

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 25 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2025 • 39-54

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1633500

EBÛ TEMMÂM'IN ZÜHD ŞİİRLERİNDE EDEBİ SANATLAR

Literary Devices in Abû Tammâm's Zuhd Poetry

Adnan ARSLAN

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetorics, Bilecik, Türkiye

adnan.arslan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 04.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26.06.2025

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2025

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

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adnan Arslan)

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

EBÛ TEMMÂM'IN ZÜHD ŞİİRLERİNDE EDEBİ SANATLAR

Literary Devices in Abū Tammām's Zuhd Poetry

Öz

Abbâsî dönemi Arap şiirinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Temmâm (ö. 231/846), kendine özgü üslubu ve güçlü teşbihleriyle edebiyat tarihinde seçkin bir konuma sahiptir. Şairin sanatsal yetkinliği özellikle methiyelerinde ve hikmet yüklü beyitlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onun divanı, Arap dünyasında yoğun akademik ilgiyi üzerine çekerken, Türk akademisinde ise görece daha sınırlı bir çerçevede ele alınmıştır. Methiyelerinin yüksek edebi düzeyi edebiyat çevrelerinde genel kabul görmekle birlikte, zühd temalı şiirlerinin edebi sanatlar açısından taşıdığı niteliklere dair kapsamlı bir araştırmanın eksik olduğu dikkat çekmektedir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve Ebû Temmâm'ın divanında görece daha az incelenmiş olan bu yönünü zühd şiirleri ekseninde değerlendirmeyi hedeflemektedir. İncelemeler, şairin zühd içerikli şiirlerinde de edebi sanatları ustalıkla kullandığını ve didaktik mesajlar ile sanatsal üslup arasında dengeli bir ilişki kurduğunu ortaya koymaktadır. Dünya hayatının faniliği ve nefsin arzularına direnme gibi temaları özgün yorumlarla ele alarak etkileyici bir anlatım geliştirdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Abbâsî şiiri, Ebû Temmâm, Zühd, Kaside.

Abstract

Abū Tammām (d. 231/846), one of the leading poets of Abbasid-era Arabic poetry, holds a distinguished position in literary history due to his unique style and powerful similes. His artistic mastery is particularly evident in his panegyrics and wisdom-laden verses. While his dīwān has attracted significant academic interest in the Arab world, it has been studied within a relatively narrower scope in Turkish academia. Although the high literary quality of his panegyrics is widely acknowledged in literary circles, the extent to which his zuhd-themed poetry employs literary devices remains an underexplored area of research. This study aims to address this gap by examining this relatively less-studied aspect of Abū Tammām's dīwān through the lens of zuhd poetry. The analysis reveals that the poet skillfully utilizes literary devices even in his zuhd-themed poems, maintaining a delicate balance between didactic messages and artistic expression. He effectively conveys themes central to Islamic thought, such as the transience of worldly life, preparation for the hereafter, and resistance to carnal desires, through compelling and original interpretations.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Abbasid poetry, Abū Tammām, Zuhd, Qaṣīda.

GİRİŞ

Tam adı Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî olan Ebû Temmâm'ın babası Şam'a bağlı Câsim köyünden bir Hristiyan olup "Tedus (Theodose) el-'Attâr" olarak bilinmekteydi; zamanla ismi "Evs" şeklinde anılmıştır. Ebû Temmâm, kelimelerinin akıcılığı, şiir sanatındaki ustalığı ve etkileyici üslubuyla kendi çağının en seçkin şairlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ezber gücü olağanüstüydü ve çağdaşları arasında bu alanda ona yetişebilen kimse yoktu. Rivayetlere göre, maktû'alar ve kasideler hariç, Araplara ait on dört bin kıtalık manzumeyi ezberlemişti. Ayrıca onun derlediği "el-Ĥamāse", içerdiği seçkin şiirlerle sadece büyük bir edebi birikimi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onun üstün beğeni ve şiir anlayışını da gözler önüne sermiştir.¹

Ebû Temmâm'ın divanı, farklı dönemlerde birçok şârih tarafından yorumlanmış ve bu eser üzerine on bir kadar şerh kaleme alınmıştır. Bu şerhler arasında özellikle Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946), Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Hasan b. Bîşr el-Âmidî (ö. 371/981), Ebû'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ve İbnü'l-Müstevfî'nin (ö. 637/1239) çalışmaları öne çıkmaktadır.²

Bu çalışmada, Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhini neşre hazırlayan Râcî el-Esmer'in 1994 yılında Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye tarafından yayımlanan eseri esas alınmıştır. Söz konusu baskıda divan, tematik bir tasnife tabi tutulmuş ve şiirler gazel, methiye, mersiye gibi türlere ayrılmıştır. Bu kategoriler arasında zühhd teması da yer almakta olup, bu bölümde toplam 5 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin beyit sayısı ise 49'dur. Şair üzerine doktora çalışması yapan Yakup Göçemen'in tespitine göre divanda toplam 479 şiir ve 7.249 beyit bulunmaktadır.³ Bu veriler göz önüne alındığında, zühhd şiirlerinin divandaki toplam şiir ve beyit sayısına oranının oldukça düşük olduğu görülmektedir.

Ebû Temmâm'ın dîvânı, Arap dünyasında birçok akademik çalışmanın konusu olmuştur. Bu araştırmalarda, şairin hayatı ve şiir anlayışı üzerine sunulan kapsamlı bilgiler, konunun tekrar ele alınmasını gereksiz kılacak düzeydedir.⁴ Bu nedenle, bu çalışmada şairin zühhd temalı şiirlerindeki edebî sanatlar incelenerek, onun sanatsal üslubuna dair derinlemesine bir değerlendirme yapılacaktır. Konuya girmeden önce şairin zühhd temalı şiirleri üzerine yapılmış eleştirilere göz atmak yerine olacaktır.

Arap edebiyat tarihinde zühhd şiiri denildiğinde ilk akla gelen isim kuşkusuz Ebû'l-Atâhiye'dir (ö. 210/825 [?]). Şairin adı zühhd temasıyla öylesine yekvücut olmuştur ki onun divanı üzerine yapılan akademik çalışmaların neredeyse tamamında hep zühhd yönü öne çıkarılmıştır.⁵ Buna karşın Ebû'l-Atâhiye'nin çağdaşı olan Ebû Temmâm'ın ise zühde dair söylediği şiirleri, yukarıda değinildiği gibi divanının %1'inden bile daha az yer işgal etmektedir. O halde burada şu soru akla gelmelidir: Ebû Temmâm çok az da olsa neden zühde dair şiirler söylemiştir? Bu soruya Göçemen şöyle cevap vermektedir:

Günahlara bulaşan her kul gibi şairin de Allah korkusu, nefis muhasebesi ve pişmanlık duygularının ruhunu kapladığı vakitler geçirdiği, bu tür şiirlerin söz konusu vakitlerin ürünü olduğu kanaatini benimsediğimiz belirtilmelidir. Zühhd konulu şiirlerinin oldukça sınırlı olması, şairin

¹ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd et-Turkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1420/2000), 11/221. (29 cilt)

² Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994)10/ 242.

³ Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, Doktora Tezi, 106.

⁴ İlgili çalışmalardan öne çıkanlar için bk. Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019); Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243.

⁵ Örnek birkaç çalışma için bk. Ruhâb Muhammed eş-Şeyha, *Ebu'l-Atâhiye ve zuhduhû*, Terbiye, 17/135 (1996), 283-298; Rida et-Tayyib, *Zuhdiyyâtü Ebî'l-Atâhiye*, Mecelltu Ma'hedi'l-Âdâbi'l-Arabiyye, 223 (2019), 5; Azat Toktonaliev, "Abbâsî Devrinde Zühhd Kavramı: Ebû'l-Atâhiye Örneği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2019), 111-126; Faruk Çiftçi, "Ebu'l-Atâhiye'nin Şiirlerinde Zühhd Anlayışı", *Nüsha* 6/23 (2006), 75-96; Emine Esen, *Ebu'l-Atâhiye Hayatı Ve Zühhd İle İlgili Şiirlerinin Tesbiti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

pişmanlık duyduğu vakitlerin çok uzun olmadığına ve ruhu üzerindeki etkilerin çabucak dağıldığına işaret etmektedir. Şairin zühd şiirlerini, I. Abbâsî döneminde felsefî bir boyut kazanarak gerçek bir edebî türe dönüşen bu akıma kapılarak ve edebî muhitin tesiriyle nazmetmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemesi gereken bir yaklaşımdır.⁶

Göçemen'in bu yorumu ilk bakışta makul görülebilir. Ancak biz şunu biliyoruz ki bir şairin şiirlerinden hareketle, onun vicdanî ve ruhî derinlikleri hakkında çıkarımda bulunmak çoğu zaman yanıltıcı olabilir. Nitekim çoğu Arap şairinin gazel şiirlerinde yahut methiyelerinin girizgâhında yer alan *nesîb/teşbîb* mukaddimelerinde gerçek bir şahsiyete değil, sadece idealize edilmiş farazi ve hayali bir kadına hitap ettiğini biliriz. Dahası, *hamriyât* temalı şiirleri söylemiş nice şairin aslında içki içmediğini, bu tür tasvirleri sadece sanatsal bir geleneğe uymak için yerine getirdiklerini de kabul ederiz. Hatta Memlûkler ve Osmanlı dönemlerinde bazı şeyhlerin ağızlarında şarap temalarının yayıldığını lakin bunların tasavvufçular arasında, özellikle İbnü'l-Fârîz ve İbn Arabî gibi isimler tarafından, ilahi aşkın coşkusunun bir simgesi olarak yaygınlaşmış olduğunu, bu nedenle de birçok kişinin, şarapla ilgili şiirler yazmada ve bunu sanatla birleştirmede herhangi bir sakınca görmediğini müşahade ederiz.⁷ O halde Ebû Temmâm'ın zühd şiirlerinin azlığından yola çıkarak onun *pişmanlık duyduğu vakitlerin çok uzun olmadığına ve ruhu üzerindeki etkilerin çabucak dağıldığına* dair bir işaretin varlığından bahsetmek bizce mümkün değildir. O halde bir edebiyat araştırmacısı olarak söz konusu tema çerçevesinde söylenmiş şiirler hakkında bizim yapabileceğimiz, edebi metnin bizatihi kendisini yine edebi kriterler çerçevesinde eleştiri ve değerlendirilmesidir.

Şu ana kadar Ebû Temmâm divanı üzerine yapılan araştırmalar, şairin zühd şiirleri hakkında farklı değerlendirmeler içermiştir. Arap edebiyatı alanında önemli çalışmalara imza atan ve özellikle Arap edebiyat tarihi üzerine eserleriyle otorite kabul edilen Ömer Ferrûh (1904-1987), Ebû Temmâm'ın zühd temalı şiirlerini sanatsal açıdan zayıf bulmuştur. Ferrûh'a göre, şairin bu temada kaleme aldığı 46 beyitlik şiirleri, *سك*, (sanatsal incelikten yoksunluk, sönüklük) ile maluldür. Hatta bu şiirlerin, Ebû Temmâm gibi bir şair tarafından yazılmış olmasını aklının almadığını ifade etmiştir.⁸ Ferrûh'un bu değerlendirmesi, Göçemen tarafından da benimsenmiştir.⁹ Her iki araştırmacının da bu kanaatleri, önemli ve dikkate değer olmakla birlikte, edebî sanatlar açısından teknik bir çözümleme yerine, kişisel değerlendirme ve genel izlenimlere dayalı görünmektedir. Dolayısıyla, Ebû Temmâm'ın zühd şiirlerinin sanat değeri hakkında daha sistematik ve edebi sanatlarla dayalı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, söz konusu ihtiyacı karşılamak amacıyla kaleme alınmıştır. Araştırmada öncelikle beyân ilminin iki temel unsuru olan istiare ve teşbihler merkeze alınarak şiirlerin mecaz ve tasvir yönü incelenecek, ardından bedî' sanatları açısından detaylı bir analiz gerçekleştirilecektir.

1. İSTİARELER

Arap belagatinin sacayaklarından birini teşkil eden beyân ilmi denildiğinde ilk akla gelen sanat teşbihtir. Teşbihin mükemmelliği ise iki temel unsura dayanır. Birincisi lafızların telifi, ikincisi ise sıradan bir zihnin kolayca kavrayamayacağı, ancak edebî bir duyarlılığa sahip ve varlıklar arasındaki ince benzerlikleri keşfetme yeteneğine sahip kimselerin fark edebileceği özgün bir teşbih kurgusunun tercih edilmesidir. Bu tür bir zihinsel meleke ile anlamlar arasında derin bağlantılar kurulur ve bu bağlantıların ışığında yeni anlamlar ortaya çıkarılabilir.¹⁰ Olgu, olay ne nesneler arasında bağlantı kurma estetiğinin bir adım öteye taşınması ise *istiare* ile yapılır. İstiare ilk olarak *وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه* "bir şeyi yerine geçebilecek bir başka şeyin adıyla isimlendirmek" şeklinde tanımlanmıştır.¹¹ Gayet mücmel olan bu tanım daha sonraki asırlarda detaylandırılmıştır. Buna göre bir kelimenin dildeki asıl anlamının belirli bir varlığa ait olduğu

⁶ Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, Doktora Tezi, 303.

⁷ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâr'ul-Maârif, 1995), 7/331.

⁸ Ömer Ferrûh, *Ebû Temmâm Şâ'iru'l-Halîfe* (Beyrut: Matba'atu'l-Keşşâf, 1353/1935), 99.

⁹ Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, Doktora Tezi, 303.

¹⁰ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 284.

¹¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-hilâl, 1423), 1/142. (3 Cilt).

şahitlerle sabit olmasına rağmen, şair veya başka bir kişi tarafından bu asıl anlamın dışında kullanılması ve zorunlu olmayan bir şekilde başka bir bağlama aktarılmasına istiare¹² yani tam da lugavî anlamıyla örtüşür bir şekilde *ödünç alma* denilmiştir. O halde istiarenden bahsedildiğinde; gerçek anlam ile mecazî anlam arasındaki benzerliğe dayalı, bu benzerliğin iki rüknünden (benzeyen-benzetilen) birinin hazfedildiği ve gerçek anlamın kastedilmesini engelleyen lafzi yahut bağlamsal karinelerin bulunduğu bir anlatım biçimi öne çıkar.¹³ Burada önem arz eden husus benzerlik ilişkisi kurmakta gösterilecek dikkat ve titizliktir. Dolayısıyla istiaresinin güzelliği, hissî (duyusal) bir kelimenin anlam açısından benzerleri arasından özenle seçilerek bağlamın ve durumun özelliklerine uygun biçimde kullanılmasında ortaya çıkar.¹⁴

Sözü Ebû Temmâm'ın istiarelerine getirdiğimizde; onun anlamlarla yoğun bir şekilde meşgul olduğu, onları derinlemesine incelediği, ayrıntılarını ve yan anlamlarını titizlikle araştırdığı ve köklerine nüfuz etmeye çalıştığı bilinmektedir. Bu nedenle, şiirinde sıkça derin ve karmaşık istiareler yer almakta, ancak doğal bir edebî zevke sahip olanlar bunları kolayca benimsememektedir.¹⁵ Aşağıdaki beyitte şairin karmaşık ancak güçlü bir ilişkiye dayalı olduğu görülen bir istiare örneği bulunmaktadır:

وَتَرْجُوْ مَا قَدْ تَرْجِيْهِ أَقْصَرُ تُلَقِّحُ آمَالًا وَتَرْجُوْ نَاحِيَا

Umutları aşılayıp onların mahsulünü bekliyorsun,

*Oysa ömrün, beklediğin şeylerden daha kısadır.*¹⁶

Bu beyitte şair, istiare sanatının ilgi çekici bir örneğini sunar. Anlamı, deveyi döllemek yahut bitkiyi aşılama olan تُلَقِّحُ fiili,¹⁷ burada gerçek anlamının dışında آمَالًا “umutlar” için kullanılmıştır. Kişinin hayalleri ağaca benzetilmiş, ağaç ise hazfedilerek *istiare-i mekniyye* yapılmıştır. Umutların aşılması nasıl olur? Bu soruya cevap verebilmek için önce gerçek anlamda aşılamanın teknik tanımına bakmak gerekir. Aşılama; *iki vegetatif bitki parçasını birleştirip kaynaştırarak tek bitki gibi büyüme ve gelişmelerine vesile olan bir tekniktir.*¹⁸ Bu işlemde amaç da esas olarak bilindiği üzere, daha verimli ürünler elde etmektir. Şair, *telkih* olayını istiare yoluyla insanın geleceğe dair zihninde kurguladığı hayal ve planlarına tatbik eder. Bahçıvan, elindeki az verimli ağacına daha iyi mahsul elde edeceği ümidiyle aşılama yaptığı gibi, insan da hâlihazır gününde elinde bulunanlarla yetinmez, kendince daha konforlu ve müreffeh bir geleceğin hayalleri ile mevcut imkânlarını aşılama ister. Bu istiareye göre, insanın geleceğe dair hayaller kurma eylemi ile aşılama işlemi arasında bir benzerlik ilişkisi bulunmaktadır. Kurgulanan bu teşbihin mantıksal tutarlılığını şair, نَاحِيَا *mahsuller* ifadesiyle pekiştirir. Aşılanan ağaçlardan daha iyi mahsul beklenildiği gibi hayaller ile aşılanan hayattan da daha güzel bir gelecek umut edilir. Beytin ilk mısraında insanın geleceğe dair beklentileri figüratif bir anlatımla somutlaştırılmıştır. İkinci mısra da ise bu beklentilerin hiç istenmedik bir gerçekle, ölümle akim kalacağını vurgular. Beytin tamamından anlaşılan anlam şudur: Hayal ve umutlarıyla insan, her ne kadar kendi kuruntu dünyasını aşılayıp uzatsa da ecel değişmez, ömür vadesi dolan bir kulun umut ve gözyaşlarına bakılmaz ve çoğu zaman da mukadder ömür muhayyel umutlardan daha kısadır.

Şairin istiareleri, teşhis/kişileştirme yapmak için sıklıkla kullandığı görülmektedir. Örneğin, aşağıdaki beyitte sabah ve gece ölüm haberi veren kişilere benzetilmektedir:

¹² Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 30.

¹³ Abdülazîz 'Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1405/1982), 175.

¹⁴ Ahmed Yûsuf, *Cemâliyyâtü'l-mufradetü'l-Kur'âniyye* (Şam: Dâr'ul-Mektebî, 1419/1999), 119.

¹⁵ Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Kazvînî, *el-İzâh li-muhtaşari Telhîşü'l-Miftâh*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/231. (3 Cilt)

¹⁶ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 2/579-582. (15 Cilt); Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs* (Kuveyt: Vizâratu'l-irşâd, 1422/2001), 7/92. (40 Cilt)

¹⁸ Rana Ertok - Hüseyin Padem, “Sebzelerde Aşılama Fizyolojisi”, *Batı Akdeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü Derim Dergisi* 24/2 (2007), 20-26.

وَهَذَا صَبَاحُ الْيَوْمِ يَبْعَاكَ ضَوْؤُهُ وَلَيْلَتُهُ تَبْعَاكَ لَنْ كُنْتَ تَشْعُرُ

Günün sabahı ki ışıyla senin ölümünü haber verir;

Gecesi ise o da sonunu haber verir; fark edersen.¹⁹

Bu beyitte de yine bir istiare sanatı söz konusudur. Arap dilinde bir kişinin vefatı sonrası bunun haberini verme anlamında kullanılan نعى fiili,²⁰ beyitte gün ve geceye isnat edilmiştir. Sabah ve akşam vakitleri insanın vefatını haber veren bir haberciye hangi açılardan benzer? İşte tam da burası üst üste anlam katmanlarının olduğu noktayı ifade eder. İlk bakışta sabahın ilk ışıklarının ölüm haberi ile pek bir anlam ilişkisi görünmez. Ancak bu ifade ile Müslüman bir toplumda köklü ve sağlam bir akide olan yeniden dirilişe bir telmihte bulunduğu anlaşılabilir. Şöyle ki: İslam akidesine göre kıyamet kopup tüm insanlar öldükten sonra sur üflenecek, berzah âleminde o günü bekleyen ruhlar cesetlerine geri dönecek ve diriliş vuku bulacaktır. Dolayısıyla haşir denilen yeniden diriliş vakti, toprakta uyku vaziyetinde bekleyen cesetlerin uyandığı sabaha benzer. O halde sabahın ilk ışıklarında mahşer gününe dair bir işaret bulunur. Şair, sabah vakti ile mahşer arasında kurduğu bu itikadî irtibatı şiirine anlam zenginliği katması için taşır. Kişi, sabahın ışıklarını gördüğünde bu dünyada misafir bir yolcu olduğunu ve hayata veda edip başka bir âlemin sabahında gözünü açacağını aklından çıkarmamalıdır. Sabah vakti bunu ihtar ettiği gibi gün batışı da öyledir. O da gündüze benzeyen bu dünya hayatının sonunun kabrin gecesi olduğu gerçeğini sürekli kendisine her akşam ihtar eder. Bu beytin ilk mısraındaki anlam derinliği ikinci mısradakinden daha etkileyici olmuştur; zira çağrıştırdığı imgeler daha müphem ve izaha muhtaçtır.

Kişileştirme yoluyla yapılmış diğer bir istiare örneğinde şair, kişinin bakışlarını yaptığı amelleri hiç gizlemeden ortaya döken biri olarak tasvir eder:

وَقَدْ يَسْتَرُ الْإِنْسَانُ بِالْفُظِّ فِعْلَهُ فَيُظْهِرُ مِنْهُ الطَّرْفُ مَا كَانَ يَسْتَرُ

İnsan filini belki lafzıyla gizler; lakin gözler gizlediğini hep söyler.²¹

Bu beyitte gayet sade kelimelerin oldukça akıcı bir üslup içinde etkileyici bir ifadeye dönüştüğü görülür. Beyitteki sözcüklerin her birisi genel okuyucu tarafından kolaylıkla anlaşılabilir türdendir ve nahiv bakımından da cümle kuruluşu gayet basit bir terkip üzeredir. Şairin sözüne estetik değer katma ustalığı tam da burada kendini gösterir. Lafızla fiili gizlemek tabiri ile kastettiği bildiğimiz ikiyüzlülüktür. Olmadığı gibi görünmeye çalışmak gibi bir gayriahlaki tutumu yermek ister. Hâlbuki böyle bir insanın kalbinden geçen gerçek niyetini ifşa eden bir ispiyoncu, onun asla susturamayacağı gözleri yahut bakışlarıdır.

Kasidenin son beytine Arap şiirinde hatime denilmektedir. Bu son beyitte beklenen bir estetik düzey vardır. Edebiyat eleştirmenleri Arap kasidesinden bekledikleri bu niteliği *hüsn-ü hâtîme* kavramıyla ifade etmişlerdir. Onların tespitlerine göre sadece şair değil, her güçlü konuşmacının, amacı ne olursa olsun, sözünü en güzel bir şekilde bitirmesi gerekir. Böyle güçlü bir bitiriş, sözün hem estetik hem de retorik değerini ortaya koyan önemli bir prensip olarak kabul edilmiştir. Zira hatime/son, kulaklarda en son kalan şeydir ve belki de diğer tüm sözlerden daha kolay hatırlanır; çünkü ona yakın bir zaman diliminde söylenmiştir. Bu yüzden sonların zarifliği ve tatlılığı, aynı zamanda gücü ve derinliği üzerinde büyük bir çaba sarf edilmiştir. Bu kısmın tamamlayıcı bir anlam taşıması, dinleyene bunun amaç ve hedefin sonu olduğunu belirtmesi gerekir. Şiiri böyle estetik değeri olan bir sonla bitirmek Cahiliye şairlerinin özen gösterdiği bir şey değildi. Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Buhtürî (ö. 284/897), Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Mütenebbî'nin bunu bir sanata dönüştürdüğü aktarılmaktadır.²² Özetle söylemek gerekirse bir

¹⁹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

²⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî e-Mahzûmî (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 2/256. (8 Cilt)

²¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

²² Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *eṭ-Ṭîrâzu'l-müteẓammin li-esrârî'l-belâğa* (Beyrut: Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1423), 3/104. (3 Cilt)

şair ve yazar, sözlerini en güzel şekilde bitirmelidir, çünkü son sözler kulaklarda en son kalan şeydir ve çoğu zaman diğer sözlerden daha kolay hatırlanır. Bu nedenle, sonun zarıflığı, olgunluğu, tatlılığı ve gücü konusunda büyük bir çaba sarf edilmelidir.²³

Şair zühhd kasidesinin son beytinde oldukça zengin anlamlı bir anlatımı yine istiare sanatıyla gözler önünde sermekte başarılı olur:

فَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تَصِيرَ لِحُفْرَةٍ بِأَثْنَانِهَا تُطَوَّى إِلَى يَوْمٍ تُنْشَرُ

*Öyle bir gün gelecek ki ancak kıyamet günü açılacağı bir çukurun içinde dürüleceksin.*²⁴

Şairin burada kastettiği ölüp mezara girmektir; ancak Ebû Temmâm, burada herkesçe bilinen bu malumun ilamıyla yetinmek hatasına düşmez. Beyitte kullandığı iki kelime olan *تُطَوَّى* ve *تُنْشَرُ* ile sözüne epey bir derinlik katar. Arapçada kumaş ve kâğıt gibi ince ve yayvan olan cisimleri sararak rulo haline getirme anlamında kullanılan *طَوَّى* fiilinin zıt anlamı, *نَشَرَ* yani dürülme bir halde olan rulo cismi açmak ve sermektir.²⁵ Aslında ölmek ve yeniden dirilmek manalarını ifade etmek için doğrudan kullanılması ilk bakışta akla gelmeyen bu iki fiilini burada kullanılmasında güçlü bir hayal gücünün izleri bulunur. Şöyle ki; şairin tasvirine göre kişi vefat ettiğinde kabirde dürülür. Bundan ilk akla gelen mana kişinin kefenine sarılmasıdır. Evet, kişi vefat ettiğinde kefenle dürülür ki *تُطَوَّى* fiilinden bu kolaylıkla anlaşılabilir. Ancak şairin böyle bir basit anlama iktifa etmeyeceği aşîkârdır. Zira ardından gelen *تُنْشَرُ* fiili ile kişinin mahşer günü dürüldüğü kefenden tekrar serilip açılması anlamca şık durmaz. Neticede cesetlerin, sur üflendiğinde kabirlerinden çıkarken dürülmüş kefenin içinden yine açılarak çıkarıldığı gerçekçi olmaz. O halde buradaki *تُطَوَّى* “dürülme” fiilinin ardında başka anlam tabakaları olmalıdır. Kanaatimizce burada insan, yaşayış bakımından bir deftere benzetilmiştir. Bu teşbihe göre insan, hayat boyu tüm yapıp ettikleri, niyet ve azimleri ile kendi amel defterini doldurur. Öyle ise yaşamak yazmaktır. Kendi defterini bir ömür boyu iyi kötü amellerle karalayan insanoğlunun günü gelince, haliyle ömür defteri elinden alınıp dürülecek, tekrar açılıp hesabı görülünceye kadar -ki bunu *تُنْشَرُ* fiili ifade eder- mühürlü olarak bekletilecektir. Şairin kelime seçiminde gösterdiği bu titizlikle toprağa giren insan değil, aslında bir defterdir. Hatta insanın kendisi de her ne kadar fiziki olarak beşeri bir cisim gibi görünse de mana ve hakikat bakımından bir kitaptır. Dolayısıyla bu beyitte şair, ölüm ve dirilişi bildiren sıradan bir anlatımın ötesine geçmiş, insan hayatını bir yazı sürecine, ölüm anını bir kitabın dürülmesine, kıyameti ise bu kitabın yeniden açılmasına benzeterek, okuyucuyu daha derin bir anlam katmanlarına taşımakta başarılı olmuştur denilebilir.

Yukarıdaki beyitte şairin vurguladığı ömrün sona erdiği mesajı diğer beyitte benzer bir üslupla şöyle aktarılır:

وَمَا تَبْرُخُ الْأَيَّامُ تَخْذِفُ مَتْنِي بَعْدَ حِسَابٍ لَا كَعْدَ حِسَابِيَا

*Günler ömrümü silip duruyor; ama kendi hesabıyla, benim hesabımla değil.*²⁶

Bu beyitte ömrün geçip gittiği gerçeğine ilave olarak kulağa hoş gelen bir tasvir yapılır. İnsan geleceğe dair planları kafasında kurgularken kendi çıkar ve hayallerine göre hesap yapar. Önümüzdeki gün, hafta, ay ve yıl şeklinde hesaplar yaparak kendine farazi bir ömür biçer. Hâlbuki yapılan bu planların hiç birisi de geçerli değildir. Zira insanın kurguladığı değil, kaderin hükmettiği ömür hayatta esastır.

Diğer bir kasidesinde şair yaşlılığın başına getirdiği halleri tasvir ederken yine istiare sanatına başvurarak şöyle der:

²³ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr (fî şinâ'ati's-ş-i'r ve'n-neşr ve beyânî i'câzi'l-Qur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 516.

²⁴ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/18.

²⁶ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

أَرَى الْغَاثَ قَدْ كُتِبَ عَلَى رَاسِي بِأَقْلَامِ شَيْبٍ فِي مَهَارِقِ أَنْقَاسِ
فَإِنْ تَسَالَيْنِي مَنْ يَخْطُ حُرُوفَهُ فَأَيُّدِي اللَّيَالِي تَسْتَعِيدُ بِأَنْفَاسِي

*Başımın üzerinde elifler yazılmış görüyorum,
Bunlar, siyah kâğıtlara ihtiyarlığın kalemleriyle yazıldı.*

*Bana sorarsan, bu harfleri kim çiziyor diye,
Gecelerin elleri, nefeslerimden mürekkep çekiyor.*

Bu beyitlerde şair yaşlılık emaresi olan ak saçların başa henüz ilk düştüğü zamanları tasvir eder. Buna göre ak saçlar elif harfine benzer. Bir önceki örnekte gördüğümüz gibi şair, kitap metaforunu kullanmayı bir üslup olarak benimsemiştir. Dolaylı yoldan sayfaya benzetilen kafaya düşen beyaz saçların renk ve şekil itibarıyla elif harfine benzetilmiş olması gayet sık ve zarif bir teşbihtir. Ancak şu var ki beyaz bir elif harfi ile yapılan teşbihte bir noksanlık bulunur. Zira bilindiği üzere sayfa beyaz, yazı ise mürekkepten dolayı siyahtır. Şair bunun farkındadır ve bu yüzden de ikinci mısırda başları istiare yoluyla siyah mürekkeple boyanmış bir sayfalara benzetir. Yaşlılık ise kalemidir. Beyitte edebî sanatlar iç içe girerek ahenkli estetik ritim teşkil etmektedir.

İkinci beyitte ise başına o elifleri kimin yazdığı sorusunu sorar. Verdiği cevap yaşlılığın gerçek nedeni olan hayatın çile ve dertlerine işaret eder. Şairin “geceler” ile kast ettiği dünya hayatının sıkıntılarıdır. Bu dertler bir kalem olmuş kafasına o elifleri karalamıştır. Ebû Temmâm ikinci mısırda hakikaten de anlam zenginliği sunan bir ifade kullanır. Dert ve sıkıntılar gücünü şairin nefesinden almıştır. Oldukça müphem bir anlatımla dertler ile nefes arasındaki ilişkiyi muamma haline getirir. Şairin bu iki öge arasında kurguladığı anlam ilişkisi büyük ihtimalle her nefeste çekilen dertler üzerine kuruludur. Hayatında başına gelen musibetler o kadar çoktur ki hayatı, hep nefes nefese dertlerin cenderesinde geçmiş ve bunlardan hâsıl olan ah u eninler başına o elifleri yazmıştır.

Diğer bir beyitte şair dünyayı, seslenildiğinde cevap veren bir kişiye benzetir. Teşhis sanatının mütevazı bir örneğinin sunulduğu aşağıdaki beyitte insanın talepleri karşısında dünya, kulaklarını tıkayan bir hayırsız şeklinde tasvir edilmiştir.

أَصَوْتُ بِالدُّنْيَا وَلَبَسْتُ تُجْنِي أَحَاوُلُ أَنْ أَبْقَى وَكَيْفَ بَقَايَا

*Dünyaya sesleniyorum da bana hiç cevap vermiyor;
Kalmak için uğraşıyorum da nasıl kalayım?²⁷*

Şairin acımasız ve gaddar bir şahsiyet olarak teşhis ettiği dünya, diğer bir beyitte kişiyi yerinden yurdundan eden bir zorba olarak şöyle tasvir edilir:

لَتَمَحُوْ آثَارِي وَتُخْلِقَ جَنَّتِي وَتُخْلِي مِنْ رَبِّي بَكَرِهِ مَكَانِيَا

İzlerimi silen, yerimi eskiten ve beni yerimden zorla etmek için (ömrümü tüketiyor).²⁸

Bu beyitte şair dünyayı şu üç özelliğe sahip bir zorba olarak kişileştirmiştir. Birincisi: İnsanoğlu dünyada büyük bir çaba harcayarak servet biriktirir, binalar inşa eder, medeniyetler kurar. Hiç silinmeyecekmiş gibi izleri yerküre üzerinde kazır. Hâlbuki dünya denilen vefasız, insanın kendisine vefatından sonra emanet ettiği bu izlerin hiç birisine de riayet etmez. Arkada kalan servet, mirasçıların elinde eski bir çaput gibi parçalanır; dikilen binalar ya depremle yahut yılların etkisiyle un ufak olup dağılır, enkaza döner; modern diye sevilen ve sevilince de putlaştırılan her “yeni”, zamanla eski damgasını yer. Aynı zamanda dünya insanoğlunu yerinden etmesini de çok seven bir zorbadır. İster saray olsun ister baraka, kimsenin gözünün yaşına bakmadan vadesi gelen her ev sahibini konutundan yaka paça dışarı atan bu zorba aslında sevgiye değil, nefrete layıktır. Görüldüğü gibi şair bu beyitte, dünyaya olan beşeri sevgi ve bağlılığı kalpten

²⁷ Ebû Temmâm, *Divân*, 2/463.

²⁸ Ebû Temmâm, *Divân*, 2/463.

çıkarıp atmak için söylediği zühd şiirlerinde edebiyatın imkânlarını sonuna kadar kullanmaktan geri durmamıştır.

2. TEŞBİHLER

Ebû Temmâm'ın zühd kasidelerinde dikkatimizi çeken önemli bir husus, şairin teşbih kullanımına mesafeli durduğudur. Nitelikli istiare uygulamaları ile göz dolduran şair söz konusu teşbih olduğunda birkaç örnek dışında bu sanata yer vermez. Şair, teşbih türleri içerisinde *belîğ teşbihin* güzel bir örneği ile sadece bir kez karşımıza çıkar. Burada dünyanın zahiri sabit görünüşü ile insan ömrünün zevale koşuyor oluşu arasında bir irtibat kurar:

وَمَا لَاحِ جَمٍّ لَا وَلَا دَرَّ شَارِقٍ عَلَى الْخَلْقِ إِلَّا حَبْلٌ عُمرُكَ يَقْصُرُ

Her bir yıldız doğduğunda ve bir güneş ışıktığında

Senin ömür ipin daha da bir kısaldır.

Burada sorulması gereken soru şudur: Şair neden insan ömrü ile gök cisimleri arasında bir ilişki kurmaktadır? Muhtemeldir ki Ebû Temmâm, insanın dünyada aldığı süre içerisinde kendisini ebedi yaşayacakmış gibi hissetmesinin temelinde yatan bir nedene işaret eder. O da gökyüzüne baktığında gördüğü cisimlerin bir rutin halinde her gün doğuyor oluşudur. Nitekim her gece yıldızlar doğar ve her sabah da güneş parıldar. Gökyüzünde daimi ve müstakar bir hal olan bu gerçek, yeryüzü sakini olan insanın bilinçaltına dünyada ebedi ve kalıcı olduğu fikrini verir. Gökyüzündeki devamlılığın kendi devamlılığına bir emsal teşkil ettiği fikrine kapılan insanoğlu, dünyaya yıldızlar ve güneşler gibi sarılır, gece gündüz demeden dünya hayatı için çalışır, kendisini gök cisimleri gibi sabit zanneder. Şair, işte tam da burada kendisini ebedi tevehhüm eden insanın bilinçaltına hançeri, "حَبْلٌ عُمرُكَ" "ömür ipi" ifadesiyle saplamak ister. Gayet sarsıcı olan bu teşbih ile insanın bu dünyada hiç de yıldızlar ve güneşler gibi sabit olmadığını, bilakis onu dünyaya bağlayan şeyin neticede her gün kısalan bir ip yahut halattan ibaret olduğunu ikaz eder. Her gece doğan yıldız, her sabah parlayan güneş onun hayat ile bağlayan ömür ipinden bir miktar daha kısaltır. Şairin ustaca kullandığı teşbihin çağrıştırdığı anlama göre o ip, her gece ve sabah biraz daha kısaldığı gibi en sonunda bu ömür ipinin tutunacak bir tarafı kalmayacaktır; insanı, sabit görünen dünya ile bağlayan umutları suya düşecektir. Bu beyitte şairin mesajını somutlaştırmasında kendisine yardım eden edebi unsur görüldüğü gibi ustaca örülmüş bir teşbih olmuştur.

3. BEDÎ' SANATLARI

3.1. İKTİBAS

Bedî' ilmi terimi olarak *iktibas*, nesir veya şiirde Kur'ân yahut hadislerden doğrudan veya dolaylı şekilde alıntı yapılmasıdır.²⁹ Bu alıntıyı sanat haline getiren husus, en başta alıntı yapılan ögenin yeni metinde estetik bir değer kazandırmasıdır. Ebû Temmâm'ın zühd şiirlerinde, Müslüman okuyucunun kolaylıkla fark edeceği türden Kur'ânî kullanımlar söz konusudur. Örneğin aşağıdaki beyitte şair, insan olmanın büyük sorumluluğunu hissetmiş ve bunun akıbeti hakkındaki endişesini Kur'ân'dan iktibas ederek paylaşmıştır:

فَيَا لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ مَوْتِي وَمَبْعَثِي أَكُونُ رُفَاتًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

Ah, keşke ölümümden ve dirilişimden sonra ne benim aleyhime

*Ne de lehime olacak şekilde sadece kemik parçaları olsaydım.*³⁰

Bu beyitte şairin temenni ettiği şey Nebe sûresinin son ayetinde geçmektedir. Orada Allah, kâfirlerin mahşer günü karşılaşacağı dehşeti hatırlatarak şöyle ikazda bulunur: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَنْكَ قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَلَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا* "Kuşkusuz biz insanın önceden yapıp ettiklerini karşısında

²⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûnî'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/182.

³⁰ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

göreceği ve inkârcının, “Keşke toprak olsaydım!” diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı sizi uyardık.”³¹

Şair, bu âyetten ilham alarak ölümden sonra başına gelecek hallerden büyük bir endişe duyduğunu aktarmaktadır. O gün, âyetin vurguladığı gibi öyle çetin bir gündür ki azabın ve mahcubiyetin fecaatinden dolayı şair hiç dirilmemeyi hatta darmadağın olarak kalıvermiş bir ceset parçası halinde toprakta kalıvermeyi yeğler. Yaptığı ibadet ve salih amellerin sevabına da güvenmez. Mahşer günü kurulacak terazinin ne getireceğinden emin olamadığından dolayı lehine yazılmış ecr ü sevaptan, cennetten bile vazgeçer. Şairin bu ve benzeri anlamları mezkûr âyetten istifade ederek nazma döktüğü açıktır.

Diğer bir beyitte yine Kur’ân’da bulunan bir âyeti çağrıştıran bir ifade yer alır:

أَلَمْ يَأْنِ تَرْكِي لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا وَعَزِي عَلَى مَا فِيهِ إِصْلَاحٌ حَالِيَا

Artık beni ne lehimde ne aleyhimde bırakmanın zamanı gelmedi mi?

Ve hâlimin düzelmesine sebep olacak şeye azmetmemin vakti değil mi?³²

Zühd kasidesinin matla yani ilk beyti olan bu ifadelerinde, şairin أَلَمْ يَأْنِ derken Hadîd sûresindeki istifhâm üslubundan ilham aldığı açıktır. O âyette Allah, mümin kullarında şöyle ikazda bulunur: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ *“İman edenlerin, Allah’ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır.”³³*

Şairin âyetlerden yaptığı iktibaslardan başka mana bakımından hadislerinden ilham aldığı da görülmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte biriktirdiği dünya malının akıbetini şöyle dile getirir:

وَأَبْقَى صَرِيحاً بَيْنَ أَهْلِ جَنَازَةٍ وَيَجْوِي دَوُو الْمِيرَاثِ خَالِصَ مَالِيَا

Ben, ailemin ortasında bir cenaze olarak yere serilmiş halde kalırken;

Mirasçılarım ise bütün malımı paylaşacak.³⁴

Bu beyitte kastedilen anlam, İslam öğretisinde dünya mal ve servetine karşı Müslümanın takınması istenen duruşu ile tamamen örtüşmektedir. İnsan, yaratılışı ve imtihan gereği dünya malına karşı sevgi besler, hep daha fazlasını elde etmek ister. Servete karşı bir yanı hep zayıftır insanın. Bizim bu yönümüzü Allah, وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا *“Malı aşırı derecede seviyorsunuz.”³⁵* diyerek yüzümüze vurur. İnsanın bu malperest yönünü, kendisine sorgulatıp dizginleyecek en etkili vesile ölümü hatırlamaktır. Ölümün soğuk yüzü kalpten dünya malının sıcaklığını çıkarmakta son derece tesirli olduğu için hemen tüm zühd şiirlerinde bu gerçek dile getirilmiştir. Ebû Temmâm da aynı şekilde dünya malına duyulan sevgiyi kalpten çıkarmak için ölüm gerçeğini kullanır. İnsan, hayatı boyu dışından tırnağından artırarak mal biriktirmeye çalışır. Hâlbuki malı arttıkça ölümden gafletinden dolayı sevinci de artan insanoğlu, vadesi dolduğunda sadece kefeni ve amelleri ile baş kalır. Mal peşinde koşturan kişi, ansızın gelen ecelin darbesiyle بَيْنَ أَهْلِ جَنَازَةٍ *“naaş”* olarak kalıverir. Nice zahmet ve telaşla yığıldığı mal ve servet, o mal için belki de hiç zahmet çekmemiş دَوُو الْمِيرَاثِ *“varisler”* arasında iştahla taksim edilir. Mal sevgisi ile yanıp tutuşan insanoğlunu ikaz etmek için ölüm ve miras öğelerini Hz. Peygamber de (sas) kullanmıştır. O, bir hadisinde şöyle buyurmuştur: يَقُولُ الْعَبْدُ: مَالِي مَالِي، وَإِنَّ مِنْ مَالِهِ ثَلَاثًا: مَا أَكَلْتُ فَأَقْتَى، أَوْ لَبَسْتُ فَأَقْتَى، أَوْ أَعْطَيْتُ فَأَقْتَى،

³¹ en-Nebe, 78/40.

³² Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

³³ el-Hadîd, 57/16.

³⁴ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

³⁵ el-Fecr, 89/20.

Kul, ‘Malım, malım!’ der. Hâlbuki onun malından gerçekten kendisine ait olan üç şey vardır: Yiyip tükettiği, giyip eskittiği ve Allah yolunda verip ahirette biriktirdiği. Geri kalan her şey ise gider ve (ölümünden sonra) insanlara kalır.”³⁶

3.2. CİNAS

Arap şiir ve nesrinde özellikle Abbasiler dönemiyle birlikte son derece ilgiye mazhar olan söz sanatlarından birisi de cinastır. Özellikle şairler nezdinde telaffuz bakımından aynı yahut benzer olan kelimelerin farklı anlamlarda kullanılması estetik bir değer olarak görülmüştür. Daha sonra cinas olarak kavramlaşıp bedî’ ilmi disiplini içerisine girecek olan bu sanat Ebû Temmâm’ın zühd şiirlerinde de sıklıkla görülmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte şair, aynı kökten türeyen iki kelimeyi anlamca oldukça farklı şekilde bir beyitte yan yana getirerek kulağa beklenmedik bir tını tattırmakta başarılı olmuştur:

لَقَدْ قَنَرَ الْأَرْزَاقُ مَنْ لَيْسَ عَادِلًا عَنِ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا يُقَيَّرُ

*Şüphesiz rızıkları takdir eden, insanlar arasında takdirinde adaletten sapmayan biridir*³⁷.

Bu beyitte şair, önce rızıkları takdir eden Allah’ın olduğuna, dolayısıyla rızık konusunda telaşa düşmenin beyhude olduğuna işaret edecekmiş gibi görünürken beklenmedik bir şekilde, ilk bakışta Allah hakkında *عَادِلًا* “Âdil olmayan” şeklinde anlaşılacak bir ifade kullanır. Ancak bu, edebi bir kelime oyunudur. Arapçada *عَلَّ* fiili, her ne kadar olumlu çağrışımı olan *adalet* kelimesinin kökü olsa da *عَنْ* harf-i cerri ile kullanıldığında anlam tamamen farklılaşır ve yoldan çıkmak ve sapmak manasına gelir. O halde şair burada lafız üzerinde ustaca bir oyun yaparak okuyucusunu şaşırtmış olur. Türkçeye çevrildiğinde estetik büyüğü kaybolan bu anlama göre kastedilen şudur: *Adaletten hiç sapmayan bir âdil, insanlar arasında rızıkları takdir etmiştir*. Burada cinas sanatının ilgi çekici bir üslupta kullanıldığı aşikârdır.

Diğer bir örnekte iştikâk yoluyla cinas sanatı icra eder:

وَلَا حَوْلُ مُحْتَالٍ وَلَا وَجْهٌ مَذْهَبٍ وَلَا قَنَرٌ يُرْجِيهِ إِلَّا الْمُقْتَرُ

Ne bir hilekârın gücü, ne bir yolun yönü, ne de bir kaderin yönlendirmesi vardır;

*Yalnızca her şeyi takdir edenin iradesi geçerlidir.*³⁸

Bu beyitteki *حَوْلٌ* ve *مُحْتَالٌ* kelimeleri ile *قَنَرٌ* ve *الْمُقْتَرُ* kelimeleri aynı kökten türemiştir.

تَطَهَّرَ وَأَلْحِقَ دَبَبَكَ الْيَوْمَ تَوْبَةً لَعَلَّكَ مِنْهُ لَنْ تَطَهَّرْتَ تَطَهَّرُ

Temizlen ve bugün günahını tövbe ile bağışla; belki de temizlendiğinde,

*O'ndan (Allah'tan) gerçek bir temizlik bulursun.*³⁹

Aynı şekilde bu beyitte de *تَطَهَّرَ* ve *تَطَهَّرُ* kelimeleri söz konusu cinas türüne örneklik teşkil eder. Bu beyitlerdeki cinas uygulamaları her ne kadar kulağı rahatsız etmese de anlam derinliğini ve akıcılığını kısmen gölgeleyerek kelime oyununu ön plana çıkarmaktadır.

3.2. MUKABELE

Arap şiir eleştirisi teorisyenlerinin üzerinde durduğu sanatsal estetik kıstaslarından birisi de beytin her iki mısraında zıt yahut uyumlu fark etmez, anlam bakımından bir ahengin yakalanmasıdır. Kudâme b. Câfer’in dikkat çektiği sanata göre şair, bazı anlamlar arasında uyum sağlamak ya da zıtlık oluşturmak amacı güder. Uyumlu olan anlamları, belirlediği şartlar ve

³⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zihni Efendi vd. (Türkiye: Dâru'l-Tibâ'at'l-Âmira, 1334), “Zud ve Rekâik”, 2959.

³⁷ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

³⁸ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

³⁹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

sıraladığı durumlarla tutarlı bir biçimde işlerken, zıtlık taşıyan anlamları da tam tersine, bu şartların ve durumların zıddıyla ifade eder. Bu şekilde, her iki anlam arasında bir denge kurar ve uyumu ya da çelişkiyi doğru bir şekilde ortaya koyar.⁴⁰ Bu denge, Ebu Temmâm'ın zühd şiirlerinde üzerinde hassasiyetle durulan bir güzellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin aşağıdaki beyitte iki mısra arasında anlamsal dengenin titizlikle gözetildiği dikkat çeker:

وَأَنْتَ غَدًا فِيهَا تَمُوتُ وَتَقْبَرُ أَلَلْعُمَرُ فِي الدُّنْيَا تُجِدُ وَتَعْمُرُ

*Dünyada ömür için çabalayıp imar edersin; hâlbuki yarın ölüp kabre girersin.*⁴¹

Beytin ilk mısraında, insanın dünyada ebedi kalacakmış gibi sıkı sıkı sarılarak çaba sarf ettiği anlatılır. İkinci mısradaki ise dünya hayatından daha büyük bir gerçek olan ölüm ve kabir hakikati ilk mısradaki dünyevi çabalara karşıt bir gerçeklik olarak hatırlatılır. Bu karşıtlığın edebiyattaki karşılığı mukabeledir.

3.3. TEKMİL

Arap şiir eleştirisinde söze estetik değer katan unsurlardan birisi de bir beytin anlamının daha sonraki beyit ile kemale ermesidir. Bu durum kaside içine bir bütünlük oluşturmaya hizmet eder. Böyle bir sanatın uygulandığı yerde, konuşmacı ya da şair, bir anlamı ya da övgü gibi bir amacı ifade ederken, sadece o anlamla yetinmenin eksik olduğunu fark eder. Bu eksikliği gidermek için, o anlamı başka bir erdemle tamamlar. Örneğin, birini cesaretle övmek isteyen biri, cesaretiyle yapılan övgüyü yetersiz bulup, onu cömertlik ya da sabır gibi başka bir erdemle destekler.⁴² Ebû Temmâm'ın aşağıdaki iki beyti kendi içinde anlamsal bir bütünlük ortaya koymakta ve söz konusu sanata örnek teşkil etmektedir:

وَأَخْلَصَ بِنَا لِلَّهِ صَدْرًا وَنِيَّةً فَلَيْلَ الَّذِي تُخْفِيهِ يَوْمًا سَيَطْلُهُ
وَقَدْ يَسْتُرُ الْإِنْسَانُ بِاللَّفْظِ فِعْلَهُ فَيُظْهِرُ مِنْهُ الطَّرْفَ مَا كَانَ يَسْتُرُ

Ve bunu yalnızca Allah için yap, kalbinde ve niyetinde samimi ol;

Çünkü bir gün gizlediğin şey açığa çıkacaktır.

İnsan bazen sözleriyle amellerini örtmeye çalışır,

*Fakat gözler, gizlemeye çalıştığı şeyleri ortaya çıkarır.*⁴³

İlk beyitte, hiçbir şeyin Allah'tan gizli kalmadığı gerçeğini ortaya koyarak yaratıcıya karşı ihlaslı olmak gerekliliğini hatırlatır. Ancak burada şöyle bir soru aklı gelir: Peki, ya insanlar? Neticede Allah gizli saklı her şeye vakıf iken insanlar içimizde sakladığımız şeyleri bilemezler. Onlara karşı nasıl davranmalı şeklindeki mukadder bir soruya şair, bir sonraki beyit ile karşılık verir: İnsanlar da kalbinde sakladığın şeyleri gözlerinden anlar. Öyle ise kalbini her zaman temiz tutmaya çalış. Zira Allah, kalplerden geçeni ezeli ilmiyle bildiği gibi insanlara da bunu, göz ve bakışlarına bıraktığı emare ve işaretlerle bildirir. Bu iki beyit arasında mükemmel bir bütünlüğün olduğu gayet açıktır.

4. BİÇİMSEL KUSURLAR

4.1. EL-MEBTÛR-ET-TAZMÎN

Ebû Temmâm'ın zühd şiirlerinde bir takım edebiyat eleştirmenleri tarafından sanatsal bir kusur olarak görülen bazı şekilsel hatalar olduğu da görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948 [?]) *mebtûr* olarak kavramlaştırdığı kusurdur. Ona göre mebtûr; *bir anlamın, bir beyitte tamamlanması için gereken uzunluktan fazla olması ve kafiye ile kesilip, ikinci beyitte tamamlanmasıdır*.⁴⁴ Böyle bir kusur aşağıdaki beyitte kendini göstermektedir:

وَلَوْلَا رَجَائِي وَإِكْلَالِي عَلَى اللَّهِ تَوَحَّدَ لِي بِالضَّعِيفِ كَهْلًا وَنَاشِيَا
لَا سَاغَ لِي غَدَبٌ مِنَ الْمَاءِ بَارِدٍ وَلَا طَابَ لِي عَيْشٌ وَلَا رِلْتُ بِأَكْيَا

Eğer bana her şeyimi veren, beni yaratıp büyüten Rabbime olan ümidim ve güvenim olmasaydı,

⁴⁰ Kudâme b. Ca'fer, *Naḥdū's-ṣi'r*, 47.

⁴¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

⁴² İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Taḥbîr*, 357.

⁴³ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/460.

⁴⁴ Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Naḥdū's-ṣi'r* (İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1302), 87.

*Bana soğuk, tatlı bir su içmek nasip olmazdı,
Ve yaşamım da keyifli olmaz, hep ağlayan biri olarak kalırdım⁴⁵.*

İlk beyitte وَلَا “şayet olmasaydı” ile başlayan şart cümlesinin cevabı, ikinci beyitte لَ ile devam etmektedir. Dolayısıyla şart-cevap şeklinde inşa edilmiş cümle yapısı tek beyti aşmış ve anlamın tamamlanabilmesi için ikinci beyte sarmıştır. Kudâme b. Ca’fer’in Arap şiirinde biçimsel bir hata olarak gördüğü mebtûr başka bir edebiyat eleştirmeni olan Ebû Hilâl el-Askerî tarafından da tazmin kavramıyla ifade edilmiş ve bir eksiklik olarak kabul edilmiştir. el-Askerî’ye (ö. 400/1009’dan sonra) göre de bir beytin anlamını tamamlamak için bir sonraki beyte muhtaç olması bir kusurdur.⁴⁶

Burada şunu hatırlatmakta fayda var ki yukarıdaki iki müellifin söz konusu anlam tamamlanamamasını bir hata olarak görmelerine mukabil daha sonra gelen bazı yeni eleştirmenler bunu bir kusur olarak görmemektedirler. Örneğin İbnü’l-Esîr’e göre (ö. 637/1239) göre her iki eleştirmeni böyle bir hatanın varlığı düşüncesine sevk eden saik Arap şiirinde anlam bütünlüğünün kasidede değil, beyitte olduğu düşüncesidir. İbnü’l-Esîr’in konu hakkındaki yaklaşımından ilham alarak eserini tahkik eden Ahmed el-Hûfî (1910-1983) düşüncesini şöyle dile getirir:

Bu düşüncenin yanlışlığı belli olmalıdır; çünkü kaside bir bütün olarak sağlam bir birlik halinde olmalıdır ve bir şiir ya da şairi yalnızca bir beyit üzerinden değerlendirmek, adaletsiz ve zorlamalı bir yaklaşımdır. Onların savunduğu, en iyi şiirin, beytin kendisiyle bağımsız, öncekilerden ve sonrakilerden bağımsız olmasının gerektiği görüşü, şiirin doğasına aykırıdır. Şiir, içinde hikmet bulursa da, doğrudan hikmeti aramaz. Aslında kaside, şiir veya düzyazı parçası, toplamda bir etki yaratır; okuyucu veya dinleyici, kasideyi ya da düzyazı parçasını okuduğunda bir zevk, coşku ya da heyecan hisseder. Aksi takdirde, biz şaire, eğer yalnızca beyte odaklanırsak, bir beyitte bizi memnun etmesini, diğerinde ise bizi kızdırmasını ve ilk beytin çok kaliteli olup, ikinci beytin de aynı şekilde olmasını kabul etmiş oluruz. Bu durumda, fikirlerin ardışıklığı ve imgelerin uyumu göz ardı edilmiş olur ve bu görüşe göre çelişkiler ya da tutarsızlıklar da kabul edilebilir.⁴⁷

Benzer bir duruma son iki beyitte de rastlarız. Burada da şair iki beyti nahiv bakımından birbirini ile bağlantılı hale getirmekte bir beis görmemiştir:

فَلَيْتَ جَدِيرٌ أَنْ أَخَافَ وَأَتَّقِي وَإِنْ كُنْتُ لَمْ أَشْرِكْ بِنِي الْعَرْشِ ثَانِيَا
وَأَدَّخِرَ التَّقْوَى بِمَجْهَدٍ طَاقِي وَأَرْكَبُ فِي رُشْدِي خِلَافَ هَوَائِيَا
*Gerçekten ben, korkmam ve sakınmam gerektiği kadar lâyığım,
Ve ben, Arş’ın sahibine ikinci bir ortak koşmadığım halde.
Ve takvayı, gücümün yettiği kadar biriktirim,
Ve aklımı, isteklerime karşı koyarak sürdürürüm⁴⁸.*

İlk beyitte müzari fiil أَنْ ile müevvel masdar yapılmıştır. İkinci beyitte وَ ile أَدَّخِرَ fiili atfedilmiştir. Dolayısıyla her iki beyit nahiv açısından birbirine atıf-matuf ilişkisi ile bağlıdır. Ancak ilk beyitte anlam ikinci beyte bağlı değildir.

4.1. İTÂ’

Kaynaklarda yer alan genel tanıma göre, îtâ’, üç veya yedi beyit aralıksız olarak kafiyenin aynı kelime ve anlamla tekrar edilmesidir.⁴⁹ Böyle bir kusurun Ebû Temmâm’ın zühhd kasidesinde bulunduğu görülmektedir.

تَحُومٌ عَلَى إِدْرَاكِ مَا قَدْ كُنْفَتُهُ وَتَقْبِلُ بِالْأَمَالِ فِيهِ وَتُدْبِرُ
وَرَزَقُكَ لَا يَعْدُوكَ إِلَّا مَعْجَلٌ عَلَى حَالَةٍ يَوْمًا وَإِنَّمَا مَوْخَرٌ

⁴⁵ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

⁴⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü’s-Şinâ’ateyn: el-kitâbe ve’s-şîr*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Mektebetu’l-Unsuriyye, 1419), 36

⁴⁷ Ebû’l-Feth Ziyâuddîn İbnü’l-Esîr, *el-Meşelî’s-sâ’ir fî edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*, thk. Ahmed el-Hûfî (Kahire: Dâru Nahdati’l-Mısır, ts.), 1/24. (4 Cilt)

⁴⁸ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/463.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/497.

وَلَا حَوْلُ مُحْتَالٍ وَلَا وَجْهٌ مَذْهَبٍ
لَقَدْ قَدَّرَ الْأَرْزَاقُ مَنْ لَيْسَ عَادِلًا
وَلَا قَدَّرَ يُرْجِيهِ إِلَّا الْمُقَدِّرُ
عَنِ الْعِلَلِ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا يُغَيِّرُ
عَلَيْكَ فَمَا زَالَتْ تَحُونُ وَتُدِيرُ
فَلَا تَأْمَنُ الدُّنْيَا إِذَا هِيَ أَقْبَلَتْ

Art arda gelen yukarıdaki beş beyitte görüldüğü üzere وَتُدِيرُ ifadesi dört beyit sonra aynı anlamda tekrar edilmiştir. Bu şiir eleştirmenlerine göre bir eksikliktir. Bunu bir kusur olarak ören eleştirmenlerin bakış açısına göre bunun eksilik addedilmesi büyük ihtimalle şairin kelime hazinesinin yetersizliğine delalet etmesinde dolaylı olmalıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Ebû Temmâm'ın divanında yer alan ve şimdiye dek akademik çevrelerde edebî tenkit yönüyle müstakil biçimde ele alınmamış olan zühd temalı şiirleri incelenmiştir. Ebû Temmâm'ın divanı, çağdaşı şairlerin külliyyatlarıyla mukayese edildiğinde orta hacimli olarak değerlendirilebilir; ancak zühd temalı şiirlerin sayıca son derece sınırlı oluşu dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu şiirlerin literatürde bağımsız bir inceleme konusu yapılmamış olması, niceliksel yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Oysa biz, edebî metinlerin değerini yalnızca nicelikle değil, içerdiği estetik derinlik ve ifade gücüyle değerlendirmek gerektiği düşüncesinden hareketle bu şiirleri analiz etmeyi gerekli gördük. İncelememiz neticesinde görülmüştür ki Ebû Temmâm, dünya hayatının faniliği, ölümün kaçınılmazlığı ve ahiret bilincinin gerekliliği gibi dinî ve ahlaki temaları şiirine taşımakta herhangi bir beis görmemiştir. Bu durum, onun edebiyatı yalnızca estetik bir alan değil, aynı zamanda bir irşat ve ıslah vasıtası olarak gördüğünü göstermektedir. Zühd şiirlerinin kaleme alındığı tarihî ve bireysel bağlam tam olarak tespit edilemese de, şairin bu metinler vasıtasıyla okuyucuda ahiret kaygısı uyandırmayı, dünyevîleşme karşısında manevî duyarlılığı diri tutmayı hedeflediği aşîkârdır. Ne var ki burada asıl sorgulanması gereken husus, şairin bu irşadî gayeyi güderken estetik düzeyi ne ölçüde muhafaza edebildiğidir. Yaptığımız tahliller göstermektedir ki Ebû Temmâm'ın yaklaşık elli beyitten oluşan zühd şiirlerinde edebî seviye bakımından homojen bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Bazı beyitlerde sanatkârane üslubunu ve yüksek şiir kabiliyetini ortaya koyarken, bazı dizelerde ise sıradan ifadelerle vaaz diline yaklaşan, etki gücü düşük bir söyleyişe saplanmaktadır. Bu çerçevede şiirlerdeki başarılı ve zayıf örnekler tespit edilmiş, edebî tenkit süzgecinden geçirilerek değerlendirilmiştir. Ayrıca, şairin bazı zühd şiirlerinde şekil ve söyleyiş bakımından birtakım teknik kusurlar da gözlemlenmiştir. Sonuç olarak denilebilir ki, Ebû Temmâm'ın zühd temalı şiirleri, genel itibarıyla sanatsal yönden vasat bir düzeydedir. Estetik kaygıyı tamamen göz ardı etmeyen şair, buna rağmen zaman zaman doğrudan söyleme yaslanan, sanatın inceliklerinden uzaklaşan bir vaaz üslubuna da yönelmiştir. Bu şiirler, hem içerdiği tema hem de taşıdığı edebî seviye bakımından Ebû Temmâm'ın şiir dünyasının bütününe temsil etmese de, onun sanat anlayışında ahlaki sorumluluk duygusunun ve didaktik yönün nasıl yer bulduğunu göstermesi açısından dikkate değer örneklerdir.

KAYNAKÇA

- ‘Atîk, Abdülazîz. *‘İlmu’l-beyân*. Beyrut: Dâru’n-Nahda, 1405/1982.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî. *eṭ-Ṭırâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâga*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-‘Unsuriyye, 1423.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü’ş-Şinâ’ateyn: el-kitâbe ve’ş-şî’r*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Mektebetu’l-‘Unsuriyye, 1419.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1423.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru’l-belâga*. thk. Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba’atu’l-Medenî, ts.
- Çiftçi, Faruk. “Ebu’l-‘Atâhiye’nin Şiirlerinde Zühd Anlayışı”. *Nüşa* 6/23 (2006), 75-96.

- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâr'ul-Maârif, 1995.
- Elmalı, Hüseyin. "Ebû Temmâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ertok, Rana – Padem, Hüseyin. "Sebzelerde Aşılama Fizyolojisi". *Batı Akdeniz Tarımsal Araştırma Enstitüsü Derim Dergisi* 24/2 (2007), 20-26.
- Esen, Emine. *Ebu'l-Atâhiye Hayatı Ve Zühd İle İlgili Şiirlerinin Tesbiti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî e-Mahzûmî 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ferrûh, 'Omer. *Ebû Temmâm Şâ'iru'l-Halîfe*. Beyrut: Matba'atu'l-Keşşâf, 1353/1935.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Ebû'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *Tahrîrû't-Taḥbîr (fî şinâ'ati's-şî'r ve'n-neşr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf. Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati'l-Mısır, ts.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-İzâḥ li-muḥtaşari Telḥîşî'l-Miftâḥ*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafacî 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec. *Naḫḫû's-şî'r*. İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1302.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*, nşr. Muhammed Zihni Efendi vd. İstanbul: Dâru'l-Tıbbâ'ati'l-Âmira, 1334.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd et-Turkî. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- Şeyha, Ruhâb Muhammed. "Ebu'l-Atâhiye ve zuhduhû". *Terbiye* 17/135 (1996), 283-298.
- Tayyib, Rida. "Zuhiyyâtü Ebi'l-Atâhiye". *Mecelltu Ma'hedi'l-Âdâbi'l-Arabiyye*. 223 (2019)1-5.
- Toktonaliev, Azat. "Abbasî Devrinde Zühd Kavramı: Ebû'l-Atâhiye Örneği". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2019), 111-126.
- Yûsuf, Ahmed. *Cemâliyyâtü'l-mufradeti'l-Kur'âniyye*. Şam: Dâr'ul-Mektebî, 1419/1999.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-irşâd, 1422/2001.

STRUCTURED ABSTRACT

Abū Tammām (d. 231/846), one of the prominent figures of Abbasid-era Arabic poetry, holds a distinguished position in literary history with his unique style, powerful similes, and profound layers of meaning. His artistic mastery is particularly evident in his panegyric poetry and wisdom-laden verses. While his dīwān has garnered extensive academic interest in the Arab world, it has been examined within a relatively limited scope in Turkish academia. Although the high literary quality of his panegyrics is widely acknowledged in literary circles, it is noteworthy that there has been no comprehensive or in-depth study on the rhetorical and aesthetic features of his zuhd-themed (ascetic) poetry. This study seeks to address this academic gap by analyzing Abū Tammām's lesser-explored zuhd poetry in terms of literary devices and stylistic characteristics. The analysis reveals that the poet skillfully employs rhetorical embellishments even in his zuhd poetry, maintaining a delicate balance between didactic content and artistic expression. His approach to themes such as the transience of worldly life, resistance to carnal desires, the inevitability of death, and preparation for the afterlife reflects a unique interpretative depth and a compelling narrative style. However, the extent to which he preserves aesthetic concerns and how the sermonizing tone influences the literary quality of these poems remain significant aspects to be evaluated. In this regard, the study systematically examines Abū Tammām's zuhd poems, which have not yet received sufficient scholarly attention in terms of literary criticism. When compared to the dīwāns of his contemporaries, Abū Tammām's dīwān—though of moderate length—contains only a limited number of zuhd poems. In our view, the primary reason these poems have not been deemed worthy of an independent study may be their relatively small number of verses. However, since the essential criterion in literary analysis should be not the quantity but rather the artistic depth and aesthetic dimension of the text, we have meticulously examined these poems despite their limited number. The findings indicate that Abū Tammām does not hesitate to incorporate themes such as the fleeting nature of worldly existence, the reality of death, and the significance of preparing for the hereafter—concepts that resonate deeply within the Islamic worldview. His zuhd poetry suggests that he perceives literature not merely as an individual aesthetic pursuit but also as a means of social reform and spiritual guidance for the Muslim community. Although the precise context and circumstances under which these poems were composed remain uncertain, it is evident that his primary aim was to reinforce moral and spiritual values, raise awareness about the transitory nature of life, and keep the concern for the afterlife alive. The fundamental question that arises here is: to what extent does the poet uphold literary aesthetics while pursuing an agenda of preaching, guidance, and moral reform? In other words, does Abū Tammām abandon his poetic artistry when adopting a sermonizing tone, or does he successfully integrate both elements? A close examination of his zuhd poetry suggests that the answer lies somewhere in between. Among the approximately fifty verses of his zuhd poetry, some demonstrate Abū Tammām's commitment to maintaining an elevated literary style, showcasing the refined artistry of a true poet. Conversely, in certain lines, he appears as a preacher rather than a poet, reiterating common ideas in an unremarkable and uninspiring manner. This study presents examples of both types of verses and offers a critical evaluation of their literary merit. Furthermore, some structural shortcomings are also identified in a few of his zuhd-themed poems. In light of these observations, the following conclusion can be drawn: In his zuhd poetry, Abū Tammām neither emerges as a poet of absolute literary perfection nor entirely abandons artistic concerns in favor of a purely didactic approach. While he does not neglect aesthetic considerations altogether, he does not entirely avoid the plain, direct style characteristic of religious sermons either. Consequently, his zuhd poetry exhibits a balance between literary craftsmanship and thematic messaging, though with occasional fluctuations in aesthetic refinement.