitte “ليت” ile yapılan temenniye karşılık bu beyitte mazi fiil ile yapıya giren “هلا” “yapsalardı ya!” şeklinde “yapılması gereken bir eylemin yapılmamasından dolayı” kınama ve yadırgama ifade etmektedir.

Şair toplumsal sinmişlik halini kaside boyunca ironik bir üslup ile ortaya koymaya devam etmiştir.

19. لَيْنٌ أَدْعَتْ تِلْكَ الْخَيَاشِيمُ لِلْبَرَى فَلَا عَطَسُوا إِلَّا بِأَجْدَعٍ رَاغِمِ

Bu beyitte şair düşman korkusuyla insanların hapsirirken bile çıkacak sesleri engelleyip bastırmaya çalıştığını belirtmiştir. Şair aslında toplumda Haçlıya karşı söylem ve eylem geliştiren duruşların bireysel kaldığını, bunun da kamusal ve toplumsal baskılanma dolayısıyla İslâm toplumu içinde bir risk unsuru olarak değerlendirilmekte olduğuna işaret ediyor. Bundan dolayı sessizlik ve hareketsizlik halinin bir kurtuluş çaresi olarak kamuoyunda yer tuttuğuna değinmektedir. Aslında hiç kimse düşmanın dikkatinin kendisinin de bulunduğu alana çevrilmesini istememektedir. Hapşırma sesinin sahibinin yerini açığa çıkaracağı gerekçesiyle hapşırmayı bastırma yoluna gidilmesini tam bir korkaklık hali olarak tasvir etmiştir. Bu beyitte bir yandan da Bağdat’ta konuyu halife ve sultan sarayında ve Cuma camisinde ajite ederek kamuoyu oluşturmaya çalışan Ebû Sa’d el-Herevî ve arkadaşlarının bu eylem dolayısıyla kendilerine yönelen halife tepkisinin⁴³ halk nezdinde oluşturduğu tedirginlik ve korku haline tariz yapmaktadır. Buna göre harekete geçmesi gerekenler gereğini yapmadığı gibi konunun halk nezdinde konuşulmasını bile baskılayarak bir korku iklimi

⁴² ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 40:218.

⁴³ Bu heyetin anlatım faaliyeti dolayısıyla Cuma namazı kılınmamış ve toplumsal hareketlilik oluşmuştur. Kudüs’ün düşüşünden (504/1110) on bir yıl sonra gerçekleşen bu heyet aktivitesine karşı Halife el-Mustazhir-billâh öfkelenmiş, katılımcılarının şiddetle cezalandırılmasını istemiştir. Ancak Muhammed Tapar’ın araya girmesiyle halife teskin edilmiştir. Bkz. Abdülkerim Özeydin, “el-Mustazhir-Billâh,” *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 127-128; İbnu'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, tah. Suheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru Hassân, 1983), 276-277; buradan naklen Francesco Gabrieli, *el-Muerrihûne'l-Arab li'l-hurûbi's-salibiyye*, çev. Nebîl Ridâ el-Mehâyîni (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûmi Nâşirûn, 2015), 78-79.

oluşturmuşlardır. Şair bu tablolarla kamu ve toplum vicdanını tahrik etmeyi hedeflemiştir.

20. دَعَوْنَاكُمْ وَالْحَرْبُ تَرْتُو مُلِحَةً إِلَيْنَا بِالْحَاطِ النَّسُورِ الْقَشَاعِمِ

Buraya kadar İslâm memleketinde Kudüs'ün düşmesine ve Haçlıların buradaki vahşetleri karşısındaki tepkisizliğine odaklanan el-Ebîverdi bu beyitte Arap olan ve olmayan güç sahibi Müslüman liderlere "دعوناكم" "sizi davet ettik/ediyoruz" açık bir çağrı yapmaktadır. Bu çağrının nisbet edildiği çokluk kipi Müslüman halkı kastetmeye matuf olabilir. Bu, savaş meydanına çıkış çağrısıdır. Çünkü savaş "gözünü dikmiş ısrarla bizi bekliyor" ifadesiyle kaside boyunca ilk defa muhataplarına hamasetle seslenerek onların kahramanlık duygularını tahrik etmiştir. Savaş, meydana çıkacak bu kahramanlara meydanı dolduran kartal bakışlı yiğitler olarak nazar etmektedir. "الحرب" kelimesinde yapılan mekni istiare ile "savaş meydanına çıkacak yiğitler"i hasretle bekleyenin, savaşın kendisi olduğu vurgulanmıştır.

21. ثُرِاقِبُ فِينَا غَارَةً عَرَبِيَّةً تُطِيلُ عَلَيْهَا الرُّومُ عَضَّ الْأَبَاهِمِ

Şairin önceki beyitte başlattığı hamaset bu beyitle devam etmiştir. Bizzat savaşın kendisinin "Haçlıların dünyasını karartacak" eşi benzeri olmayan "bir Arap saldırısı" beklentisi söylemiyle bir nevi savaş meydanı kahraman görsün diyerek muhataplarının şecaat, cesaret ve hamaset duygularını tahrik etmeye devam etmiştir. "عض الأباهم" "pişman olmak" anlamında bir kinayedir. Bu ve önceki beyit fahr içermektedir.

el-Ebîverdi, son beyitte muhataplarına son hitabını yapmıştır:

22. فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَغْضَبُوا بَعْدَ هَذِهِ رَمَيْنَا إِلَى أَعْدَائِنَا بِالْجَرَائِمِ

Şair "artık bundan sonra da öfkelenmezseniz" anlamında "فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَغْضَبُوا بَعْدَ هَذِهِ" şeklindeki tahrik edici söylemini son çare olarak kullanmıştır. Devamında "kalan son mahremimizi düşmana teslim etmek durumunda kalmışız demektir" şeklinde kamu vicdanını daha da tahrik ederek kasideyi kapatmıştır. Bu son beyit izzetin, "mürûet" in ve öfkenin ölümünü anlatmaktadır. Bu itibarla kasidenin temasını "risâ" olarak belirleyen beyit olmuştur. Buna göre kaside baştan sona klasik kaside planına göre tasarlanmıştır. Şair yapılan bütün tasvirlerin izzeti, şecaati ve öfkeyi harekete geçmesi için olası bütün gerekli tasvirleri yaptığını, konuyu bütün açılardan ele aldığını, bundan dolayı harekete geçmemek bir gerekçe kalmadığını söylemiş olmaktadır. Buna rağmen eğer hâlâ zulüm ve vahşet karşısında bir öfkelenme ve bir hareketlenme olmazsa bu takdirde öfke ve izzet ölmüş demektir. Buna göre kaside aslında Müslümanların ölü toprağı serpilmiş izzet ve hiddet hislerinin ölümüne ağıt halini alır. Beyit şart cevap yapısıyla kurulmuştur. "رَمَيْنَا إِلَى أَعْدَائِنَا بِالْجَرَائِمِ" şart, "فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَغْضَبُوا بَعْدَ هَذِهِ" cevap cümlesi olur. "الجرائم" kelimesi "الجريمة" nin çoğuludur, "günah", "suç", "kabahat" ve "kusur" anlamındadır. Beyitte "i'tibâru mâ-yekûn" alakasıyla mürsel mecaz olarak kişinin ismet-i harîmi yani ırz, namus, ev ve yurt gibi mukaddes sayılan

değerler kastedilmiştir. Nitekim kasidenin diğer varyantında bu kelime "بالحرائم" olarak yer almıştır.

4. Kudüs Mersiyesinin Türkçesi

1. Sel olup aktı durdu gözyaşları, kandan kızıl deryalar doluştu
Sel gibi aktı kan ve gözyaşı, yürekte acıyacak mecal kalmadı
2. Savaş ateşi harlandı artık, kılıçlar çakıyor şimşek şimşek
Yiğit olanlara silah olamaz savaşta akıtılan gözyaşı
3. Bu yaklaşan felakettir, yeter ey Müslüman gafil olma
Başlar nallar altında çiğnenir böylesi savaşlarda
4. Gölgede güvende nimet içinde dinlencede olmak da ne ola
Bakımlı bahçelerde görkemli köşelerde sefa sürmek de ne ola
5. Keyif uykusu nasıl mümkün olur bu şartlarda
Kasırğa kopmuş etrafta herkes ayakta, telaşa
6. Kardeşleriniz var, Şam'da yaşlı atların sırtında savaşmakta
Şehit düşmüştür niceleri, bedenleri yaşlı kartalların karnında
7. Haçlılar çiğnedi her kimi ele geçirdiyse türlü vahşet içinde
Bizimkiler ise teslim olmuşlar gibi kuyruğunu sürüklemekte
8. Nice kanlar akıtıldı haksız yere nice nice kadınlar
Elleriyle örtünüp kendini saklamakta utanç içinde
9. Haçlının kılıcı kırmızıdır hep kan damlamakta
Mızraklarının ucu kanlıdır hep kırmızı damlamakta
10. Kılıçlar iner boyunlara, mızraklar deler bedenleri
Bebekler ihtiyarlayıverir bu dehşet karşısında bir anda
11. Savaş kopmuştur artık, kaçan kim varsa can korkusuyla
Bu savaştan, sonra pişman olacak hüsrân içinde kalarak
12. Haçlı elinde bilenmiş kılıçlar çıkmış kınından
Vazgeçmez boyun vurmak baş kesmek sevdasından
13. Artık peygamber kalkacak mezarından ve seslenecek
Ey Haşimoğulları nerdesiniz yetişin diye en yüksek sesiyle
14. Ümmetim düşmana mızrak doğrultmaz olmuş

Dinin temel dayanakları direksiz kalmış

15.Ölüm korkusuyla savaştan kaçır olmuşlar
Korkaklık ömür boyu utançtır unutmuşlar

16.Arap kahramanları zilleti kabul eder mi hiç?
Acem yiğitleri haksızlığa gözünü kapar mı hiç?

17.Madem din hamiyeti onlara heyecan vermez
Namus hassasiyeti onlara hareket verse bari

18.Madem sevap onları cezbetmez olmuş cihada
Dünyalık için hareket etseler bari kızışan savaşta

19.Hapşırarak zorunda kalsalar artık
Saklanır olmuşlar aksırırken yazık

20.Size çağrımızdır savaş sizi bekler meydanda
Aslanlar gibi kükreyip çıkmanızı bekler meydana

21.Bir Arap saldırısı bekler bizden bu meydanda
Haçlıları geldiğine pişman edecek bu topraklara

22.Yine de öfke kaplamazsa benliğinizi hiçbir şekilde
Boynumuzu kendimiz uzatmışız demektir düşmana

5.Literatürde Kudüs Mersiyesi

Yaşadığı dönemden itibaren üretilen biyografi, tabakat, edebiyat ve kültür tarihi kaynaklarında el-Ebîverdi'ye (ö.507/1113) yer ayrıldığı, ona atf yapıldığı, bütün faaliyetleri içinde Kudüs kasidesine işaret edildiği görülmektedir. Bu silsilenin asırlarca uzanıp günümüze kadar devam ettiğine işaret edilmelidir.

el-Ebîverdi'nin biyografisi veya Kudüs münasebetiyle bu kasideye atf yapan klasik kaynakların sayısı az değildir. İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) *Fedâilu'l-Kuds*'te Ebû Sa'd el-Herevî'nin faaliyetini anlatarak el-Ebîverdi'nin kasidesine on beyit olarak yer vermiştir.⁴⁴

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), *el-Muntazam*'da 492 yılı olayları arasında "Beytu'l-makdis"in Haçlılar tarafından ele geçirilmesini ve müteakip olayları bir paragraf

⁴⁴ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn İbnu'l-Cevzî, *Fedâilu'l-Kuds*, tah. Cebrâîl Suleymân Cebûr (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1980), 126-127.

hacmiyle anlatarak Ebû Sa'd el-Herevî'nin girişimine atıf yapmış ve el-Ebîverdi'nin kasidesine temas ederek ilk üç ve son altı beytini tespit etmiştir.⁴⁵

İbn Kesîr (ö.774/1373), *el-Bidâye*'de 507 yılı ölümleri arasında el-Ebîverdi'nin hayatına geniş yer ayırırken⁴⁶ 492 yılı olayları kapsamında Beytu'l-makdis'in Haçlıların eline geçmesini detaylı bir şekilde anlatmış ve bu kapsamda el-Ebîverdi'nin kasidesinden on beş beyit aktarmıştır.⁴⁷

İbn Tagriberdî (ö.874/1470), *en-Nucûmu'z-zâhire*'de 507 yılı olayları arasında ölümü dolayısıyla el-Ebîverdi'nin biyografisi için bölüm açmıştır.⁴⁸ 487 yılı olayları kapsamında ise "Beytu'l-makdis'in Haçlıların eline geçmesini detaylı bir şekilde ele alarak el-Herevî'nin girişimini anlatmış ve bu kasideden yedi beyitlik seçki aktarmıştır. Ancak İbn Tagriberdî kasideyi Dimaşk kadısı el-Herevî'ye nisbet etmiş, el-Ebîverdi'ye nisbetini de "ve kîle hiye li-Ebi'l-Muzafferi'l-Ebîverdi" ifadesiyle notlamıştır.⁴⁹

İbnu'l-Esîr (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*'te kasideyi bütünüyle yirmi iki beyit halinde nakletmiştir.⁵⁰ Ebu'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer*'de sekiz beyit halinde nakletmiştir.⁵¹ İbnu'l-Verdî (ö.749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*'de Kudûs'un düşüşünü anlatırken kasidenin beş beytini tespit etmiştir.⁵²

el-Ebîverdi'nin biyografisine bir şekilde yer açmakla beraber kasideye işaret etmeyen klasik kaynaklar da vardır. *el-Ensâb*'da el-Ebîverdi'ye biyografi açan es-Sem'ânî (ö.562/1166) kasideye yer ayırmamıştır.⁵³ Yâkût el-Hâmevî (ö.626/1229), "Ebîverd" maddesi tarifinde şehir hakkında kısa konum bilgilerini tespit ettikten sonra el-Ebîverdi'ye yer vererek ilmi yetkinliğine ve şairliğine vurgu yapmakla beraber kasideye atıf yapmamıştır.⁵⁴ Yâkût'un "Kûfen" maddesinde de bu küçük beldeyi yine el-Ebîverdi üzerinden tarif etmiş, şairlik ve edipliğinin yanı sıra en-Necdiyyât ve el-İrâkıyyât'ına işaret olmakla beraber⁵⁵ iki yerde de Kudûs kasidesine değinmediği görülmektedir. İbnu'l-Esîr (ö.630/1233), *el-Lubâb*'da kısaca yer açtığı el-Ebîverdi'nin kasidesine değinmemiştir.⁵⁶ İbnu'l-Kıftî (ö.646/1248), *İnbâhu'r-ruvât*'ta el-Ebîverdi'yi ilmi kabiliyeti ve donanımı, geniş kültürü ve bilge kişiliği açısından çok müstesna vasıflarla nitelemiş, şairlerine atıflar yapmış olmakla beraber Kudûs Mersiyesine dair bir bilgi vermemiştir.⁵⁷ İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân*'da "şair" vasfıyla geniş bir yer ayırdığı biyografisinde soy kütüğünü

⁴⁵ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17:47-48.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12:218-219.

⁴⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12:191-193.

⁴⁸ İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 5:206-207.

⁴⁹ İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 5:148-151.

⁵⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8:426-427, 599.

⁵¹ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer*, 2:211.

⁵² İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 2:11.

⁵³ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11:170-171; 12:332-333.

⁵⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1:86.

⁵⁵ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4:490.

⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Lubâb fi't-tehzîbi'l-ensâb*, 3:230.

⁵⁷ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3:49-52.

Abdumenâfa kadar uzunca sayarak şairlik, ediplik, neseb bilginliğine vurgu yapmıştır. Şiirlerinden genişçe alıntılar yapıldığı biyografide şairin sahip olduğu meziyetler kaynaklarına atıfta bulunarak tespit edilmiş, buna karşın Kudüs kasidesine değinilmemiştir.⁵⁸ ez-Zehbî (ö.748/1348), *el-İber*'de el-Ebîverdi hakkında bir notlama yaptığı görülmektedir.⁵⁹ ez-Zehbî (ö.748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*'da ise çağının şairi, Arapların övüncü, çağının taşıyıcısı gibi ayrıcalıklı unvanlarla el-Ebîverdi'ye geniş yer ayırmıştır.⁶⁰ el-Ebîverdi için genişçe bir biyografi kuran yazarlardan es-Safedî (ö.764/1363) de onun Kudüs kasidesine atıfta bulunmamıştır.⁶¹ İbn Fazlullâh el-Ömerî (ö.749/1349), onun şiirlerine geniş yer ayırmakla beraber Kudüs kasidesine atıf yapmamıştır.⁶² es-Subkî (ö.771/1370), *Tabakât*'ında geniş yer yerip şiirinden alıntılar yapmış ancak kasidesine değinmemiştir.⁶³ es-Suyûtî (ö.911/1505), *Bugyetu'l-vu'ât*'ta el-Ebîverdi'ye yer verip şiirinden alıntılar yapmakla beraber Kudüs kasidesine atıf yapmamıştır.⁶⁴ İbnu'l-İmâd (ö.1089/1679), *Şezerâtü'z-zehb*'de 507 yılı olayları arasında el-Ebîverdi'nin vefatı münasebetiyle biyografisine geniş yer ayıran yazarlardandır. Şiirlerinden yapılan alıntılara rağmen burada da Kudüs kasidesinin bahsi geçmemektedir.⁶⁵ en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*'de kasideyi yirmi iki beyit halinde aktarmıştır.⁶⁶ *Mecâni'l-edeb*'de ise kasidenin yedi beyti nakledilmiştir.⁶⁷

Günümüzde ise Memdûh Hakkî'nin el-Ebîverdi hakkında *el-Ebîverdi: Mumessilu'l-karni'l-hâmîs fî berlemâni'l-fikri'l-Arabî* (Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Dimaşk) adıyla bir eser yayımladığı görülmektedir. Ömer el-Es'ad, *el-Mutenebbî es-sagîr* adıyla Nûrî Şâkir el-Alûsî de *el-Ebîverdi: Hayâtuhu, dirâsetun fî şî'rihi'l-kavmî* adıyla bir monografi yayınlamıştır. Meşâir Semîr Abdulazîz, Ürdün'de Yermuk Üniversitesinde,⁶⁸ Mâcid Hâlid el-Ferec, Suriye'de Baas Üniversitesinde⁶⁹ el-Ebîverdi'nin şiiri üzerine birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Kudüs Mersiyesi, Osman Düzgün ve Özlem Züleyha Kuran tarafından ilmi bir kongrede bir bildiri olarak incelenerek sunulmuştur.⁷⁰ Francesco Gabrieli, İbnu'l-Esîr'in anlatımını naklederek kasidenin on altı beytini

⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4:444-449.

⁵⁹ ez-Zehbî, *el-İber fî haberi men gaber*, 2:391.

⁶⁰ ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14:245-250.

⁶¹ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2:66-67.

⁶² el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, 15:638-665.

⁶³ es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 6:81-84.

⁶⁴ es-Suyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 1:40-41.

⁶⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehb*, 6:30-33.

⁶⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Hutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 5:225-227.

⁶⁷ Rızkullah b. Yûsuf b. Abdulmesîh Şeyho, *Mecâni'l-edeb fî hadâiki'l-Arab* (Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1913), 6:314.

⁶⁸ Meşâil Semîr Abdulazîz el-Anzî, "et-Teşkilü'l-mevdûi ve'l-fennî fî şî'ri'l-Ebîverdi," (Yüksek Lisâns Tezi, Câmîatu'l-Yermûk, 2012).

⁶⁹ Mâcid Hâlid el-Ferec, "Şî'ru'l-Ebîverdi: Dirâse nakdiyye tahliliyye," (Yüksek Lisâns Tezi, Câmîatu'l-Ba's, 2011).

⁷⁰ Osman Düzgün ve Özlem Züleyha Kuran, "Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdi ve Beytu'l- Makdis'e Mersiyesi," (Uluslararası Geçmişten Günümüze Arap Şiirinde Kudüs Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Erzurum, 27-28 Ekim 2022).

aktarmıştır.⁷¹ Kasidenin on altı beytinin İngilizce çevirisini içeren “Two views of the fall of Jarusalem (1099CE)” adlı çalışma da F.Gabrieli'ye dayanıyor olmalıdır.⁷²

SONUÇ

V./XI. yüzyıl Büyük Selçuklu sahasının kudretli ilim adamı, şairi aynı zamanda devlet görevlisi Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî, yaşadığı döneminin ilmi, edebi ve kültürel çerçevesini temsil kabiliyetine sahip bir kişiliktir. İlmi faaliyetlerinin yanı sıra daha çok şairliğiyle öne çıkan el-Ebîverdî, Kudûs'ün düşüşü sonrasında şehirdeki ve bölgedeki Müslümanların uğradığı vahşet ve felaketler karşısında Kudûs Mersiyesi olarak bilinen bir kaside nazmetmiştir. Kaside birlik sağlayamayan, dağınıklık ve ayrılık içinde birbirleriyle mücadele ve çatışmaya devam eden İslam memleketindeki güç ve kuvvet odaklarının Haçlılara karşı varlık gösterememesi dolayısıyla ümmetin, Müslümanların içine düştüğü aciziyet ve zillete tepki ortaya koymakta ve Haçlılara karşı birlik içinde harekete geçme çağrısı içermektedir.

Klasik kaside dahili planına göre nazmedilen kaside yirmi iki beyitten oluşmaktadır. Kudûs'ün yakılıp yıkılmış hali aynı zamanda Müslümanların uğramış olduğu vahşet ile bunun sebep olduğu hüznün, endişe ve gözyaşı koşullarının tasviriyle kasideye giriş yapılmıştır. Bu anlatım bütünüyle klasik kasidede yıkılmış, harabe olmuş yerleşim yerleri ve yapılar üzere giriş yapılması anlayışıyla uyumludur. Kasidenin gövdesi tamamen tasvirdir. Bu tasvirde Kudûs Müslümanlarının uğradığı vahşet, Haçlıların icra ettiği insanlık dışı eylemler ve İslam memleketindeki Müslümanların bu durum karşısındaki hali betimlenmiştir. Kasidenin son beyti tema belirleyici olarak değerlendirilebilir. Bu beyitte Müslümanlar nezdinde cihat ruhunu canlı tutan dini hamasetin, düşmana karşı koyma hamiyetinin ve Müslümanların düşman karşısındaki kardeşlik ruhunun ölmüş olması ortaya konulmuş ve bunun sebep olduğu derin üzüntü ifade edilmiştir.

el-Ebîverdî'nin anlamları doğrudan karşılayan kelimeler ve ifadeler kullanarak sade bir üslupla maksadını gerçekçi ve açık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. el-Ebîverdî kasidede reel durum ile uyumlu gerçekçi bir anlatım yapmıştır. Anlatımda abartıya gitme ciheti yoktur. Aynı şekilde gerçekleri ifadeden kaçınma da bulunmuyor. Hitap bütün Müslümanlara yöneltilmiştir.

el-Ebîverdî, kasidede Müslümanları ayağa kaldırmayı ve ümmet bilincini canlandırmayı hedeflemiştir. Ona göre İslam memleketindeki güç merkezlerinin yekvücut hareket yerine dağınıklıkları ve içine düştükleri çekişme Müslüman toplum mensuplarını korumasız birer av haline getirmiştir. Haçlılar ise korumasız kalmış bölgeleri amansız bir şekilde birer birer çiğnemektedir. el-Ebîverdî işleyen

⁷¹ Francesco Gabrieli, *el-Muerrihûne'l-Arab li'l-hurûbi's-salibiyye*, çev. Nebil Ridâ el-Mehâyîni (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûmi Nâşirûn, 2015), 61-63.

⁷² “Two views of the fall of Jarusalem (1099CE),” *Becoming the World*, s. 218-222.

Haçlı çarkı dişlilerinin çiğnediği her lokmanın aslında İslam dünyasının bedeninden koparılmış bir parça olduğuna vurgu yapmış, konuyu İslam dünyasının varlık meselesi zemininde değerlendirmiş ve birlik konusunun aciliyetine vurgu yapmıştır. Şair, Müslümanların Haçlılara karşı koymaktan kaçınmalarının gerekçelerini bencillik, acizlik ve korku ile ilişkilendirerek yadırgamaktadır.

el-Ebîverdî, birlik ruhuyla ortaya konulması gereken hareketi dini bir sorumluluk olarak cihat ruhu, toplum onurunu koruma ve savaştan sağlanacak kazanımlar olarak belirlemiştir. Birlik ve Haçlıya karşı etkin duruş dini sorumluluk zemininde temellendirilmiş, diğer seçenekler de birer mücadele gerekçesi olarak sunulmuştur. Toplum onurunu koruma ve kazanç ironik birer gerekçelendirmedir. Şair bu şekilde ilgili olanların hamiyet ve haysiyet damarlarına dokunmayı hedeflemiştir. Hazreti Peygamber'e yapılan atıf da bu amaca yöneliktir. Bu atıflar şairin duruma dair içinde bulunduğu umutsuzluk halinin bir yansımasıdır.

Bu noktada el-Ebîverdî, çağrısını dini sorumluluk hassasiyetine bağlamıştır. Düşmana karşı koymaktan kaçınma, korkma, uzak durma gibi tutumların aslında dini sorumluluklardan uzaklaşmış olmakla gerekçelendirirken bir taraftan da dini hassasiyetlere atıfta bulunmakla çökmüş olan moral ve motivasyonun canlandırılmasını da hedeflemektedir. el-Ebîverdî aynı zamanda tarihsel toplumsal hamiyet duygusunu tahrik ederek cihat çağrısını dini sorumluluk doğrultusunda güncellemiştir.

Kudüs Mersiyesi nazmedildiği günden itibaren büyük bir ilgi görmüş, geniş bir yayılım göstermiştir. Kasidenin şairin yaşadığı dönemde güçlü bir etki göstermesi, el-Ebîverdî'nin şairlik kudreti, ilmi müktesebatı ve devlet nezdindeki konumu ile ilişkilendirilebilir. Tarih kroniklerinin ve kültür tarihi kaynaklarının Kudüs'ün düşüşünü anlatımları sırasında bu mersiyeyle özellikle temas ettikleri, kasideyi kısmen veya tamamen aktarma cihetine gittikleri ve bu anlamda tarihçilerin bu kasideyi tarihi bir belge olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Kaside şehrin maddi ve manevi varlığına dair somut bir husus içermemektedir. Şehir yapısı, şehrin soyut ve somut kültürel varlığı, dini kültürel sosyolojik yapısı ve değerlerine ve bunlar üzerinde meydana gelen tahribata yönelik bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu açıdan anlatımın tamamen dini ve askeri nitelikli olduğu ümmet bilinciyle oluşan tablonun esas alındığı görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/Reference

- Abbâs, Hâzım Raûf. “Devru'l-ulemâi'd-dîni'l-İslâmî fi'l-hayâtî's-siyâsiyye fi'l-İrâk hilâle'l-asri's-Selcûkî (447-590/1055-1193).” *Mecelletu'l-Muerrihi'l-Misri*, no. 55 (2019): 206-223.
- Azzâm, Abdulvahhâb. “Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî, şâiru'l-Arab fi'l-karnî'l-hâmîs.” *Mecelletu'r-risâle*, no. 418 (1941): 859-861.
- Düzgün, Osman ve Özlem Züleyha Kuran, “Ebu'l-Muzaffer el-Ebîverdî ve Beytu'l-Makdis'e Mersiyesi.” Uluslararası Geçmişten Günümüze Arap Şiirinde Kudûs Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Erzurum, 27-28 Ekim 2022.
- Ebu'l-Fida, el-Meliku'l-mueyyed İmâmuddîn İsmâîl. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 cilt. Y.y.: el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Misriyye, t.y.
- el-Âlûsî, Nûrî Şâkir. *el-Ebîverdî: Hayâtuhu, dirâsetun fî şî'rihi'l-kavmî*. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1400.
- el-Anzî, Meşâil Semîr Abdulazîz. “et-Teşkîlu'l-mevdûî ve'l-fennî fî şî'ri'l-Ebîverdî.” Yüksek Lisâns Tezi, Câmîatu'l-Yermûk, 2012.
- el-Ebîverdî, Ebu'l-Muzaffer. *Dîvân*. Tahkik: Abdalbâsit el-Ânisî. Lübnan: el-Matbaatu'l-Osmâniyye, 1317.
- el-Es'ad, Ömer. *el-Mutenebbî es-sagîr*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, t.y.
- el-Ferec, Mâcid Hâlid. “Şî'ru'l-Ebîverdî: Dirâse nakdiyye tahlîliyye.” Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu'l-Ba's, 2011.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 cilt. 2. baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mucemu'l-udebâ*. 7 cilt. Tahkik: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Heyb, Ahmed Fevzî. “eş-Şî'r ve tahrîru'l-Kuds mine'l-Firence.” *Âfâku'l-Ma'rife*, no. 544 (2009): 57-73.
- el-Himyerî, Ebû Abdillâh M. b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. Tahkik: İhsân Abbâs. Beyrut: Muessesetu Nâsir li's-Sekâfe, 1980.
- el-Ömerî, Şihâbuddîn Ahmed İbn Fazlullâh. *Mesâliku'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*. 27 cilt. Ebû Daby: el-Mecmau's-sekafî, 1423.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*. 33 cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- es-Safedî. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. 29 cilt. Tahkik: Ahmed el-Arnâût ve Turîkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerrîm. *el-Ensâb*. 13 cilt. Tahkik: Abdurrahmân b. Yahyâ. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962.

- es-Subkî. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kubrâ*. 10 cilt. 2. baskı. Tahkik: Mahmûd M. et-Tanâhî, Abdulfettâh M. el-Hulv. Y.y.: Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413.
- es-Suyûtî. *Bugyetu'l-vu'ât*. 2 cilt. Tahkik: M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Lübnan/Saydâ: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtadâ M. b. M. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Y.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y.
- ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Ebû Abdullah b. M. b. Ahmed b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 52 cilt. Tahkik: Ömer Abdusselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993.
- ez-Zehbî, Şemseddîn Ebû Abdullah b. M. b. Ahmed b. Kaymaz. *el-İber fî haberi men gaber*. 4 cilt. Tahkik: Ebû Hâcer M. es-Saîd b. Besyûnî Zaglûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- ez-Zehbî, Şemseddîn Ebû Abdullah b. M. b. Ahmed b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 cilt. Y.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Gabrieli, Francesco. *el-Muerrihûne'l-Arab li'l-hurûbi's-salîbiyye*. Çeviren Nebîl Ridâ el-Mehâyinî. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûmi nâşirûn, 2015.
- Göçemen, Yakup. “Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no.1 (2020): 277-320.
- Hakkî, Memdûh. *el-Ebîverdî Mumessilu'l-karni'l-hâmis fî berlemâni'l-fikri'l-Arabî*. Dimaşk: Dâru'l-Yakzati'l-Arabiyye, t.y.
- Hassanein, Melike. “Abbasi ve Endülüs Dönemi Şehir Mersiyeleri Karşılaştırmaları.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân*. 7 cilt. Tahkik: İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdır, t.y.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. Tahkik: Alî Şîrî. Y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Tagriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 cilt. Mısır: Dâru'l-kutub, t.y.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn. *Fedâilu'l-Kuds*. Tahkik: Cebrâîl Suleymân Cebûr. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- İbnu'l-Cevzî, Sibte. *Mir'âtu'z-zamân*. 23 cilt. Tahkik: Muhammed Berekât ve diğerleri. Beyrut: Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiyye, 2013.
- İbnu'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târihi'l-umem ve'l-mulûk*. 19 cilt. Tahkik: M. Abdulkâdir Atâ ve Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

-  bnu'l-Es r, Ebu'l-Hasen Al  İzzedd n. *el-K mil f 't-t r h*. 10 cilt. Tahkik:  mer Abdussel m Tedmur . Beyrut: D ru'l-Kit bi'l-Arab , 1997.
-  bnu'l-Es r, Ebu'l-Hasen Al  İzzedd n. *el-Lub b f  tehz bi'l-ens b*. 3 cilt. Beyrut: D ru S dir, t.y.
-  bnu'l- m d, Ebu'l-Fel h Abdulhayy b. Ahmed. * zezer tu'z-zeheb*. 11 cilt. Tahkik: Abdulk dir el-Arn  t. D ma k-Beyrut: D ru  bn Kes r, 1986.
-  bnu'l-Kal nis . *T r hu D ma k*. Tahkik: Suheyl Zekk r. D ma k: D ru Hass n, 1983.
-  bnu'l-K ft , Ebu'l-Hasen Cemaludd n b. Y suf. *el-Muhammed n mine'   uar *. Tahkik: Hasen Muammer . Y.y.: D ru'l-Yem me, 1970.
-  bnu'l-K ft , Ebu'l-Hasen Cemaludd n b. Y suf. * nb hu'r-ruv t al  enb hi'n-nuh t*. 4 cilt. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl  br h m. Kahire-Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sek fiyye, 1982.
-  bnu'l-Verd , Eb  Hafs  mer b. Muzaffer. *T r hu  bni'l-Verd *. 2 cilt. Beyrut: D ru'l-Kutubi'l- lmiyye, t.y.
-  zgi, Cevat. "Eb verd ." *D  *. 10:76-77.  stanbul: TDV, 1994.
-  zayd n, Abd lkerim. "el-Mustazhir-Bill h." *D  *. 32:127-128.  stanbul: TDV, 2006.
-   h n, Riy d Mustaf  Ahmed ve Abdulham d Cem l el-Ferr n . *Devru'l-ulemâi'l-muslimîn fî'l-mukâvemeti zidda's-Sal biyy n f  bilâdi'    m (491-691/1098-1291)*. Gazze/Filistin: y.y., 2005.
-  eyho, R zkullah b. Yûsuf b. Abdulmes h. *Mecâni'l-edeb f  hadâiki'l-Arab*. 6 cilt. Beyrut: Matbaatu'l- b i'l-Yes iyy n, 1913.
- Timurtaş, Abdulhadi. "Bir  ehir Mersiyesi  rne i: Ebu'l-Bekâ er-Rund 'nin Endülüs Mersiyesi." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8, no. 36 (2015): 217-229.
- Toprak, Faruk. "Klasik Arap  iirinde Kud s." *Hece/Aylık Edebiyat Dergisi* 26, no. 306-307-308 (2022): 605-626.
- Toprak, Faruk. *Endülüs  iirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- "Two views of the fall of Jarusalem (1099CE)." *Becoming the World*, 218-222.