

**MÜTEMİM b. NÜVEYRE**

(متمم بن نوية)

Ebû Nehşel Mütemmim b. Nüveyre  
b. Cemre b. Şeddâd el-Yerbûî et-Temîmî  
(ö. 30/650)**Mersiyeleriyle tanınan şair  
ve muhadram sahâbî.**

Adı bazı kaynaklarda Mütemmem şeklinde geçiyorsa da doğrusu Mütemmim'dir. Künyesi Ebû Temîm, Ebû İbrâhim, Ebû Edhem ve Ebû Nüheyle şeklinde de kaydedilmiştir. Temîm kabilesine bağlı Benî Hanzale'nin Benî Yerbû' koluna mensuptur. Benî Yerbû'un reisi Mâlik b. Nüveyre'nin kardeşi olup kabilesiyle birlikte İslâm'a girmiş ve Mâlik'le birlikte beraber Resûlullah tarafından kabilesinin zekâtını toplamakla görevlendirilmiştir. Tek gözlü, kısa boylu ve çirkin bir kimse olan Mütemmim kardeşi Mâlik'in şahsiyeti yanında gölgede kalmış, bir ara Benî Tağlib'e esir düşmüş ve kardeşi Mâlik'in gayretiyle kurtulmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad eden Arap kabileleri arasında Mâlik ve Mütemmim'in kabilesi de yer alıyordu. Halife Ebû Bekir bunlarla savaşmak için Hâlid b. Velîd kumandasındaki kuvvetleri görevlendirdi. Bu savaşta mürtedlerin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı esir alındı. Mâlik b. Nüveyre de esirler arasındaydı. Taberî'nin, irtidad savaşlarında kendisinden iktibaslarda bulunduğu ve mensup olduğu Temîm kabilesi lehine haberler ürettiği bilinen Seyf b. Ömer'den rivayeteye göre Hâlid b. Velîd soğuk bir gecede kumandanlarına Hicaz lehçesiyle, "Esirlerinizi soğuktan koruyun" emrini verdiği halde kuzey lehçesini kullanan Dırâr b. Ezver emri, "Esirlerinizi öldürün" şeklinde anlayarak Mâlik'i öldürmüş, Hâlid buna tepki göstermişse de sonunda, "Allah'ın takdir ettiği oldu" demiştir (Taberî, III, 278). Bir başka rivayete göre, Mâlik'in topladığı zekât mallarını peygamberin vefatından sonra sahiplerine iade etmesi ve konuşmalarında Resûlullah'a karşı saygısız ifadeler kullanması bazı sahâbîlerle birlikte Hâlid b. Velîd'i onun da mürted olduğu kanaatine sevk etmiş ve bu sebeple öldürülmüştür (DİA, XXVII, 515). Daha sonra Hâlid, bazı yakınlarının karşı çıkmasına rağmen Mâlik'in karısı Ümmü Temîm bint Minhâl ile evlenmiştir (a.g.e., XV, 290).

Kardeşinin öldürülmesine çok üzülen Mütemmim, Hâlid b. Velîd'i Halife Ebû Bekir'e şikâyet etmiş, ondan intikam alınma-

sını istemiş, fakat Ebû Bekir sadece kan bedelini ödemekle yetinmiştir. Ardından Mütemmim ve kabilesi meseleyi yeni halife Ömer'e arz etmiştir. Hz. Ömer Mütemmim'i iyi karşılamış, onun Mâlik için nazmettiği mersiyelerini dinlemiş, Mütemmim gibi şair olup da Yemâne savaşlarında şehid düşen kardeşi Zeyd b. Hattâb için böyle mersiyeler söylemeyi arzu ettiğini belirtmiş, ancak o da Hâlid'i görevden almakla yetinmiştir (geniş bilgi için bk. Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, s. 422-441). Bunun üzerine Mütemmim, kardeşi için yazdığı ağıtları okuyarak dolaşmaya ve derbeder bir hayat sürmeye başlamış, acılarını unuttur ümidiyle yeniden evlendirilmiş, fakat bu evlilikler de fayda vermemiştir. Bu sebeple, "Mütemmim'in Mâlik'e ağladığı kadar hiçbir ölüye ağlanmamıştır" sözü Araplar arasında meşhur olmuş, acı ve hüznü dile getirmede Arap şairlerinin Mütemmim'i geçemediği ifade edilmiştir.

Mâlik b. Nüveyre'nin âkıbeti, hem kendisinin hem de ona ağıtlar yakan kardeşi Mütemmim'in şöhretine vesile olmuştur. Mütemmim'in uzun kaside ve mersiyelerinden yalnız bazı kıtalar zamanımıza ulaşabilmiştir. Mufaddal ed-Dabbî'nin kaydettiğine göre elli bir dizelik "ayn" kafiyeli mersiyesi kadîm Arap edebiyatı mersiyeye türünün şaheseri kabul edilmiş (*el-Mufaḍḍaliyyât*, s. 67-68), İbn Sellâm el-Cumahî eserinin mersiyeler bölümünde Mütemmim'e ve kasidesine ilk sırada yer vermiştir (*Ṭabaḳâtü'l-fuhûlî's-şu'arâ*, II, 350). Asmaî de bu kasideyi mersiyelerin şaheseri kabul etmiş, fakat Câhiz bu kanaate katılmamıştır (İbn Abdürabbih, III, 265). Dokuz beyti başka bir şaire ait olduğu tesbit edilen kasidenin, Muşakkar Kalesi'nin Fars asıllı valisince katledilen bir kişi hakkında yazılan ve Temîm kabilesi arasında yaygın olan bir kasideye nazîre olarak nazmedildiği kaydedilir. Mütemmim'in kasidesi Mâlik'in cömertliğini ve kahramanlığını, onun hâtralarını yâdederek ağlamayı, kendi his, hüznü ve acılarını, onun kaybedilmesiyle toplumun neler kaybettiğini, mezarını takdis, katiline lânet gibi bölümlerden oluşur. A. Jones, kasidenin Arapça metniyle beraber İngilizce tercüme ve açıklamasını yapmıştır (bk. bibl.). Zamanımıza ulaşan mersiyelerinin çoğu Mâlik'le ilgili olmakla birlikte Mütemmim, Hz. Ömer'in vefatı üzerine onun için ve kardeşi Zeyd b. Hattâb için de mersiyeler nazmetmiştir. Muahhar kaynakların yalnız savaşçılığını ön plana çıkardığı Mâlik'i eski kaynaklar savaşçı ve şair vasıflarıyla nitelmiş olup onun ve Mütemmim'in bazı şiirlerini birbirine nisbet etmiş-

lerdir. Mütemmim'in mersiyeleri III. (IX.) yüzyılda Vesîme b. Mirsâl tarafından toplanmış (Yâkût, XIX, 248) ve divanı Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Sükkerî tarafından derlenmişse de (İbnü'n-Nedîm, s. 158) bunların hiçbirisi zamanımıza ulaşmamıştır. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Mâlik ile Mütemmim'in kaynaklarda yer alan şiirlerini bir kitapta toplamıştır (bk. bibl.).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât* (nşr. C. J. Lyall), Beyrut 1920, s. 67-68; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kebir* (nşr. E. Sachau), Leiden 1321, III, 275; İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaḳâtü'l-fuhûlî's-şu'arâ* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I, 173; II, 350; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, Kahire 1322, s. 70-72; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1993, III, 1446-1447; a.mlf., *Kitâbü'l-Fâzil* (nşr. Abdülaziz el-Meymenî), Kahire 1956, s. 62-63; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), III, 277-280; İbn Abdürabbih, *el-İḳdû'l-ferîd*, III, 265; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, XIV, 63-76; XV, 289-304; Hâlidîyyân, *Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed Yûsuf), Kahire 1958, II, 346; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ* (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 466-467; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 158; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Simtû'l-le'âli fi şerhi Emâli'l-Kâli* (nşr. Abdülaziz el-Meymenî), Kahire 1936, I, 87; İbn Münkiz, *Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr*, Kahire 1994, s. 293-294; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIX, 248; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 52-54, 58-59; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, V, 177; İbn Hacer, *el-İşâbe*, Kahire 1358/1939, III, 336-337, 340; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (Bulak), I, 236-238; Th. Nöldeke, *Beitrag zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864, s. 87-151; R. Blachere, *Histoire de la littérature Arabe*, Paris 1952, s. 258-259; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, s. 53-54; Sezgin, *GAS*, II, 204-205; İbtisâm Merhûn es-Saffâr, *Mâlik ve Mütemmim ibnâ Nüveyre el-Yerbûî*, Bağdad 1968, s. 3-7, 20-23, 30-52, 83-119; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, I, 301-302; A. Jones, *Early Arabic Poetry*, Oxford 1992, s. 102-125; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid*, İstanbul 1992, s. 422-441; a.mlf., "Hâlid b. Velid", *DİA*, XV, 290-291; a.mlf., "Mâlik b. Nüveyre", a.e., XXVII, 514-515.



İBRAHİM SARMİŞ

**MÜTENÂHİ**

(المتنهي)

**Âlemin sonlu olduğunu ifade eden  
felsefe ve kelâm terimi.**

Sözlükte "sona ermek, bitmek; sınırlı olmak" anlamlarındaki **tenâhî** masdarından isim olan **mütenâhî** kelimesi sonlu varlıklar için kullanılan bir terimdir. Sonsuz kavramı **gayr-i mütenâhî** (Far. nâ-mütenâhî), sonsuzluk ise **lâ tenâhî** tabirleriyle karşılanmıştır. İlkçağ Yunan felsefesinde sınır ve son kavramı için **peras**, belirsiz, sınırsız ve sonsuz olan varlık için **apeiron** terimi kullanılmıştır.

## MÜTENÂHİ

Eflâtun, apeiron -peras zıtlığını *Philebus* diyalogunda (15<sup>d</sup>-17<sup>a</sup>, 23<sup>c</sup>-26<sup>d</sup>) kendi Tanrı ve âlem görüşünü temellendirmek üzere ele almıştır. Filozofun teorisi, herhangi bir varlığın yapısı gereği akledilir olan bir düzen yahut oran içinde bulunduğu ana fikrine dayanır. Âlemin şekli ve sürati olmayan, dolayısıyla akledilemeyen muazam bir apeiron, hatta kelimenin tam anlamıyla düzensizlik ifade eden bir kaos şeklinde tasavvuru filozofun sistemiyle çelişeceğinden Eflâtun Tanrı'nın etkinliğini, "sınırlı ile sınırsız birbirine karıştırıp âleme bir düzen ve bütünlük vermek" olarak da tanımlayacaktır. Bu düzen ve bütünlük içinde fertler sonsuz, türler sonludur. Tabii ve zıt niteliklerin yol açtığı oluş süreci sonsuz, zıtların çatışmasını bir yerde sınırlayan, onları sayısal ölçülere bağlı şekilde oranlı ve düzenli hale getiren ilke sınırlılıktır. Eflâtun bu ilkeyi âhlâka da uygulamıştır. Buna göre tabiatı gereği sınırsız ölçüde aşırılığa meyleden beşerî hazlar, bir sınır ilkesine dayalı olarak belirlenmiş yasa yahut düzenle aklî bakımdan kontrol edilmelidir.

Aristo sonlu-sonsuz kavramlarını *Fizik*'te (202<sup>b</sup>-208<sup>a</sup>) incelemektedir. Filozof öncelikle, sonsuz kavramını toplama ve çarpma yoluyla "sonsuz eklenebilirlik" veya bölme yoluyla "sonsuz bölünebilirlik" mânâsında ikiye ayırmakta, sayının ilk anlamda, mekânın ikinci anlamda, zamanın her iki anlamda sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Ancak konu âlemin cismanî cevheri olunca sonsuz büyüklükte bir cismin olamayacağını söylemektedir. Aristo'ya göre sonsuz mekân veya uzay fiilen var olmaz, fakat mekânın bölünebilirlik bakımından kuvve halinde sonsuz olduğu söylenebilir. Çünkü belli bir orana göre giderek küçülen parçalar almakla bütünü tüketmek mümkün değildir. Ancak filozofun sistemi açısından unutulmaması gereken ana fikir âlemin sonlu büyüklüğe sahip bir küre olduğudur (krş. Ross, s. 103-104). Zira âlemi çepeçevre kuşatan atlas feleğinin ötesinde ne boşluktan ne doluluktan söz edilebilir.

Sonluluk kavramını İslâm felsefesinin daha ilk merhalesinde Ya'küb b. İshak el-Kindî *Kitâb fi'l-Felsefetü'l-ülâ, Risâle fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem* ve *Risâle fi vahdâniyyetillâh ve tenâhi cirmi'l-âlem* adlı eserlerinde ele almıştır. Filozofun sonsuzluk kavramı üzerine yazdığı *Risâle fi mâ'iyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâye leh* de bu cümleden sayılmalıdır. Kindî'nin tezi, cismanî âlemin sonsuz olamayacağını ispatlama düşüncesi

si üzerine kurulmuştur. Bunun için "kyâ-sü'l-hulf" denilen ve bazı esaslarını geometriden alan yöntemine başvurarak cismin sonsuz olduğunun varsayılması durumunda aklın içine düşeceği çelişkileri göstermeye çalışmaktadır (*Felsefi Risâleler*, s. 148-151, 199-211).

İbn Sînâ, *es-Semâ'u't-tabî'i*'de cisimler için sonluluk ve sonsuzluk kavramları geçerli olduğu bağlamlar, bilfiil sonsuzun imkânsızlığı, sebep-tesir bakımından cismin sonlu olduğu gibi meseleleri Kindî'nin ortaya koyduğundan çok daha ayrıntılı biçimde ele almıştır. İbn Sînâ, sonlu ve sonsuz kavramlarını fizik ilmi açısından incelediğinin tamamen farkında olmakla birlikte zihinsel bir apaçıklığa ulaşmak amacıyla, son bulabilen fakat sonsuz olduğu da düşünülebilen doğru yahut kendisine sınırlılığın iliştiği, ancak fiilen sonu bulunmayan çember gibi kavramları çözümlenerek problemin matematikteki görünümüne de başvurmaktadır. Fizikle aritmetiğin bulunduğu yerde şu soru sorulmaktadır: Cisimlerin miktar yahut sayılarında toplama ve çarpma yoluyla sonsuzca artma yahut bölme işlemi yoluyla sonsuzca bölünebilirlik niteliği var mıdır? Sonlu boyut, sınırlı mekân ve sonlu sayılardan meydana gelmiş sonsuz dizi kavramlarının cisimde "bilfiil olarak" sonsuzca artma veya bölünmeyi hariçte bırakması sebebiyle filozofun bu soruya cevabı olumsuzdur. Cisimler için sonu olmama ancak kuvve hali için düşünülebilir; sonsuz bölünebilirlik de ancak hayalen tasavvur edilebilir. Filozof sonsuz miktardaki cismin mekândaki hareketini de mümkün görmez. Çünkü bu durumda yer değiştirme imkânsız hale gelecektir. Aynı tesbit sonsuz olduğu varsayılan bir cismin, konumu aynı kalan dâirevi hareketi için yapılmaktadır. Hareketin ölçüsü kabul edilen zaman ise ilk hareket ettirene ait bu fiilin süreklilik arzemesi sebebiyle sonu olmayan bir süreçtir (İbn Sînâ, s. 209-232).

İlk hareket ettiricinin sürekli fiili yahut ilk sebep olarak Tanrı'nın sürekli varlık veriyor oluşunun hareket, zaman veya topyekün âlemin sürekliliği fikrini gerektirmesi kelâmcılar tarafından Dehriyye'deki gibi âlemin kâdemi, dolayısıyla Tanrı'nın inkârı iddiası şeklinde algılanmış ve bu algılayış Gazzâlî'nin şiddetli eleştirileriyle âdetâ gelenekleşmiştir. Zirvesinde varlığın ilkesi ve kendisiyle zorunlu varlık olarak Tanrı'nın bulunduğu ontolojisiyle İbn Sînâ'nın bu eleştirileri ne kadar hak ettiği tartışmalı bir husustur (Kutluer, s. 97-104). Gazzâlî'nin eleştirilerine kendi açısından cevap

vermiş olan İbn Rüşd ise yalnızca Allah'ın gerçek anlamda kâdim olduğunu, âlem ve içindekilerin yaratıcı bir fâilinin bulunduğunu İslâm felsefe geleneği adına açıkça ikrar etmiş, topyekün âlemdeki devamlılığı Tanrı'nın sürekli yaratma fiilinin eseri diye yorumlamıştır (Sarioğlu, s. 183-198).

Temelleri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından atılan kelâm atomculuğu Yunan atomculuğunun terminolojisini kullansa da bu materyalist sistemin ana fikirleriyle tam bir zıtlık içinde gelişmiş, esasen âlemin sonlu ve yaratılmış olduğunu ispata yarayan bir teori olarak hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye tarafından benimsenmiştir. Grekçe'de "bölünemeyen" anlamına gelen "atomon" a karşılık İslâm kelâmının aynı anlamdaki "cüz'ül-lezî lâ yetecezzâ" sı yaratılmış, sınırlı sayıda, sonlu ve gayri cismanîdir. Démocritos'un sisteminde varlığı inkâr edilen arazlar kelâmcıların yaklaşımında özellikle ispat edilmiş ve ontolojik süreksizlikleri ısrarla vurgulanmıştır. Atomik cevher arazsız düşünümeyeceğinden arazların "iki farklı anda bâki kalamayan" süreksizliği atomlar için de söz konusu edilmiştir. Tıpkı cevher ve arazlardan oluşan cisimler gibi zaman ve hareket de atomlardan oluşmakta, böylece cismanî, zamanî ve hareketli olan bütün fizik varlık kadrosu atomik, sonlu, süreksiz ve dolayısıyla yaratılmış kabul edilmektedir. Sonuç itibarıyla atomcu modelin hem yeniden inşasında hem ilâhiyyât meselelerine uygulanmasında kelâmcıların sadece Allah'ın ezeli ve ebedî olduğu, O'ndan başka bütün varlık ve oluşların son bulacağı ilkesi yönlendirici bir rol oynamıştır (M. Âbid el-Câbirî, s. 231-272).

Bu arada âlemin yaratılmış ve sonlu olduğu telakkisini aklî delillerle desteklemek üzere Hristiyan bilgini Yahyâ en-Nahvî'ye ait *De Aeternitate Mundi contra Proclum* adlı eserden -Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde de görüldüğü üzere- kelâmcıların âzami ölçüde istifade ettiği ve bu delillerin İbn Rüşd tarafından Aristocu bir yaklaşımla yeniden ele alındığı bilinmektedir (Wolfson, s. 315-331). Yahyâ en-Nahvî'nin Proclus'a karşı yazdığı bu reddiyenin Arapça'ya *Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadsi'l-âlem* adıyla yansımış bir versiyonunda Proclus'un yanı sıra Aristo ve âlemin kâdım olduğunu ileri süren öteki filozoflar Dehriyye kapsamına sokulmaktadır. Müellif kitabını bu tür saçmalıkları reddetmek için yazdığını, dolayısıyla âlemin önce yok iken sonradan yaratıldığını ispat etmek istediğini belirtmektedir (Pines, II [1972], s. 321 vd.).

Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'ı sözü geçen terminolojinin sıkça kullanıldığı tipik kelâm metinlerinden biridir. Kendisinin âlemin yaratılmışlığını ve sonluluğunu ispat ederken gösterdiği çaba, Gazâlî'den sonra geçen yıllara rağmen İslâm filozoflarına ait fikirlerin kelâm çevrelerinde ciddi tehdit olarak algılanışından hiçbir şey eksiltmediğini ortaya koymaktadır. Kelâmciya göre âlemin sonradan ve yoktan yaratılmış olduğu inancı bütün dinlerde müşterek olup Milet okulu gibi bir grup eski Yunan filozofu da aynı doğrultuda görüşlere sahiptir. Ancak Aristo ile birlikte bu inanç ve telakkiden bir kopma meydana gelmiştir. Aristo'yu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle beraber âlemin ezeli, göksel hareketin de sonsuz olduğunu ileri sürmüşlerdir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 5 vd.).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Eflâton, *Philebus*, 15<sup>d</sup>-17<sup>a</sup>, 23<sup>c</sup>-26<sup>d</sup>; a.e. (trc. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde), Oxford 1875, IV, 54-56, 63-67; Aristoteles, *Fizik*, 202<sup>b</sup>-208<sup>a</sup>; a.e. (trc. Saffet Babür), İstanbul 1997, s. 105-135; Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 148-151, 199-211; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (1)*, s. 209-232; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 5-89; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York 1967, s. 19-20, 155; W. D. Ross, *Aristoteles* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 103-104; M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 231-272; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 315-331; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Vartık*, İstanbul 2002, s. 87-112; Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 183-198; S. Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *IOS*, II (1972), s. 320-352; H. P. Owen, "Infinity in Theology and Metaphysics", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. P. Edwards), New York-London 1972, IV, 190-193.



İLHAN KUTLUER

### MÜTENEBBÎ

( المتنبى )

Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî el-Mütenebbî (ö. 354/965)

Arap şairi.

303 (915-16) yılında Küfe'nin Benî Kinde mahallesinde doğdu. Soyu, Yemen Mezhep kabilesinin kollarından Benî Cu'fî b. Sa'd el-Aşîre'ye dayanır. Şeceresi Ahmed b. Hüseyin b. Mürre b. Abdülcebâr olarak da geçer (İbn Hallikân, I, 62). Babasının laka-

bı olan İdânû's-sikâ terkibi Abdân es-Sekâ şeklinde okunarak onun Küfe'nin Kinde mahallesinde deveyle suçluluk yaptığına dair anekdotlar ortaya konulmuştur (İbrâhîm el-Ureyyız, s. 60). Hayatı boyunca Güney Arapları'nı üstün görmesine rağmen nesebini gizlemesi, fitne ve ihtilâllerin yoğun olduğu dönemde kabilesi sebebiyle kendisine düşmanlık edilmesinden çekinmesi veya ailesinin yoksulluğu sebebiyledir.

Öğrenimine Küfe'de başladı. 312'de (924) Karmatî istilâsından dolayı ailesiyle birlikte Semâve çölüne göç etti. Bedevî hayatı yaşayan Araplar arasında iki yıl kalarak dil yeteneğini geliştirme, lugat, şiir, hikmet ve emsal öğrenme imkânı buldu. 315 (927) yılının başlarına doğru babasıyla beraber çölden Küfe'ye dönünce kendini şiire verdi; Ebû Temmâm'ı ve Buhtürî'yi taklit edip ilk ürünlerini vermeye başladı. Ailesinin yoksul olmasının da etkisiyle karşı durulmaz bir arzu duyduğu servet, şöret ve iktidarın en güvenli yolunun şiir olduğunu düşünerek ilk övgüsünü Ebû'l-Fazl el-Kûfî adında felsefe kültürüne sahip Şii-Karmatî eğilimli bir zengine takdim etti. Kasidede Bâtınî-Karmatî inancına uygun ifadelerin yer alması onun inanç ve felsefesinin etkisi altında kaldığına, hayata ve insanlara karşı baş kaldıran sert mizacının ve kötümser felsefesinin bundan kaynaklandığına, dünya hayatının aldatmadan ibaret olduğuna dair görüşünün ve dinî nasların sınırlayıcı kayıtlarından kurtulma fikrinin bu felsefeden geldiğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Tâhâ Hüseyin ve R. Blachère bu kanaati taşıyanlardan bazılardır. Şevkî Dayf ve birçok çağdaş yazar ise bunu genç şairin takdim edilme arzusu ve kültürünün enginliğini gösterme amacıyla ilgili görmüş, hatta onun birçok şiirinde, Bâtınıyye-Karmatıyye gibi Arap ve İslâm toplumunu bozma niteliği taşıyan akımlara karşı mücadeleci tavrını ortaya görüşlerinin tesbit edildiğini belirtmiştir (Muhammed Berrâde, I, 100-111; M. Muhammed Hüseyin, XVIII [1964], s. 1-47).

Mütenebbî, 316 (928) yılının sonlarına doğru muhtemelen Karmatîler'in Küfe'yi ikinci defa yağmalaması üzerine babasıyla birlikte Bağdat'a gitti. Burada İbn Düreyd, İbnü's-Serrâc, Ahfeş el-Asgar, Ebû Ömer ez-Zâhid (Gulâmu Sa'leb), Niftâveyh, İbn Dürüstevyeh ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dilcilerden lugat, nahiv, edebiyat ve şiir dersleri aldı; tüküphanelerin ve kitapçıların müdavimlerinden oldu. Hallâc-ı Mansûr olayında rolü bulunduğu bilinen mutasavvıf Ebû

Ali (Hârûn b. Ali) el-Evâricî'ye methiye yazması ondan tasavvuf kültürü aldığı ve etkisinde kaldığı şeklinde yorumlanmıştır. Bazı şiirlerinde tasavvufî ifadelerle yer vermesi, bu alandaki engin kültürünü ortaya koyarak övdüğü kimseler tarafından beğenilme arzusu olarak algılanması şairin tabiatına daha uygun düşen bir yaklaşımdır. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî'ye yazdığı methiye de bu dönemde kaleme alınmıştır. 318'de (930) Suriye'ye gidip çeşitli şehir ve beldelerde gezginci şair olarak dolaştı, basit ücretler karşılığında methiyeler kaleme aldı. Menbic bölgesi bedevî reislerine, Trablusşam ve Lazkiye ediplerine yazdığı şiirler bu devreye rastlar. Bu dönemin şiirleri Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin tesiri altında genellikle aceleye gelmiş, orta derecede neo-klasik tarzı yansıtan kasidelerden oluşur.

Bu deneme devresindeki şiirlerinin takdir edilmediğine öfkelenen Mütenebbî ücret karşılığında methiye yazmaktan vazgeçti; servet, mevki ve iktidara kavuşmanın en sağlam yolunun kuvvet ve şiddetten geçtiği kanaatine varıp Lazkiye'de isyan propagandasına başladı. Ağır vergiler koyan yönetime karşı olan bu hareket, Semâve'nin batı yakasında Benî Kelb ve Humus bâdiyesi bedevîleri içinde kısa zamanda yayıldı. Mütenebbî bedevîler arasında büyük bir nüfuz kazandı. Onun bu hareketi Karmatîliğin isyan, şiddet ve sertlik yanlısı ilkelerinden yararlanmış olduğu şeklinde yorumlandı. Başlangıçta başarılı gibi görünen birkaç teşebbüsün ardından Mütenebbî yenilgiye uğradı. İhşidîler'in Humus valisi Lü'lü tarafından, o dönemde isyan çıkarınlara genellikle isnat edilen nebîlik iddiası suçlamasıyla 322 (934) yılı sonlarına doğru yakalanarak Humus'ta hapse atıldı. Tâhâ Hüseyin gibi çağdaş yazarlar şiirlerinde yer alan, gençler arasında yaydığı aksiyoner-devrimci fikirleri sebebiyle hapsedildiğini yazar (*Ma'a'l-Mütenebbî*, s. 166). 324'te (936) valiye özür dileyen bir methiye yazması üzerine Humus'u terketmek şartıyla serbest bırakıldı. Onun "Mütenebbî" lakabı bu olayla ilgili görülür. Aslında kendisi tarafından Kur'an'a nazîre olarak kaleme alındığı iddia edilen nesir parçaları (Hatîb, IV, 104) Mütenebbî isnadını haklı göstermek için uydurulmuş, edebî değeri onun gibi bir edibin sanatıyla bağdaşmayan yakıştırımlardır. Özellikle Ebû'l-Alâ el-Maarî'nin *Risâletü'l-ğufrân*'ında zikrettiği (s. 423-424) serkeş deveyi uysallaştırması, tükürüğü ile bıçak kesliğini iyileştirmesi, kendilerine havlayıp duran ve öleceğini söylediği köpeğin ölmesi, duyu