

# Arap Dilinde Tarihsel Seyir

Coğrafya, Filoloji ve Şiir

Editör  
**SÜLEYMAN CAN**



**BİDGE Yayınları**

**Arap Dilinde Tarihsel Seyir: Coğrafya, Filoloji ve Şiir**

**Editör: SÜLEYMAN CAN**

**ISBN: 978-625-372-919-6**

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

[www.bidgeyayinlari.com.tr](http://www.bidgeyayinlari.com.tr) - [bidgeyayinlari@gmail.com](mailto:bidgeyayinlari@gmail.com)

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /  
Ankara



## ÖNSÖZ

Beşerî ilimlerin sarsılmaz sacayaklarını oluşturan dil, tarih ve coğrafya; bir medeniyetin kendi iç dinamiklerini, dış dünyayla kurduğu temas noktalarını ve geçirdiği zihniyet dönüşümlerini anlamamanın en güvenilir araçlarıdır. Medeniyet dediğimiz olgu, bilginin mekânlar arasında taşındığı, dilin estetik ve kurumsal formlar kazandığı, siyasi krizlerin ise edebi üretimle kayıt altına alındığı canlı bir süreçtir. Bu kitap, belirli bir kültür havzasının klasik dönemden modern döneme uzanan geniş tarihsel yolculuğunda sözü edilen bu disiplinlerin nasıl bir etkileşim içinde olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın temel hareket noktalarından ilki, edebi metinlerin dünyayı anlama ve anlamlandırma çabalarına sağladığı birincil kaynak niteliğindeki katkısıdır. Edebiyat, bilginin mekânsal inşasında ve sınırları aşan niteliğinde merkezi bir konumda yer almıştır. Tarihsel süreç içerisinde bir bölgeye dair üretilen verilerin evrensel bir bilimsel mirasa dönüşmesi, büyük ölçüde bu literatürün sunduğu metodolojik birikim ve kayıt tutma geleneği sayesinde mümkün olmuştur. Bu yönüyle edebi eserler, fiziksel mekânı bir coğrafya olmasının yanında ekonomik ve sosyo-kültürel anlamlarla donatılmış bir temsil alanına dönüştürmüştür.

Kitabın odaklandığı bir diğer önemli alan, dilin teknik dünyası ile edebi tahayyül arasındaki kopmaz bağıdır. Arap edebiyatı geleneğinde dilin kuralları, kuru birer kaide yığını olmanın ötesinde ediplerin ve şairlerin elinde sembolik birer anlatım zeminine dönüşmüştür. Dilbilimsel bir inceliğin veya gramatik bir kuralın; toplumsal bir eleştirinin, felsefi bir remzin ya da derin bir mecazın taşıyıcısı haline gelmesi, bu literatürü derinleştiren temel unsurlardır. Bu yaklaşım, teknik bir detayın ortak bir kültür hafızasında asırlarca süren bir edebi serüvene evrilebildiğini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte edebiyat, toplumsal krizlerin ve büyük siyasi dönüşümlerin

en etkili ifade alanı olmuştur. Yazınsal türler ve üsluplar arasındaki geçişler, bireysel bir tercih teşkil etmenin yanı sıra bir toplumun ortak uyanışının, siyasal bilinçlenmesinin ve hürriyet arayışının edebi yansımasıdır. Şiir ve nesir, değişim dönemlerinde birer tarihi belge niteliği kazanarak meşruiyetin dil yoluyla yeniden inşa edildiğini belgeleyen en güçlü vesikalardır.

Son olarak bu çalışma, köklü bir edebi mirasın çağın meydan okumaları karşısında geçirdiği reform ve kurumsallaşma sürecini takip eder. Medeniyetin sürekliliğini sağlama, dilin safiyetini koruma ve kültürel kimliği tahkim etme çabaları, edebi birikimin kurumsal bir zeminde nasıl yeniden üretildiğini gösterir. Akademik yapıların kuruluşuyla taçlanan bu süreç, dilin ve edebiyatın modern dünyada etkin bir şekilde var olabilmesi için verilen entelektüel mücadelenin bir özetidir.

Elinizdeki bu eser, geçmişin metinlerinden geleceğin kurumlarına uzanan bir köprü kurarak Arap edebiyatını merkezine alan bir medeniyet okuması sunmayı hedeflemektedir. Bu çalışmanın ilgili alanlarda araştırma yapan akademik çevrelere ve kültür tarihine ilgi duyan tüm okurlara faydalı bir kaynak olmasını temenni ediyoruz.

Saygılarımla.

Dr. Öğr. Üyesi SÜLEYMAN CAN

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| ŞERİF EL-İDRÎSÎ'NİN NUZHETU'L-MUŞTÂK FÎ<br>İHTİRÂKÎ'L-ÂFÂK ADLI ESERİNDE ANADOLU'YA DAİR<br>YER ALAN BİLGİLER ..... | 1  |
| <i>MEHMET BÖLÜKBAŞI</i>                                                                                             |    |
| ‘AMR (وَرَمْع) İSMİNDE BULUNAN VÂV HARFİNİN EDEBÎ<br>SERÜVENİ .....                                                 | 12 |
| <i>ÖMER YILDIZ</i>                                                                                                  |    |
| ARAP ŞİİRİNDE METHİYEDEN HİCVE GEÇİŞ: HÂFİZ<br>İBRAHİM'İN ŞİİRLERİNDE SULTAN II. ABDÜLHAMİD ...                     | 36 |
| <i>SÜLEYMAN CAN</i>                                                                                                 |    |
| MUHAMMED KURD ALÎ VE ARAP DİLİNDE REFORM<br>ARAYIŞLARI .....                                                        | 59 |
| <i>MUHAMMET KASIM ERDEN</i>                                                                                         |    |
| BİR BELÂGAT KAVRAMI OLARAK TEVRİYE .....                                                                            | 75 |
| <i>MUHAMMET KASIM ERDEN</i>                                                                                         |    |

## BÖLÜM 1

### ŞERİF EL-İDRÎSÎ'NİN *NUZHETU'L-MUŞTÂK FÎ İHTİRÂKÎ'L-ÂFÂK* ADLI ESERİNDE ANADOLU'YA DAİR YER ALAN BİLGİLER

**Mehmet Bölükbaşı<sup>1</sup>**

#### Giriş

Şerîf el-İdrîsî, 1100 yılında Fas'ın Sebte şehrinde doğmuştur (Uçar, 2018). Soyu Hz. Muhammed'e dayandığı için "eş-Şerîf" unvanını taşıyan müellif, eğitimini Kurtuba'da tamamladıktan sonra Mağrip, Endülüs, Fransa ve İngiltere gibi bölgeleri kapsayan geniş çaplı seyahatlere çıkmış ve ardından Sicilya Kralı II. Roger'ın davetiyle Palermo'daki saraya yerleşmiştir (Ersoy, 2004). Burada yaklaşık on beş yıl çalışarak bilinen dünyayı temsil eden Gümüş yer Küre'yi tasarlamış, bu çalışmasını ünlü eseri *Nuzhetu'l-Muştâk* ile taçlandırmıştır (İdrîsî, 1984, Cilt I, s. 11). Metodolojisinde seyyah ve tüccarlardan gelen güncel verileri titizlikle karşılaştırarak kullanan İdrîsî, modern kartografyanın temellerini atmış ve hazırladığı haritalar Avrupa'da yüzyıllar boyunca en güvenilir kaynak kabul edilmiştir (Gündoğdu, 2015). Müellif, 1165 yılında

---

<sup>1</sup> Doç.Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-5923-3920, blkbamehmet@gmail.com

yine doğduğu yer olan Sebte'de hayatını kaybetmiştir (Tarihçi, 2021).

İdrîsî, bilim dünyasındaki asıl şöhretini Sicilya Kralı II. Ruggero'nun talebi üzerine kaleme aldığı ve Ocak 1154'te tamamladığı kapsamlı coğrafya eserine borçludur. Literatürde *Kitâbu Rucâr* (كِتَابُ رُجَار) veya *el-Kitâbu'r-Rucâvî* (الْكِتَابُ الرَّجَاوِيُّ) isimleriyle de anılan bu çalışma, klasik yedi iklim nazariyesine göre sistematize edilmiştir. Müellif, her iklim kuşağını onar bölüme ayırmış; giriş kısmındaki genel dünya haritasının yanı sıra her bölümün başlangıcına o bölgeyi detaylandıran özel haritalar eklemiştir. Eserini oluştururken İbn Havkal, İbn Hurdâzbih ve Ceyhânî gibi öncü İslam coğrafyacılarının çalışmalarından yararlanan İdrîsî, aynı zamanda Batlamyus'un *Kitâbu'l-Coğrâfyâ* adlı eserinden ve sözlü kaynaklardan da istifade etmiştir. Batlamyus ekolünün en yetkin temsilcilerinden biri kabul edilmesine rağmen, mevcut haritalar üzerinde köklü ve isabetli güncellemeler yapmıştır. Dünyayı ekvator çizgisiyle ikiye ayıran müellif, güney yarım kürenin aşırı sıcaklar nedeniyle yaşama uygun olmadığını belirtmiş, kuzey yarım küreyi ise ekvatordan kuzeye doğru yedi iklim bölgesi halinde, batıdan doğuya uzanan bir düzende incelemiştir. Eserin dikkat çekici yönlerinden biri, mukaddimede Hamâh b. Hâkân el-Kîmâbî adlı bir Türk coğrafyacının kitabından bahsetmesi ve yer çekimi olgusunun, bir mîknatısın demiri çekmesine benzetilerek nesnelerin düşüş nedeni olarak açıklanması ile ilgili bilgilere yer verilmesidir. *Nuzhetu'l-Muštâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Orta Çağ İslam dünyasında telif edilen en kapsamlı ve sistematik coğrafya çalışmalarından biri olmasının yanı sıra, Avrupa kıtası hakkında gerçeğe en yakın verileri sunan ve Batı Avrupa haritalarını tarihte ilk kez yüksek doğruluk payıyla tasvir eden ilk eser olma özelliğini taşımaktadır (İdrîsî, 1988).

Şerîf el-İdrîsî'nin haritacılık tarihindeki en devrimsel yönlerinden biri, güneyi haritanın üst kısmına, kuzeyi ise alt kısmına



yerleştirdiği "ters yüz edilmiş" (south-up) oryantasyonudur. Hazırladığı 70 paftalık detaylı harita seti, Kristof Kolomb ve Vasco da Gama gibi kaşıflerin seyahatlerinden önce, dünyanın bilinen en kapsamlı ve bilimsel atlası olma niteliğini taşımaktadır (Alkan, 2012).

**şekil 1:** İdrisî'nin dairesel dünya haritası (1154). Güney üstte, kuzey altta tasvir edilmiştir. Kaynak: Bibliothèque nationale de France, Arabe 2221.



PLATE 11. AL-IDRİSİ'S WORLD MAP FROM THE OXFORD POCOCCKE MANUSCRIPT. Dated 1456 and copied by 'Alī ibn Ḥasan al-Ḥufī al-Qāsimī, this world map comes from a well-preserved and complete manuscript.

Diameter of the original: ca. 23 cm. By permission of the Bodleian Library, Oxford (MS. Pococke 375, fols. 3v-4r).



Şerif el-İdrîsî'nin (ö. 1165), Sicilya Norman Krallığı himayesi altında Sicilya Kralı II. Roger adına, on beş senelik titiz bir çalışma neticesinde hazırladığı anıtsal eseri *Nuzhetu'l-Muşâtâk fî İhtirâki 'l-Âfâk* (نُزْهَةُ الْمُشْتَاتِقِ فِي اخْتِرَاقِ الْأَفَاقِ) (*Uzak Ufuklara Ulaşmak İsteyen birinin Gezisi*), Orta Çağ İslam coğrafyacılığının zirvesi olarak kabul edilmektedir. Bu çalışma, XII. yüzyılın kritik geçiş döneminde, Bizans'tan Selçuklu egemenliğine intikal etmekte olan Anadolu'ya (*Diyyâr er-Rûm – دِيَّارُ الرُّومِ*) dair, tarih, coğrafya, iktisat tarihi, askeri strateji ve demografi alanlarında derinlikli ve çok boyutlu bilgiler içermektedir (Tekin, 2005). İdrîsî eserinde antik coğrafya bilgisini (Ptolemaios) İslami kartografya gelenekleriyle (İbn Havkal, Mes'ûdî) birleştirerek, bölgenin sosyo-ekonomik dönüşümünü betimleyen temel birincil kaynak oluşturmuştur (Uçar, 2018). İdrîsî'nin bu eseri telif etmesindeki başlıca amacı, Akdeniz'de siyasi ve ticari üstünlüğünü tahkim etmeyi hedefleyen Norman Krallığı'nın taleplerini karşılamak olmuştur. Eser, bu sebeple, salt entelektüel merakla değil, aynı zamanda güncel ve güvenilir ticari ve askeri istihbarata dayalı bir atlas hazırlamak için pragmatik ve stratejik bir amaçla telif edilmiştir (Ersoy, 2004).

Sistematik ve amaca yönelik bu yaklaşım, eserin, Anadolu'nun girift ve sürekli metamorfoz geçiren siyasi gerçekliğini ele alan önemli bir kaynaktır. Akademik literatür, İdrîsî'nin Mağrip, Endülüs ve Doğu Akdeniz'de seyahat etmesine karşın, Anadolu coğrafyasına bizzat intikal etmediği hususunda mutabıktır (Ahmad, 1992). Bu durum, onun Anadolu'ya ilişkin sunduğu bilgilerin, kişisel gözlemden ziyade, uygulamış olduğu üstün bir bilgi sentezi metodolojisinin ürünü olduğunu kanıtlamaktadır (Tolias, 2016).

Bu metodoloji, üç ana eksen üzerine inşa edilmiştir.

1. **Kraliyet Misyonları ve Sözlü Kaynaklar:** Sicilya Kralı II. Roger'ın direktifleriyle dünyanın çeşitli bölgelerine gönderilen gezginlerin (muhtemel istihbarat ajanları) tafsilatlı raporları ve Palermo'ya celp edilen yerel tanıkların

(tüccarlar, askerler, esirler) ifadeleri, sistemli bir tahkik sürecinden geçirilerek toplanmıştır.

2. **Eleştirel Derleme:** Antik coğrafya (Batlamyus) ve İşlami coğrafyacılığın (İbn Havkal'ın S retu'l-Ard gibi eserleri) literatürü, eleştirel bir yaklaşımla mukayese edilmiştir.
3. **Doğruluk Kontrolü (Tahkik):** İdrîsî, bilgi kaynakları arasındaki tutarsızlıkları gidermek maksadıyla özel bir "doğruluk kontrolü" prosedürü tatbik etmiş; çelişkili veriler ya reddedilmiş ya da üçüncü bir kaynaktan teyit edilene kadar ek incelemeye tabi tutulmuştur (Uçar, 2018; Maqdisi, 2011).

Bu bağlamda, eserin Anadolu tasviri, dönemin en güvenilir ve güncel verilerinin Palermo sarayında bir araya getirilmiş, rasyonel ve eleştirel bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **İdrîsî'nin Nuzhetu'l-Muşt k F  İhtirâki'l- f k Adlı Eserinde Yer Alan Anadolu Kent Morfolojisi ve Beşerî Coğrafya**

İdrîsî'nin tasvirleri, kentleri sadece coğraf  konumlarıyla değil, aynı zamanda mühendislik başarıları, savunma kapasiteleri ve demografik yapılarıyla ele alır. Bu tasvirler, Bizans mirasının İşlam coğrafyacılığındaki izlerini yansıtır.

### **Konstantiniyye'nin Savunma Mimarisi**

Başkent, eserde “şehirlerin anası, surları yedi katmandan oluşan en müstahkem olanı” olarak nitelendirilir (İdrîsî, 1984, Cilt 1, s. 230). İdrîsî, şehrin    en şeklini, deniz tarafındaki savunma hattını ve Haliç'i kapatan demir zincir sistemini ayrıntılı olarak kaydeder. Ayrıca, Ayasofya'nın (Büyük Kilise) “eşi benzeri olmayan bir sanat eseri” olduğunu vurgular (Tekin, 2005).

## **Sug r ve Av sım Hattının Militarizasyonu**

Güneydoğu sınırındaki bu şehirler, sürekli bir askeri çatışma bölgesi olarak ele alınır. Tars s (طَرْسُوس), İslam dünyası için bir gaza  ss  ve önemli bir limandı. İdrîsî, bu bölgedeki askeri rib tların (garnizonlar) 300'e yakın olduğunu belirtir ki, bu sayı bölgenin militarizasyon yoğunluğunu gösterir. Malatya (مَلَطِيَّة) ise Fırat Nehri  zerindeki doğu sınırının en önemli kalesiydi (Tarihçi, 2021).

## **Selçuklu Dinamikleri ve Yeni Merkezler**

XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya yerleşen Türkmen nüfusunun etkisiyle, Konya (كُونْيَا) ve Kayseri (قَيْصَرِي) gibi şehirler  ne çıkmıştır. Konya, sadece Selçuklu Sultanlığının idari merkezi olmakla kalmamış, aynı zamanda ticaret yollarının ke i imindeki stratejik konumuyla da dikkat çekmiştir. İdrîsî'nin bu yeni merkezlere odaklanması, Arap coğrafyacılığının değişen siyasi haritaya adaptasyonunu gösterir (Gündoğdu, 2015; Kızıltan, 2002).

## **Fiziki Coğrafya ve Kartografik Bilgiler**

İdrîsî, Anadolu'nun fiziki coğrafyasını, matematiksel ölçütler ve İslami coğrafya gelenekleri ile ilişkilendirir.

## **İklim Ku akları (أَقَالِيم/ Ak l m) Teorisi**

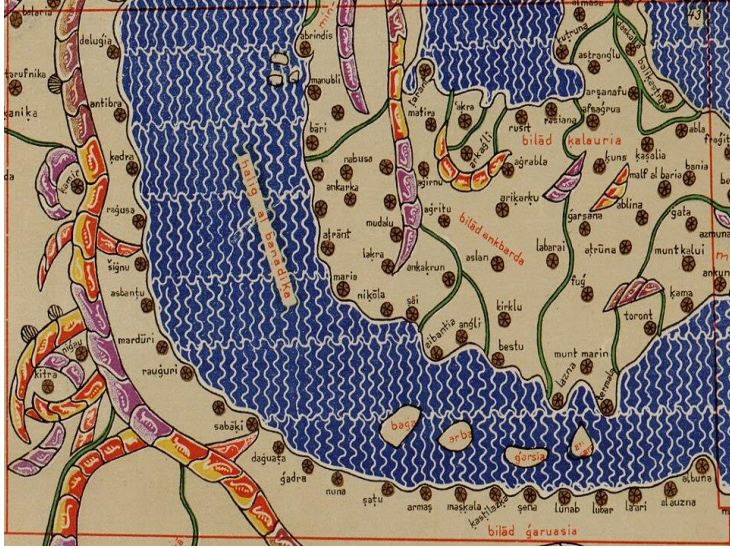
İdrîsî, dünyayı yedi iklim kuşağına ayırırken, Anadolu'yu Dördüncü, Beşinci ve Altıncı İklimler ke i iminde konumlandırır. Bu teorik yerleştirme, özellikle İç Anadolu'nun (Beşinci İklim) tarımsal verimliliğini bilimsel zemine oturtmu tur (Uçar, 2018).

## **Fiziki Detaylar**

Güney Anadolu'nun en belirleyici fiziki sınırı olan Toros Dağları'nın (Cebelu'l-Luk m/ جَبَلُ اللُّك م), çeşitli geçitleriyle birlikte kaydedilmesi, fiziki detayların askeri hareketlilik açısından önemini vurgular (Tarihçi, 2021). Ayrıca, Kilikya'nın tarımsal verimliliğini sağlayan Ceyhan ve Seyhan nehirleri, bölgesel ekonomik

potansiyelin ana göstergeleri olarak kaydedilmiştir (İdrîsî, 1984, Cilt I, s.257).

**Şekil 2:** İdrîsî'nin paftalarından Anadolu ve Doğu Akdeniz kıyıları. Kaynak: Bodleian Library, MS. Pococke 375.



## Kartografik Hassasiyet

İdrîsî'nin haritaları, kıyı şeritlerini ve ana şehirleri, önceki şematik Arap haritalarına kıyasla daha yüksek bir hassasiyetle göstererek deniz yollarının ve limanların kritik önemini pekiştirmiştir (Ersoy, 2004).

## Anadolu'daki Ticaret ve Ekonomik Hayat

İdrîsî'nin eseri, Anadolu'nun sadece bir askeri cephe değil, aynı zamanda küresel ticaretin kilit arteri olduğunu ve bölgesel ürün yetiştiriciliğinde önemli bir yere sahip olduğunu gösteren zengin ekonomik veriler içermektedir. Anadolu, Uzak Doğu'dan gelen malların Avrupa'ya ulaştırıldığı temel koridordu (Sayın, 2019).

## **Kervan Yolları ve Nicel Mesafe Ölçüleri**

İdrîsî, kervan yolları üzerindeki menzil mesafelerini ayrıntılı olarak kaydeder. Örneğin, Konstantiniyye'den Anadolu içlerine doğru uzanan bir ana yolun mesafeleri, gün veya saat cinsinden belirlenmiştir. Bu yollar üzerindeki hanlar/ribâtlar (kale-karakol) sisteminin varlığı, Selçuklu dönemi ticaret politikalarının altyapısını oluşturmuştur (İdrîsî, 1984, Cilt II, s.280).

## **İç Pazarlar ve Dağıtım**

Konya, Kayseri ve Sivas gibi merkezler, sadece Doğu mallarının aktarıldığı istasyonlar değil, aynı zamanda yerel zanaat ürünlerinin ve hayvancılık ürünlerinin fiyatlandığı ve takas edildiği canlı pazar yerleriydi (Gündoğdu, 2015).

## **Akdeniz'in Önemi ve Bölgede Yetişen Ürünler**

Güneyde yer alan Tarsus gibi limanlar, Mısır, Suriye ve İtalya ile yoğun ticaret yapardı (Oğuz, 2017). İdrîsî'nin verdiği somut örneklerle göre, Kilikya Ovası, sıcak iklimi sayesinde pamuk ve nadiren de olsa şeker kamışı gibi ticari ürünlerin ihracatında önemli bir yer tutmaktaydı (İdrîsî, 1984, Cilt I, s. 258).

## **Finansal Ölçütler**

Ticari işlemlerin çok uluslu yapısı nedeniyle, İdrîsî, değer ölçütü olarak hem Bizans'ın altın nomisma'sını (dinar) hem de İslam dünyasının gümüş dirhemini kullanmıştır. Bu ikili para sistemi, Anadolu'daki finansal entegrasyon seviyesini gösteren kritik bir kanıttır (Gündoğdu, 2015, 145; Yılmaz, 2008). Malatya çevresinin bol sulu arazileri sayesinde tahıl üretiminde üstünlüğü, ekonomik gücünün temelini oluşturmuştur (Tarihçi, 2021).

## Sonuç

Asıl adı *Nuzhetu'l-Muşţâk fî İhtirâki'l-Âfâk* olan ancak Sicilya Kralı II. Roger'ın İdrîsî'yi Mağrip bölgesinden Palermo'daki sarayına bizzat davet ederek bu çalışmayı kendisinden talep etmesi nedeniyle Batı dünyasında *Tabula Rogeriana* veya *Kitâbu Rucâr* (Roger'ın Kitabı) olarak da bilinen bu çalışma, Anadolu'nun XII. yüzyıldaki toplumsal, ekonomik ve siyasi değişimini yansıtan çok önemli bir eserdir. İdrîsî'nin bilim dünyasına sağladığı temel katkı; Batlamyus'tan gelen eski coğrafya bilgilerini, İslam dünyasının gözlem odaklı coğrafya geleneği ve dönemin seyyahlarından topladığı güncel bilgilerle harmanlayarak güvenilir bir yöntem oluşturmasıdır. Müellifin Anadolu'yu bizzat ziyaret etmemiş olması verdiği bilgilerin değerini azaltmamış; aksine onu farklı kaynakları karşılaştıran titiz bir araştırmacı konumuna taşımıştır. Kralın davetiyle yerleştiği Sicilya'daki sarayda kurduğu geniş bilgi ağı sayesinde, hem kendisinden önceki coğrafyacıların eserlerinden yararlanmış hem de bölgeyi bizzat gezen tüccar, gemici ve elçilerin güncel raporlarını kendi sistemine dahil etmiştir. Özellikle farklı kaynaklardan gelen bilgileri birbiriyle karşılaştırarak tutarlılık denetimi yapması, sunduğu verilerin tarihsel güvenilirliğini daha da artırmıştır. Bu birleştirici yaklaşım sayesinde müellif, hem Bizans'ın başkenti Konstantiniyye'nin eski görkemini ve devasa surları gibi mühendislik başarılarını detaylandırmış hem de aynı dönemde Konya'da yükselen Selçuklu gücünü aynı tarafsızlıkla not etmiştir. İdrîsî'nin sunduğu Anadolu tablosu, burayı sadece iki devlet arasındaki bir savaş alanı olarak değil; Türkmen yerleşimleri ve Selçuklu idaresiyle birlikte tarım, hayvancılık ve ticaretin canlandığı yeni bir bölge olarak tarif eder. Özellikle pamuk üretiminden tahıl tarımına, geniş ölçekli hayvancılık faaliyetlerinden bölgesel el sanatlarına kadar uzanan veriler, Anadolu'nun bu dönemde nasıl güçlü bir ticari kimlik kazandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bölgedeki kervan yollarının işleyişi, limanların ticari kapasitesi ve

şehirlerin üretim potansiyeli hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler, o dönemdeki ekonomik hayatın canlılığını anlamamıza yardımcı olur. Sonuç olarak İdrîsî, Anadolu'nun Bizans yönetiminden Selçuklu düzenine geçtiği bu kritik tarihsel dönemi, dolaylı ama son derece tutarlı kaynaklar üzerinden kayıt altına alarak, günümüzdeki tarih ve coğrafya araştırmaları için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı bırakmıştır.

## Kaynakça

Ahmad, S. M. (1992). Cartography of al-Sharif al-Idrisi. J. B. Harley & D. Woodward (Ed.), *The history of cartography: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies* içinde (Cilt 2, Kitap 1, ss. 156-174). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Alkan, A. (2012). *Ortaçağ haritacılığında İslâm coğrafyacıları ve El-İdrîsî*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Bibliothèque nationale de France. (1154). *Tabula Rogeriana: Al-Idrisi's world map* [Harita]. Arabe 2221 folio. Paris, Fransa.

Ersoy, M. H. (2004). *Ortaçağ İslam coğrafyasında haritacılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gündoğdu, A. (2015). Şerîf İdrîsî'nin eserinde Anadolu şehirleri. *Tarih Dergisi*, 62(2), 125-150.

İdrîsî, E. (1984). *Kitâbu nuzhetu'l-muşâtak fî ihtirâki'l-âfâk* (F. Sezgin, Ed.). Frankfurt, Almanya: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.

İdrîsî, E. (1988). *Kitâbu nuzheti'l-muşâtak fî ihtirâki'l-âfâk*. Kahire, Mısır: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye.



Kızıltan, S. (2002). İslam coğrafyacılarının eserlerinde Konya'nın konumu ve önemi. *Selçuk Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 85-105.

Maqdisi, G. (2011). *İslam'ın klasik çağında coğrafya ve bilim yöntemleri* (A. Demir, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınları.

Oğuz, Z. (2017). Ortaçağ Arap seyyahlarında Akdeniz ticareti ve Anadolu limanları. *Akdeniz Araştırmaları Dergisi*, 22(1), 40-60.

Sayın, H. (2019). *İslam coğrafyasında ticaret yolları ve menzil ölçüleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tarihçi, A. (2021). Ortaçağ Arap coğrafyacılarının eserlerinde Toros Dağları (Cebelü'l-Lükām) tasvirleri. *Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 45-65.

Tekin, A. (2005). *Ortaçağ İslam kaynaklarında Anadolu coğrafyası*. İstanbul: Fecir Yayınları.

Tolias, G. (2016). The politics of the world map: Al-Idrisi in the court of Roger II of Sicily. *The Journal of Historical Geography*, 53, 114-115.

Uçar, M. (2018). *İslam coğrafyacılığında yedi iklim teorisi ve Anadolu*. İstanbul: Der Yayınları.

Yılmaz, İ. (2008). XII. yüzyılda Anadolu ekonomisinde para kullanımı ve finansal entegrasyon. *Ekonomi Tarihi Dergisi*, 5(1), 85-100.

Zengin, M. (2020). Arap kaynaklarında Anadolu tarımı: Ürün çeşitliliği ve ticari değeri. *Anadolu Araştırmaları Dergisi*, 12(3), 150-175.

## BÖLÜM 2

### ‘AMR (عَمْرُو) İSMİNDE BULUNAN VÂV HARFİNİN EDEBÎ SERÜVENİ

ÖMER YILDIZ<sup>1</sup>

#### Giriş

Arap dilciler, kimi zaman mevcut anlamı pekiştirmek ya da farklı anlam katmanları oluşturmak amacıyla bazı kelimelere harf ilavesinde bulunmuşlardır. Benzer şekilde, Arap kâtipler de yazıda kelimeleri birbirinden ayırmak ve metni daha anlaşılır kılmak için yer yer bazı harf eklemeleri yapma yoluna gitmişlerdir (el-Hûrînî, 2005, 297). İlk dönem nahiv ve kıraât literatüründe “zâid harfler” konusu, müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Klasik dönem dil ve edebiyat âlimi İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib* adlı eserinde Bâbu mâ zîde fi’l-kitâb başlığında sadece kelimeler arasındaki benzerliği gidermek için ilave edilen harfler ve iltibas olunacak kelimeleri ele almıştır. Bu bağlamda ilave edilen harflerin elif ve vâv olduğu belirtilmiştir (İbn Kuteybe, 1963, 200). Bu eserlerde zaid harflerle ilgili birçok ihtilaf bulunmaktadır. Bu çalışmada ise detaylara ve tartışmalara girilmeksizin, ‘Amr ismindeki zâid vâv örneğiyle ilgili

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Orcid: 0000-0002-0005-6827

olması sebebiyle, sadece yazıda yer alan fakat telaffuzda okunmayan harflere kısaca değineceğiz.

Elif harfinin yazıldığı hâlde hiçbir şekilde telaffuz edilmediği yerler, kelimenin ortasında ve sonunda yer alması bakımından iki kısımda ele alınmaktadır. Kelime ortasında elif harfinin zâid olarak ilâve edilmesine örnek olarak, Arapçada "yüz" anlamına gelen مائة kelimesi gösterilmektedir. Bu kelimede, mîm harfinden sonra yazılan elif, yalnızca kelimeyi yazı bakımından, şekil olarak benzeri olan منه kelimesinden ayırmak amacıyla eklenmiştir (İbn Kuteybe, 1963, 200; ed-Dânî, h. 1407, 175; el-Ukberî, 1995, 2/487; el-Esterebâdî, 2004, 2/1023; el-Hûrînî, 2005, 301-302; el-Hatîb, 1994, 108). مائة kelimesinin tesniye (ikil) biçimi olan مائتان ve murekkeb hali olan ثلاثمائة vd. kalıplar müfred (tekil) lafza kıyasla elif ile yazılmış; buna karşılık çoğul مئات، مئتين formalarında elif eklenmemiştir (el-Kalkaşendî, 1987, 3/176).

Kelime sonunda yazıldığı halde okunmayan elif harfinin ilave edildiği yerler ise çoğul müzekkeri ifade eden vâv zamirinin bulunduğu mazi ve emir kalıpları örnek gösterilmektedir. Çoğul zamiri alan muzari fiilin sonuna elif harfinin eklenebilmesi için muzari fiilin nasb veya cezm halinde olması ve irab alameti olan nun harfinin düşmüş olası gerekmektedir. أَنْصُرُوا ve نَصَرُوا , لَمْ يَنْصُرُوا örneklerinde görüldüğü üzere çoğul zamirinden sonra mezkûr fiillere elif harfi ilave edilmiştir (el-Ukberî, 1995, 2/487; Hârûn, 1993, 36; el-Kalkaşendî, 1987, 3/176; el-Hatîb, 1994, 112; eş-Şantî, 2001, 123). Elif harfinin buradaki işlevi çoğul vâvını atıf harfi veya kelimenin kök harfi olan vâvdan ayırmak olduğu için elifu'l-fasl veya elifu'l-fârika olarak isimlendirilmiştir (el-Kalkaşendî, 1987, 3/176; el-Hatîb, 1994, 112; eş-Şantî, 2001, 123).

Vâv harfi de tıpkı elif harfi gibi okunmadığı halde bazı kelimelerin ortasına veya sonuna ilave edilmektedir. Kelime ortasında ilave edildiği yerlerden biri işaret ismi olan أولئك ، أولاء ve أولى sözcükleridir (el-Hatîb, 1994, 121). Kaynaklarda bu vâv harfinin

eklenme gerekçesi olarak, söz konusu kelimelerin cer harfî olan "إلى" veya "إليك" gibi yapılarla karışmasının önüne geçilmesi gösterilmektedir (İbn Kuteybe, 1963, 201; el-Kalkaşendî, 1987, 3/178; el-Hatîb, 1994, 121). “Arkadaşlar” anlamında kullanılan ve müzekker çoğul mülhaklardan biri olan "أولو" ile bu ismin mansûb ve mecrûr hâllerinde kullanılan أولى sözcüklerinde bulunan vâv harfî de yazıldığı hâlde telaffuz edilmeyen harflerdendir. Müennes çoğul mülhakı olan ve “kadın arkadaşlar” anlamına gelen أولات sözcüğü de müzekkere hamledilerek zaid vâv ile yazılmaktadır (el-Kalkaşendî, 1987, 3/179; el-Hatîb, 1994, 121). Vâv harfinin bu isimlere eklenmesi أولى isminin إلى harf-i cer ile karışmamasını sağlamaktır أولو ve أولات kalıplarında doğrudan bir karışıklık söz konusu olmamakla birlikte merfu kalıp (أولو), karışıklığın yaşandığı mansûb ve mecrûr (أولى) kalıba hamledilmiştir. Aynı şekilde أولات ismi de müzekkere hamledilip vâv ile yazılmıştır (İbn Kuteybe, 1963, 201; el-Kalkaşendî, 1987, 3/179; el-Hûrînî, 2005, 312-313; el-Hatîb, 1994, 120).

Sözcük sonunda vâv harfinin ilave edildiği kelimeye örnek olarak عمرو “Amr” ismi verilmiştir. Bu ismin sonuna vâv harfinin ilave edilme nedeni yazılışta benzeşi olan عمر “Umar” ismi ile karışmasını engellemek içindir. Bu karışıklık her iki isim cümlede ref veya cer konumunda bulunduğu zaman meydana gelir. Çünkü ‘Amr (عمرو) ismi munsarif bir isim olduğu için mansûb hâlde üstün tenvîni alır ve bu durum yazıda elif harfinin eklenmesini gerektirir. Buna karşılık, gayr-i munsarif olan عمر ismi nasb durumunda olsa dahi tenvîn alamadığı için sonuna elif harfî eklenmez. Böylece nasb durumunda her iki isim yazılış bakımından elif harfiyle zaten birbirinden ayrılmış olur (el-Kalkaşendî, 1987, 3/178; el-Hûrînî, 2005, 314; el-Hatîb, 1994, 122).

## Arap Şiirinde İlmî Terimlerin Kullanımı

Klasik Arap şiiri, sadece estetik bir anlatım biçimi olmanın ötesinde, dönemin dilbilimsel, felsefî ve dini bilgi birikimini yansıtan zengin bir kültürel arşivdir. Bu şiirlerde yer alan ilmî terimler, şairlerin entelektüel donanımını ve disiplinler arası bilgi birikimini ortaya koyarken, metinlere derinlik ve çok katmanlı anlamlar kazandırır. Nahiv, sarf, imla, kelam, mantık ve fıkıh gibi Arap ilimlerine ait teknik kavramların edebi metinlerde kullanılması, dilin yapısal özelliklerini ve düşünsel unsurlarını şiirin estetik dünyasıyla harmanlamaktadır. Böylece Arap şiiri, hem bir sanat formu hem de ilmî bir disiplin olarak önemini korumuş, okuyucuya hem zevk hem de bilgi sunan çok boyutlu bir metin alanı yaratmıştır. Bu tarz şiirler kaleme alanların başında Ebû Temmâm (ö. 231/846), el-Mutenebbî (ö. 354/965), Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057), İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064), İbn Câbir el-Endelüsî (ö. 780/1378), eş-Şevvâ' el-Halebî gibi şairler gelmektedir.

## Arap Şiirinde İlmî Terimlerin Kullanımı

Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî, yılında Hamdânîler Devleti'nin en güçlü hükümdarı olan Seyfûddeve'yi övmek amacıyla kaleme aldığı bir kasidesinde, onun Hades şehrini imar etme faaliyetini konu edinirken nahiv ilmine ait teknik terimleri edebî bir bağlamda kullanarak son derece zarif bir üslup ortaya koymuştur. Kasidenin ilgili beytinde şair şöyle der:

إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلاً مُضَارِعًا      مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ

“Senin (Seyfuddevle) niyetlendiğin eylem müzâri fiil olsa bile henüz cezim edatları ona ulaşmadan o fiil geçmiş (mâzî) olur. (Gerçekleşir)”

Bu beyitte el-Mutenebbî, nahiv ilmine ait "müzâri", “mâzi” ve "cezm edatları" gibi dilbilgisel kavramları edebî bir tasvir aracı olarak kullanmıştır. Müzâri fiil, Arap dilinde henüz gerçekleşmemiş,

devam eden ya da gelecekte vuku bulacak eylemleri ifade eder. Cezm edatları ise bu fiillerin önüne gelerek onların anlamını değiştirir; emir, yasak, olumsuzluk veya şart bildirir. Ancak el-Mutenebbî burada, Seyfûddevlâ'nın azmi ve iradesi öylesine kuvvetlidir ki, onun gerçekleştirmeyi niyet ettiği eylemler henüz “yap, yapma, yapmadı” anlamlarını veren cezm edatlarının etkisine dahi girmeden anında mazi fiiline dönüşür ve geçmiş olur, yani hemen gerçekleşir.

İbn Nubâte el-Mısırî (ö. 768/1366) cimriliği yerdiği bir kasidesinde izafet, isim, hazf, tenvîn gibi nahiv terimlerini kullanmaktadır.

جَذْلَانِ تَخْذِفُ جَمْعَ الْمَالِ رَاحَتُهُ      حَذَفَ الْإِضَافَةَ فِي الْأَسْمَاءِ تَنْوِيًّا

“(O) mutlu ve sevinçlidir. Onun avuç içi (eli) izafetin isimlerde tenvini hazf etmesi gibi mal biriktirmeyi hazf eder.”

Bu beyitte şair, övdüğü şahsın mal biriktirme konusundaki tutumunu, Arap nahvinde yer alan izafet konusuna bağlamaktadır. Arapçada bir isim başka bir isme izafe edildiğinde, muzâf konumundaki ismin sonunda yer alan tenvîn hazf edilir; yani düşer. Şair, bu dilsel kuralı mecazî bir çerçevede kullanarak, övdüğü kişinin eline geçen serveti elinde tutmadığını, aynen muzâf olan ismin tenvîninin düşmesi gibi onu dağıttığını ifade eder.

### Sarf Terimleri

Ebû'l-‘Alâ' el-Ma'arrî annesinin vefatı üzerine dile getirdiği bir mersiyesinde sarf terimlerini güzel bir şekilde kullanmıştır. Aşağıdaki beyitte sarf ilmine ait olan tasrif, hazf ve idğâm terimlerini kullandığı görülmektedir. Aslî kelimelerden yeni kelimeler türetmek olan sarf kavramı ile insanın geçirdiği değişik durumları kastetmiştir. Söyleniş hafifliği sağlamak için illet harflerinin düşürülmesi olarak bilinen hazf terimiyle ölümü ve yok olmayı ifade etmiştir. Son olarak bir harfin başka bir harfle kaynaşması ve ilk harfin lafız yönünden

ikincisi gibi olması demek olan idğam kavramıyla öldükten sonra toprağa karışıp toprakla birleşmesini amaçlamıştır.

el-Ma‘arrî, annesinin vefatına duyduğu derin üzüntüyü dile getirdiği bir mersiyesinde, Arap dilinin sarf ilmine ait terimleri şiirsel bir bağlamda kullanarak oldukça özgün ve dikkat çekici bir anlatım ortaya koymuştur. Şairin

فَصَرَّفَنِي فَغَيَّرَنِي زَمَانُ      سَيُعَقِّنِي بِحَذْفٍ وَإِدْغَامٍ

“Bir zaman beni değiştirip dönüştürdü ve ardından yok etmek ve (toprağa) katmakla takip edecektir” (el-Ma‘arrî, 1957, 41).

Şeklindeki beytinde, klasik sarf ilminde yer alan “tasrîf”, “hazf” ve “idğâm” kavramları aynı zamanda insan hayatının doğasını ve ölümle birlikte başlayan süreci ifade eden mecazî unsurlar olarak kullanılmıştır.

Burada “tasrîf” terimi, Arapça’da kök harflerden farklı vezinlerde kelimeler türetilmesini ifade etmekle birlikte, beyitte insanın hayat boyunca geçirdiği değişim ve dönüşüm evrelerine – doğumdan yaşlılığa uzanan varoluşsal sürece– bir gönderme niteliği taşır. “Hazf” ise, sarf ilminde söylenişi kolaylaştırmak amacıyla illet harflerinin düşürülmesini ifade ederken, Ma‘arrî’nin beytinde bu terim ölüm ve yok oluşun sembolü hâline gelir; kişinin bedeninin dünya sahnesinden silinmesini, yani varlığının eksilmesini temsil eder. Son olarak “idğâm” terimi, bir harfin bir diğerine kaynaşması anlamında teknik bir dil olgusu iken, beyitte bu, insanın öldükten sonra toprağa karışarak onunla bütünleşmesini ifade eden derin ve çarpıcı bir mecaz olarak karşımıza çıkar.

## İmla Terimleri

Usâme b. Munkiz’in aktardığı aşağıdaki beyitte, yazıldığı hâlde okunmayan harflerden biri olan elif harfi edebî bir hayal unsuru olarak yer bulmuştur. Bu kullanım, Arapçada “yüz” anlamına gelen "مِائَةٌ" kelimesinde yer alan, ancak telaffuzda karşılığı olmayan

elif harfî üzerinden yapılan bir teşbihe dayanmaktadır. Her ne kadar elif harfî, 'Amr isminin sonunda yazılıp da okunmayan vâv harfî kadar edebî kültürde yer edinmemişse de bu beyitte şair, onun sembolik değerinden faydalananarak dikkat çekici bir teşbih sanatı ortaya koymuştur.

Şair, kendisini Tayy kabilesine nispet eden bir kişiyi hicvederken onu, “مِائَةٌ” kelimesindeki elif harfine benzetmiştir. Bu kişi, kabileye aslında sonradan katılmış olmasına rağmen kendisini ona aitmiş gibi göstermektedir. Şair, bu durumu "yüz" sayısına sonradan eklenmiş, anlamla doğrudan ilgisi olmayan elif harfî ile ilişkilendirerek eleştirir.

سَأَلْتُ بِهِ طَيِّبًا كُلَّهَا فَكُلُّ أَبَاهُ، وَكُلُّ أَنْفٍ  
وَقَالُوا: لَحِيقُ ظَلَمْنَا بِهِ كَمَا ظَلَمْتُ مِائَةً بِالْأَلِفِ

“Tayy’ kabilesinin tamamına onun hakkında sordum; ama her birisi yüz çevirdi, her biri onu küçümsedi. Dediler ki: Tıpkı yüz (مِائَةٌ) sayısının, aslında ona ait olmayan elif harfîyle haksızlığa uğraması gibi O da kendisiyle zulme uğradığımız, bizim kabileye sonradan giren biridir” (İbn Münkız, [t.y.], 206).

### Kelam Terimleri

Mantık, felsefe ve kelâm terminolojisini şiirlerinde sıklıkla kullanan ve el-Âmidî’nin (ö. 371/981) ifadesiyle “şiirleri ancak filozoflar tarafından takdir edilen” bir şair olarak tanınan (el-Âmidî, [t.y.], 221). Ebû Temmâm (ö. 231/846), Ahmed b. el-Mu‘tasim’in hastalığına dair yazdığı bir şiirinde kelam terimleri olan “cevher” ve “araz” tabirlerini kullanmaktadır.

صَاعَهُمْ ذُو الْجَلَالِ مِنْ جَوْهَرِ الْمَحْجُ دِ وَصَاعُ الْأَنَامِ مِنْ عَرَضِهِ

“Zü’l-Celâl onları asalet cevherinden biçimlendirdi, diğer tüm mahlûkatı ise asalet arazından yarattı” (et-Tâî, [t.y.], 2/317).

### Fıkıh Terimleri



Hız. Peygambere dair methiyeleri ile tanınan Endülüslü şair İbn Câbir gazel formunda yazdığı bazı beyitlerde fıkıh ilmine ait terimleri edebi bir incelikle kullanması dikkat çekmektedir. Aşağıda yer alan beyitlerde görüldüğü üzere İbn Câbir fıkıh ilmine ait olan zekât, deyn, iskât gibi kelimeleri lugavî anlamları doğrultusunda kullanmakla birlikte, bu ifadelerin fıkıh ilmindeki teknik karşılıklarına da ince göndermelerde bulunmaktadır.

طَلَبْتُ زَكَاةَ الْحُسْنِ مِنْهَا فَجَاوَبْتُ      إِلَيْكَ، فَهَذَا لَيْسَ تَذْرُكُهُ مِنِّي  
عَلَيَّ دُيُونٌ لِلْعُيُونِ، فَلَا تَرُمُ      زَكَاةً، فَإِنَّ الدَّيْنَ يُسَوِّطُهَا عَلَيَّ

“Güzelliğinin zekâtını istedim ondan, cevap verdi: Uzak dur! Bunu benden alman mümkün değil. Benim (bana bakan) gözlere borçlarım var; o yüzden zekât isteme, zira borç zekâtı benden düşürür” (el-Kefevî, [t.y.], 156; ed-Darîr, 2007, 150).

### Hadis Terimleri

İbn Câbir yine gazel formunda inşad ettiği aşağıdaki beyitlerde bu kez hadis ilmine ait müselsel, mürsel, müdebbec ve mevkuf gibi terimleri lugavî anlamları doğrultusunda kullandığı görülmektedir.

قَالَتْ: أَعِنْدَكَ مِنْ أَهْلِ الْهَوَىٰ خَبْرٌ؟      فَقُلْتُ: إِنِّي بِذَلِكَ الْعِلْمِ مَعْرُوفٌ  
مُسَلَّسَلُ الدَّمْعِ مِنْ عَيْنِي وَمُرْسَلُهُ      عَلَى مُدَبِّجِ ذَاكَ الْخَدِّ مَوْقُوفٌ

Aşk ehli hakkında bir bilgin var mı? Diye sordu. Dedim ki: Bu konuda bilgimle tanınırım. Gözümden sicim gibi yaşlar akıyor durmadan ve o yaşlar, süslenmiş o yanağın üstünde duruyor” (ed-Darîr, 2007, 95; el-Hamevî, 2004, 1/311).

### Mantık Terimleri

Daha önce belirttiğimiz üzere şiirlerinde ilmi terimlere yer veren Ebû Temmâm bu kez Muhammed b. Yûsuf’u övdüğü aşağıdaki beyitte, mantık ilmine ait “umûm” ve “husûs” terimlerini dikkat çekici bir şekilde kullanmaktadır.

لَنْ يَنَالَ الْعُلَى خُصُوصًا مِنَ الْفِتِّ      يَانَ مَنْ لَمْ يَكُنْ نَدَاهُ عُمُومًا

“Özelikle gençler arasında cömertliği herkesi kapsamayan kişi asla yüceliğe erişemez” (et-Tâî, [t.y.], 3/225).

### Arap Nesrinde ‘Amr Vâvı

‘Amr isminde yer alan vâv harfinin edebî serüveni, klasik dönem Arap edebiyatından günümüze kadar uzanan dikkat çekici bir süreçtir. Başlangıçta yalnızca basit bir imla kuralı olarak ortaya çıkan bu harf, zamanla edebî, kültürel ve mecazî bir boyut kazanmıştır. Edebî kaynaklar incelendiğinde, ‘Amr isminin farklı bağlamlarda hatta birbirine zıt anlamlarda temsilî bir değer kazandığı görülmektedir. Arap nesrinin kurucu ve öncü isimlerinden olan Câhız, kısa ve güzel telaffuzlu bir isim olarak değerlendirdiği ‘Amr ismine hiçbir anlam ilişkisi taşımayan bu vâv harfinin eklenmesini anlamsız bir müdahale olarak görmüş ve bu uygulamayı isme yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle söz konusu ismi "el-İsmu'l-mazlûm" (zulme uğramış isim) şeklinde isimlendirmiştir (el-Âmilî, 1998, 1/329). Câhız'ın yaklaşımı esas alındığında, eğer kendisi bu ismi edebî bir bağlamda kullanacak olsaydı, muhtemelen hak etmediği hâlde sorumluluk yüklenen, kendisine yükümlülük atfedilen, haksızlığa uğramış bireyleri temsil etmek üzere tercih ederdi.

Öte yandan, çağdaş Arap nesrinin önemli kalemlerinden ve özellikle makale türündeki katkılarıyla tanınan el-Menfelûtî, “Zeydun ve ‘Amrun” başlığıyla aktardığı bir anekdotta<sup>2</sup> ‘Amr ismine

---

<sup>2</sup> Söz konusu kıssa, ilgili eserde şu şekilde geçmektedir. “Osmanlı Devleti'nin önceki dönemlerinde görev yapmış olan vezirlerden Dâvûd Paşa, Arapça öğrenmek istemiş ve bu maksatla bir âlim getirtip uzun bir müddet boyunca ondan ders almaya başlamıştır. Ancak bu süreçte edindiği dil bilgisiyle ulaştığı seviye, aşağıda görüleceği gibidir.

Davut Paşa bir gün hocasına şu soruyu yöneltmiştir: “Amr, ne gibi günahlar işlemiştir ki Zeyd tarafından her gün dövülmeyi, acımasızca öldürülmeyi ve bu can yakıcı şiddete maruz kalmayı hak etmiştir? Amr, kendini savunmaktan aciz, karşılık vermeye gücü yetmeyen bir zavallı mıdır?” Bu soruyu yöneltirken büyük

bu kez farklı bir anlam boyutu yüklemektedir. Anlatıya göre ‘Amr, aslında Dâvûd isminde olması gereken vâv harfini kendisine almıştır. Bu bağlamda ‘Amr ismi, bu kez hak etmediği bir şeye sahip çıkan, kendisine ait olmayan bir unsuru üstlenen kimseyi temsil eden sembolik bir figür hâline geldiği görülmektedir. Böylelikle aynı isim, farklı dönemlerde ve yazarların bakış açılarına göre hem haksızlığa uğrayan hem de haksızlık eden bir özneye dönüşmüştür. Bu çok yönlü temsil biçimi, Arap nesrinde deyimleşmiş ifadelere de yansımıştır. Özellikle وَأَسْمُجْ مِنْ وَاوْ عَمْرُو “Amr vâvından daha çirkin” (el-İsfahânî, h. 1420, 2/306) şeklindeki darb-ı mesel, estetik

---

bir öfke ve hiddetle yanıp tutuşmakta, ayaklarıyla yere vurmakta idi. Hocası ona şöyle cevap verdi: “Ortada ne döven bir kimse vardır ne de dövülen biri. Bunlar nahiv âlimlerinin, dil kurallarını öğrenenlerin zihninde kaideleri somutlaştırmak için kullandıkları temsili örneklerdir.” Fakat bu cevap Dâvûd Paşa’nın hoşuna gitmemiş; böyle bir konuda gerçeği bilmekten aciz kalmasını, hocasına yakıştıramamış ve ona öfkelenerek hapsedilmesini emretmiştir. Ardından başka bir nahiv âlimini getirtmiş ve ona da aynı soruyu yöneltilmiş; benzer cevabı alınca onu da hapsedirmiştir. Bu şekilde birbiri ardınca âlimler getirilmiş, soruya verdikleri cevaba göre zindana atılmış; nihayetinde hapishaneler dolmuş, medreseler boş kalmış, bu uğursuz mesele devletin tüm işlerinin ve kamu yararının önüne geçerek vezirin tek meşgalesi hâline gelmiştir. Sonunda Dâvûd Paşa, Bağdat’ın âlimlerini çağırmaya karar verir. Onların getirilmesini emreder ve onlar da gelmeden önce kendilerinden ne istenileceğini biliyorlardı. Söz konusu âlimlerin başında, olayların akışını ve meselelerin mahiyetini kavrama yeteneği yüksek, basiretli ve ileri görüşlü bir âlim bulunmaktadır. Âlimler vezirin huzuruna çıktıklarında, Dâvûd Paşa aynı soruyu tekrar eder. Heyetin başındaki âlim şöyle cevap verir: “Ey efendimiz! Amr’ın işlediği cürüm öyle büyüktür ki, uğradığı cezadan daha fazlasını hak etmektedir.” Bu söz üzerine vezir biraz rahatlamış, yüz hatları gevşemiş ve büyük bir memnuniyetle bu sözü söyleyene yönelerek sormuştur: “Peki, nedir onun suçu?” Âlim şöyle yanıtlamıştır: “O, efendimizin yüce ismine saldırmış ve ondan vâv harfini gasp etmiştir. Bu sebeple nahiv âlimleri ona Zeyd’i musallat etmiş, her gün bu küstahlığının ve taşkınlığının cezasını vermesi için onu dövdürmüşlerdir.(Burada işaret edilen durum, ‘Amr’ ismine yazımda fazladan eklenen vâv harfi ile ‘Dâvûd’ ismindeki ikinci vâv harfinin yazımda düşürülmesidir.) Bu cevap vezirin çok hoşuna gitmiş, son ve baş âlime şöyle demiştir: “Sen, yeryüzünün taşıdığı, yeşil göğün gölgelediği insanların en bilgesisin. Dile benden ne dilersen.” Âlim, sadece hapsedilen diğer hocaların salıverilmesini talep etmiş; vezir bu isteği kabul etmiş, onları serbest bırakmış ve hem Bağdat âlimlerine hem de diğerlerine bol miktarda ihsanda bulunmuştur.” (el-Menfelûtî, 2012, 203-204).

bağlamda bulunduğu yere yakışmayan, fazlalık oluşturan ya da göze batan kişi ve durumları nitelemek için kullanılmaktadır. İbn Zeydûn sevdiği kadın Vellâde'nin ağzından Vezîr İbn Abdûs aleyhinde kaleme aldığı *er-Risâletu'l-hezeliyye* adlı risâlesinde 'Amr vâvını İbn 'Abdûs'u hiciv etmek için kullanmıştır. *أَيُّهَا الْمَصَابُ بِعَقْلِهِ، الْمَوْرَطُ* “Ey aklıyla müptela olmuş, cehaletiyle çıkmaza girmiş, düşüklüğü açık, hatası fahiş (çok büyük) olan” diye başladığı risalesinin ilerleyen bölümünde *وَأَوْ عَمَرُوا فِيهِمْ، وَكَالْوَشِيظَةِ فِي الْعَظْمِ بَيْنَهُمْ* “Sen onların arasında, 'Amr isminin sonuna bitişen vâv harfî ve kemik üzerinde sonradan beliren bir fazlalık gibisin” (İbn Nubâte [t.y.], 424; en-Nuveyrî, h. 1423, 7/287; el-Kalkaşendî, 1987, 1/534; Efil, 2019, 111-126) diyerek Âmr vâvını bir toplumun asli unsuru olmayıp sonradan giren, tufeylî olanları ifade etmek için kullanmaktadır. Böylece başlangıçta yalnızca imlâ amacıyla kullanılan bu harf, zamanla Arap edebiyatının sembolik anlatım geleneğinde çok katmanlı anlamlar kazanmış, daha çok eleştirel ve hicivsel anlatımın önemli bir malzemesi hâline gelmiştir.

### Arap Şiirinde 'Amr Vâvı

Edebî kaynaklarda, 'Amr vâvının şairler tarafından mecazî ve sembolik bir unsur olarak sıkça kullanıldığı görülmektedir (el-Hamevî, 1997, 16). Abbasî dönemi şairi Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813) bu vâv harfini edebi anlamda bir darb-i mesel olarak kullanan ilk şair olduğu ifade edilmiştir (es-Se'âlibî, 1965, 152). Ebû Nüvâs, Süleyym kabilesine mensup olmamasına rağmen kendisini bu kabileye nispet eden Abbasî şair Eşce' es-Silmî'yi hicvettiği bir beyitte, onun bu sahte aidiyetini Arapça'da 'Amr isminin sonuna eklenen ancak aslen kelimenin bir parçası olmayan vâv harfine benzetmiştir. Ebû Nüvâs'ın kendisinden sonra gelen şairlere ilham kaynağı olan meşhur beyti şu şekildedir.

|                                             |                                         |
|---------------------------------------------|-----------------------------------------|
| لَسْتُ مِنْهَا وَلَا قُلَامَةٌ ظُفْرُ       | قُلْ لِمَنْ يَدَّعِي سُلَيْمًا سَفَاهًا |
| أَلْحَقْتُ فِي الْهَجَاءِ ظُلْمًا بِعَمْرُو | إِنَّمَا أَنْتَ مِنْ سُلَيْمٍ كَوَاوٍ   |

“Akılsızca Süleym kabilesine mensup olduğunu iddia eden kişiye de ki: Sen o kabileye ait değilsin; hatta onun kesilmiş bir tırnağına dahi denk değilsin. Senin Süleym kabilesiyle bağın, ancak yazımda ‘Amr ismine zorla eklenen vâv harfî kadardır” (es-Se‘âlibî, 1965, 152; el-Cezerî, 1995, 2/364, el-Hafâcî, 1967, 168; el-Bağdâdî, 1998, 5/103).

Abbâsî dönemi hiciv edebiyatının önde gelen isimlerinden İbn Bessâm (ö. 302/914 [?]), siyasi hicivleriyle tanınan bir şair olarak, toplumda işlevsiz ve lüzumsuz gördüğü kimseleri eleştirmekten çekinmemiştir. Hicvettiği bir tüfeyli hakkında kaleme aldığı mukatta‘a tarzındaki manzumesinin son beytinde, söz konusu kişinin meclisteki varlığını, “Amr” isminde yer alan vâv harfine benzettir. Bu harf, telaffuzda herhangi bir işlevi bulunmadığı hâlde yalnızca yazımda yer almakta ve böylece isme gereksiz bir yük teşkil etmektedir. Şair, hicvettiği kişinin de tıpkı bu vâv gibi, bulunduğu topluluk içinde herhangi bir fayda sağlamaksızın yalnızca bir ağırlık oluşturduğunu şu şekilde ifade eder:

خَلَّ عَنَّا فَإِنَّمَا أَنْتَ فِينَا      وَأَوْ عَمْرٍو، وَكَالْحَدِيثِ الْمُعَادِ

Uzaklaş bizden! Zira sen bizim aramızda, ya ‘Amr’ ismindeki işlevsiz “vav” gibi, ya da tekrar tekrar anlatılan bir hikâye gibisin” (İbn Bessâm, 1999, 34; el-Halebî, 2016, 4/358).

Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ile yakın ilişkiler kuran daha sonra İbn Abbâd’ın öfkesine düşer kalan Ebû Saîd er-Rüstemî isimli şairin aşağıda yer verdiğimiz beyitlerinde ‘Amr vâvını haksız kazanç elde eden kişileri temsil için kullandığını görmekteyiz.

أَفِي الْحَقِّ أَنْ يُعْطَى ثَلَاثُونَ شَاعِرًا      وَيُحْرَمَ مَا بَيْنَ الْوَرَى شَاعِرٌ مِثْلِي  
كَمَا سَامَحُوا عَمْرًا بِوَاوٍ مَزِيدَةٍ      وَضُوبِقَ بِسْمِ اللَّهِ فِي أَلْفِ الْوَصْلِ

“Otuz şaire ikramda bulunulup insanlar arasında benim gibi bir şairin mahrum bırakılması hak mıdır? (Bu durum) ‘Amr ismine (hak etmediği halde) vâv harfinin eklenmesine müsamaha gösterip

Bismillâh ifadesinde vasıl elifini dar görmeye benzetmektedir” (ed-Devâdârî, 1982, 5/437; el-‘Umerî, 1975, 1/235).

Yine Ebu’l-Hasen et-Tihâmî (ö. 416/1025) Mısırda askerî hapishane olarak kullanılan Hizânetu’l-Bunûd’ta tutuklu bulunduğu sırada kaleme aldığı ve eş-Şerîf İbnü’z-Zeydî’yi övdüğü bir kasidesinde, vâv harfî üzerinden dikkat çekici bir edebî sanata başvurmuştur.

لَعُوْ كَحَرْفٍ زَيْدَ لَا مَعْنَى لَهُ      أَوْ وَأَوْ عَمَرُو فَقَدْهَا كَوْجُودَهَا

“O, anlamı olmayan zait bir harf veya yokluğu varlığına denk olan ‘Amr vâvı gibi boş ve gereksizdir” (et-Tihâmî, 1982, 221; el-Âmilî, 1998, 1/329).

et- Tihâmî, bu beyitte, İbn Zeydî ile müfâharede bulunan kimselerin sözlerinin boş ve anlamsız olduğunu belirtmektedir. Bu durumu, Arapça’da “Amr” ismine karışıklığı önlemek amacıyla eklenen, ancak anlam bakımından hiçbir işlevi bulunmayan ve varlığı ile yokluğu eşdeğer olan zait vâv harfine benzetmek suretiyle teyit eder.

İbn Hazm ez-Zâhirî’nin (ö. 456/1064) ilmî birikimini ve dilsel inceliklere olan vukûfiyetini yansıtan aşağıdaki beyit, derin anlamlar barındıran hikmetli şiirler arasında değerlendirilmeye layık görülmektedir. Şair bu beyitte, hem imla ve nahiv terimlerine göndermede bulunmakta hem de ahlakî ve sosyal bir öğüt sunmaktadır

تَجَنَّبَ صَدِيقًا مِّثْلَ مَا، وَاحْذَرِ الَّذِي      يَكُونُ كَعَمَرُو بَيْنَ عُرْبٍ وَأَعَجَمٍ

“Mâ (mevsûle) edatına<sup>3</sup> benzeyen arkadaştan uzak dur. Arap ve Acemler arasında ‘Amr gibi olana karşı da dikkatli ol” (İbn

<sup>3</sup> "Mevsûl olan Mâ edatı, cümlede anlam kazanabilmek için sıra cümlesine ve âid zamire ihtiyaç duyar. Bu da tek başına bir anlam ifade edemeyen ve kendi başına yeterli olamayan, sürekli başkasına muhtaç bir durumu gösterir. Dolayısıyla şair,

Kayyım el-Cevziyye, 2019, 3/880; ed-Dımaşkî, 1998, 89; Şurrâb, 2007, 3/80). Eyyûbîler devrinde yaşamış ve özellikle hiciv tarzındaki şiirleriyle tanınmış olan İbn ‘Uneyn (ö. 630/1233), nefesine hitaben kaleme aldığı aşağıdaki beyitlerde, toplum içindeki konumunu ‘Amr vâvına benzeterek ifade etmektedir.

كَأَنَّكَ فِي الزَّمَانِ اسْمٌ صَحِيحٌ      جَرَى فَتَحَكَّمْتُ فِيهِ الْعَوَامِلُ  
مَزِيدٌ فِي بَنِيهِ كَوَاوِ عَمْرٍ      وَمُلْعَى الْحُكْمِ فِيهِ كَرَاءٍ وَاصِلُ

“Sen, zamanın akışı içinde, âmillerin yön verdiği sahih bir isim gibisin; sanki sen, zürriyetin arasında Amr’ın vavı gibi fazlalık duran ve Vâsıl (b. Atâ)’ın söyleyemediği râ harfi<sup>4</sup> gibi hükmü kaldırılmış (bir unsur) gibisin” (İbn ‘Uneyn, [t.y.], 117; el-‘Abbâsî, 1947, 1/154).

Endülüslü dil âlimi, müfessir ve aynı zamanda iyi bir şair olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) kendisinden talep edilen bir kaside üzerine şu beyti yazmıştır.

حُرُوفُهُمْ أَصْلٌ، وَحَرْفِي زَائِدٌ      كَأَنِّي وَأَوَّلُ الْحَقِّ بِمُنْتَهَى عَمْرٍ

“Onların harfleri (lafızları) asıldır, benim harfim ise zaidedir. Sanki ben, 'Amr' isminin sonuna eklenmiş bir 'vâv' gibiyim” (el-Endelüsî, 1969, 182).

Seyyid Hâtım b. Ahmed el-Ehdel (ö. 1013/1604), aşağıda verilen beyitlerde tecellî, fenâ ve vahdet-i vücûd kavramlarına atıfta bulunmaktadır. Şair, özellikle ikinci beyitte geçen “Amr’ın vav’ı”

---

kendi ayakları üzerinde duramayan, sürekli başkasına bağımlı olan kişiden uzak dur demek istemektedir (ed-Dımaşkî, 1998, 89).

<sup>4</sup> Mu‘tezile’nin ekolünün kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) peltek olduğundan dolayı Râ harfini mahrecinden çıkaramıyormuş. Bu nedenle ifadelerinde içinde râ harfi bulunan sözcüklerden kaçınıp eş anlamlı sözcükler kullanırmış. Zamanla “زَاءٌ وَاصِلٌ” (Vâsıl’ın Râ’sı) ifadesi Arap dil ve edebiyatında darb-ı mesel halini gelmiştir. Bu durumu konu alan birçok beyit şairler tarafından kaleme alınmıştır. Geniş bilgi için bkz. (İbn Hallikân, t.y., 6/8).

ifadesini, dikkat çekici bir şekilde adeta tasavvufî bir remiz olarak kullanmaktadır.

حَقَائِقُ الْحَقِّ قَدْ تَجَلَّتْ      لِلْخَلْقِ فِي الْحَقِّ بِالْمَجَالِ  
مَا الْخَلْقُ إِلَّا كَوَاوِ عَمْرٍو      رَسْمًا وَلَكِنْ بِلَا مِحَالِ

“Hakk’a ait olan hakikatler, mahlûkât için, Hakk’ın içinde/onunla birlikte, tecellî mahallerinde zahir oldu. Yaratılmışlar şeklen ancak Amr’ın Vav’ı gibidirler mamafih güç ve etkileri yoktur” (el-Ayderûs, 2001, 226).

Aynı yazım unsurunun edebî işlevine dair bir başka örnek, İbn Nakîb el-Halebî’ye (ö. 1056/1646) aittir. Şair, aşağıdaki beyitlerde yalnızca Amr’ın vav’ını değil, aynı zamanda vasl hemzesini (hemzetü’l-vesl) de tartışma konusu yaparak, yazıda bulunan ya da bulunmayan unsurların kelimenin veya lafzın anlam ve değeri üzerindeki etkisini şu şekilde açıklamaktadır.

فِيالْبَيْتِ شِعْرِي هَلْ لِعَمْرٍو مَزِيَّةٌ      إِذَا اَزْدَادَ وَاوَاءٌ وَهُوَ فِي رُتْبَةِ الدَّلِّ  
وَهَلْ شَأْنٌ بِسْمِ اللَّهِ وَهِيَ عَزِيزَةٌ      تَمْنَعُهَا فِي الْخَطِّ عَنْ أَلْفِ الْوَصْلِ

“Ah, keşke bilseydim! Zillet makamında iken<sup>5</sup> ismine fazladan bir vâv eklemesi ‘Amr’a bir üstünlük mü kazandırır? Aziz olduğu halde "Bismillâh" lafzının yazımda vasıl elifini barındırmaması ona bir kusur mu getirir” (el-Muhibbi, 1968, 2/538)?

İbn Şihâb el-Hafâcî (ö. 1069/1659) aşağıdaki beyitlerde kendisine haset eden arkadaşını eleştirirken, onun tutumunu “Amr” ismindeki vâv harfî üzerinden mecazî bir yaklaşımla ifade etmektedir.

وَحَاسِدٌ يَرَسُمُ فِي صُحُفِهِ      فَضْلِي وَيُخْفِي الدَّكَرَ إِذْ يَطْرَأُ  
فَأَسْمَى لَدِيهِ وَأَوْ عَمْرٍو لَدَا      تُكْتَبُ فِي الْخَطِّ وَلَا تُقْرَأُ

<sup>5</sup> Zillet makamından kasıt gramer kitaplarında sürekli “Zeyd ‘Amr’ı vurdu” örneğinin verilmesine işaretir.



“O, sayfalarında (kitaplarında) faziletimi yazan fakat laf gelip çattığında ise beni anmaktan imtina eden bir kıskançtır. Onun nezdinde ismim Amr’de bulunan vâv (harfî) gibidir. Bu yüzden kitabette yazılır fakat okunmaz” (el-Hafâcî, 1967, 168).

el-Keşkûl adlı eserde ismi belirtilmeyen bir şaire ait aşağıdaki beyitlerde de vav harfî ve tenvîn, karşıt iki durumu temsil eden edebî semboller olarak dikkat çekici bir şekilde kullanılmıştır.

غَيْرُ الْمَقُولِ غَيْرُهُ كَالْوَاوِ مِنْ      عَمَرُو تُرَى وَاللَّفْظُ مِنْهُ قَصِيرُ  
كَالْثَوْنِ مِنْ زَيْدٍ يُقَالُ مَدِيحُهُ      بِاللَّفْظِ لَكِنْ لَا يَرَاهُ بَصِيرُ

“Kusurları dile getirilmeyen kimse, yazıda görünen fakat telaffuzda yer almayan ‘vav’ harfî gibidir. Bu kişi, Zeyd isminde yer alan fakat yazıda bulunmayan ‘nûn’a (tenvîne) da benzer. Söylemde onun övgü ve methiyeleri dile getirilir; ancak bunları (eylemde) hiç kimse göremez” (el-Âmilî, 1998, 1/329).

‘Amr vâvı’nın edebî ve temsilî anlamda kullanımı, sadece erken dönem Arap şiiriyle sınırlı kalmayıp, sonraki dönem şairleri tarafından da sürdürülen bir anlatım geleneği hâline gelmiştir. Bu bağlamda, Faslı âlim ve şair İbnü’l-Vennân (ö. 1187/1773), iki yüz yetmiş beş beyitten oluşan ve birçok âlim tarafından şerh edilen (ez-Ziriklî, 2002, 1/243) meşhur eş-Şemakmakîyye adlı kasidesinde (es-Sicilmâsî, (2008, 3/398)<sup>6</sup>, söz konusu vâv harfine benzer bir anlam çerçevesinde atıfta bulunmaktadır. Şair, aşağıdaki beyitte okuyucuya, “‘Amr’ isminde yalnızca yazılıştan yer alan ve herhangi bir fonetik ya da anlamsal değeri bulunmayan gereksiz vâv harfî gibi olmamayı öğütlemektedir:

وَلَا تَكُنْ كَوَاوِ عَمَرٍ زَائِدًا      فِي الْقَوْمِ أَوْ كَمِثْلِ نُونٍ مُلْحَقِ

<sup>6</sup> Söz konusu kaside, Arap diline ve edebiyatına dair birçok hikmetli söz, özdeyiş ve dilsel incelik barındırmasının yanı sıra, Eyyâmü’l-‘Arab olarak bilinen tarihî hadiseler ile meşhur şahsiyetlere yönelik çeşitli kültürel göndermeler de içermektedir.

“Topluluk içinde ‘Amr vâvı veya nun-ı mülhak<sup>7</sup> gibi fazlalık olma” (el-Hasenî, 1979, 86).

Son olarak ‘Amr vâvını şiirlerinde kullanan Mısırlı şair ve yazar Mustafa Sadık er-Rafî (1881-1937) aşk temalı bir kasidesinde sevgilisine şu şekilde seslenmektedir.

هَبْنِي كِتَابًا أَنْتَ مَالِكُهُ      وَأَقْرَأْ وَلَوْ حَرْفَيْنِ مِنْ صَدْرِي  
وَعَلَامَ تُهْمَلُنِي وَأَنْتَ تَرَى      وَأَوَّالُهَا حُسْبَتٌ عَلَى عَمْرُو

“Farz et ki ben sahibi olduğun bir kitabım. İki harf dahi olsa ilk bölümümden oku. Hece harfî olan vâvın bile ‘Amr’e yüklendiğini görüyorken beni niçin ihmal ediyorsun” (er-Râfî, 2004, 134).

## Sonuç

Arap yazısının gelişimiyle birlikte, metinlerin okuyucu açısından daha anlaşılır hâle gelmesini sağlamak amacıyla çeşitli yazım kaideleri oluşturulmuştur. Bu kaidelerden biri, yazılışları benzer olan kelimeleri birbirinden ayırt edebilmek için bazı kelimelere, okumayan sadece ayırt edici harflerin eklenmesidir. Bu uygulamaya örnek teşkil eden kelimelerden biri de ‘Amr ismidir. Bu ismin, benzer yapıya sahip olan ‘Umer ismiyle karışmasını önlemek amacıyla, belirli koşullar altında ve yalnızca merfu’ ile mecrur hâllerde olmak üzere sonuna bir vâv harfî eklenmiştir. Başlangıçta

---

<sup>7</sup> Nûn-i Mülhak, lügat âlimleri tarafından kullanılan bir terim olup, Arapça’da anlamları yakın iki kelimeyi birbirinden ayırmak için kullanılmıştır. Bu kullanımda herhangi bir dil kaide söz konusu değildir; ekleme tamamen anlam ayrımı amacı taşır. Örneğin, dayfun (ضيف) kelimesi "davet edilen misafir" anlamına gelirken, buna sonradan eklenen nûn harfiyle oluşturulan dayfanun (ضيفن) kalıbı "davetsiz misafir" anlamında kullanılmıştır.

Şair, muhtemelen ‘Amr isminde bulunan vâv harfinin bu isimle hiçbir alakası olmamasına rağmen bu isimden sayılmış ve öyle kabul edilmiştir. “Bunu görüyorken neden tanıyabilmek adına bana dair bir iki harf okumuyorsun”, demektedir.

yalnızca bir imla düzenlemesi olarak ortaya çıkan bu uygulama, zamanla edip ve şairlerin de dikkatini çekmiştir. Zira ismin sonuna sonradan eklenen bu vâv harfî okunmadığı gibi ismin yapısı, harfleri ve harekeleriyle de hiçbir açıdan alakalı değildir. Vâv harfinin ilgisiz olmasına rağmen bu ismin sonunda bulunması edip ve şairlerin hayalinde, bulunduğu ortama yakışmayan, sonradan dâhil olmuş kişileri temsil etmek için bir edebi aktarım haline gelmiştir. Bu anlamda ‘Amr vâvından daha çirkin’ darb-ı meseli ortaya çıkmıştır.

Nahiv, sarf, hadis, kelam, fıkıh ve mantık gibi ilmi disiplinlere ait terim ve kuralları şiirlerinde sanatsal bir bağlamda değerlendiren Arap şairleri, yazıya dair imla kurallarına da kayıtsız kalmamışlardır. Bu bağlamda, ‘Amr isminin sonuna eklenen vav harfî, klasik dönemden itibaren edebî bir malzeme olarak şairlerin dikkatini çekmiştir. Abbâsîler’in ilk döneminde yaşayan ve Arap şiirine yeni bir üslup kazandırdığı bilinen Ebû Nüvâs, bu harfe edebî anlamda ilk dikkat çeken şair olarak kabul edilmektedir. Ebû Nüvâs, Süheym kabilesinden olmamasına rağmen kendisini bu kabileye nispet eden çağdaşı es-Silmî adlı şairi, ‘Amr vâvı üzerinden hicvetmiştir. Bu hicivde, es-Silmî’nin Süheym kabilesine aidiyetinin, ‘Amr ismine sonradan eklenen bu vav gibi aslî olmayan ve sonradan iliştilen bir unsur olduğunu ima etmiştir. Ebû Nüvâs’ın açtığı bu edebî yol, sonraki dönem şairleri tarafından da sürdürülmüş; ‘Amr vâvı, özellikle hiciv türü şiirlerde anlam derinliği kazanan bir sembol hâline gelmiştir. Ancak bu metaforu farklı bir perspektiften ele alan şairlerden biri, tasavvufî şiirler kaleme alan Seyyid Hâtim el-Ehdel’dir. el-Ehdel, varlığına rağmen telaffuz edilmeyen bu harfî hiciv amacıyla değil yaratılmış varlıkların dış görünüşte mevcut olmalarına karşın, hakikatte işlevsiz ve anlamsız olduklarını ifade etmek üzere kullanmıştır.

Bu ifade biçimi, edebî üslubu önceleyen ve ilmi terimlere şiirlerinde yer veren Mustafa Sâdık er-Râfî gibi modern dönem yazarlarına kadar etkisini sürdürmüş, günümüze dek edebî söylem

içerisinde varlığını korumuştur. Bu durum, ilmî kavramların şiirsel anlatımda taşıdığı anlam derinliğini ortaya koymakta ve bu bağlamda daha kapsamlı akademik çalışmaların gerekliliğine işaret etmektedir.

## Kaynakça

el-‘Abbâsî, Abdürrahîm b. Ahmed. (1947). *Me‘âhidü’t-tansîs alâ şevâhidi’t-Talhîs*. (thk. Muhammed Muhyüddîn Abdulhamîd). ‘Alemü’l-Kutub.

el-Âmidî, Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Bîşr. ([t.y.]). *el-Muvâzene beyne şî’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*. (thk. es-Seyyid Ahmed Sakar). Dâru’l-Ma‘ârif.

el-Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed. (1998). *el-Keşkûl*. (thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî). Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.

el-Ayderûs, Muhyiddin Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdillâh. (2001). *en-Nûru’s-sâfir ‘an ahhâri’l-karni’l-‘âşir*. (thk. Ahmed Hâlû vd.). Dâru Sâdır.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. (1998). *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*. (thk. Muhammed Nebîl et-Tarîfî & İmîl Bedî Ya’kûb). Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.

Berkûkî, Abdurrahman. (1986). *Şerhu dîvânî’l-Mütenebbî*. Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî.

el-Cezerî, Ebû’l-Feth Diyâüddîn Nasrulâh b. Muhammed eş-Şeybânî. (1995). *el-Meseli’s-sâ’ir fî edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*. (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid). el-Mektebetu’l-‘Asriyye.

el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım. (2019). *Bedâiu’l-fevâid*. (thk. Alî b. Muhammed el-İmrân). Dâru İbn Hazm.

ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. (1407 h). *el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif*. (thk. İzzet Hasan). Dâru’l-Fikr.

ed-Darîr, Muhammed b. Ahmed b. Ali. (2007). *Şî’rû İbn Câbir el-Endelusî*. (thk. Ahmed Fevzî el-Heyb). Dâru Sadiddîn.

Dayf, Şevkî. ([t.y.]). *el-Fennu ve mezâhibuhu fî ş-şi'ri'l-Arabî*. Dâru'l-Ma'ârif.

ed-Devâdârî, Seyfuddîn Ebûbekr b. Abdillâh b. Aybek. (1982). *Kenzu'd-durer ve câmi'u'l-gurer*. (thk. Dorothea Krawulsky). y.y.

ed-Dimaşkî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Tolun. (1998). *İnbâü'l-ümerâ bi enbâi'l-vüzerâ*. (thk. Mühennâ Hamd el-Mühennâ). Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. (1963). *Edebü'l-kâtib*. (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd). el-Mektebetu't-Ticâriyye.

Efil, Muhammed. (2019, Aralık). Bir Endülüs hicviyesinde tahkirin sınırsızlığı: İbn Zeydûn'un Hezeliyye Risâlesi. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 9, 111–126.

el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân. (1969). *Dîvânu Ebî Hayyân el-Endelusî*. (thk. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî). Matba'atu'l-Ânî.

el-Esterebâdî, Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh Ruknuddîn. (2004). *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. (thk. 'Abdilmaksûd Muhammed b. 'Abdilmaksûd). Mektebetu's-Sekâfe ed-Dînîyye.

el-Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. (1967). *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv). Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî.

el-Hamevî, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce. (2004). *Hizânetü'l-edeb ve ve gâyetü'l-ereb*. (thk. İsam Şekyû). Dâru'l-Bihâr.

el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr İbn Hicce. (1997). *Tîbu'l-mezâk min semerâti'l-evrâk*. (thk. Ebû Ammâr es-Sehâvî). Dâru'l-Feth.

Hârûn, Abdusselâm Muhammed. (1993). *Kevâidu'l-ımlâ*. Mektebetu'l-Ancelo el-Mısıryye.

el-Hasenî, Abdullâh Kennûn. (1979). *Şerhu'ş-Şemakmakiyye*. Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî.

el-Hatîb, Abdullatif Muhammed. (1994). *Usûlu'l-İmlâ'*. Dâru Sa'duddîn.

el-Hûrînî, Ebu'l-Vefâ Nasr b. eş-Şeyh Nasr Yûnus el-Vefâî. (2005). *el-Matâli 'u'n-Nasriyya li'l-matâbi 'i'l-Misriyya fi'l-usûli'l-hattiyya*. (thk. Tâhâ Abdulmaksûd). Mektebetu's-Sunne.

İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Nasr b. Mansûr el-Bağdâdî. (1999). *Dîvânu İbn Bessâm el-Bağdâdî*. (thk. Müzhir es-Sûdânî). Muessesetu'l-Mevâhib li't-Tibâ'a ve'n-Neşr.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. ([t.y.]). *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâ'u ebnâi'z-zamân*. (thk. İhsan Abbas). Dâru Sâdr.

İbn Münkiz, Ebu'l-Muzaffer Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr. ([t.y.]). *el-Bedî' fî nakdi'ş-şi'r*. (thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmecîd). Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn el-Mısırî. ([t.y.]). *Dîvânu İbn Nübâte el-Mısırî*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn el-Mısırî. ([t.y.]). *Serhu'l-uyûn fî şerhi Risâleti İbn Zeydûn*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim). Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

İbn 'Uneyn, Ebû'l-Mehâsin Şerefüddîn Muhammed b. Nasr. ([t.y.]). *Dîvânu İbn 'Uneyn*. (thk. Halil Merdem Bek). Dâru Sâdır.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb. (1420 h.). *Muhâderâtu'l-üdebâ ve muhâverâtu's-su'arâ ve'l-büleğâ*. Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Dâri'l-Erkâm.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. (1987). *Subhu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. (thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Kefevî, Eyyûb b. Musâ el-Huseynî Ebu'l-Bekâ. ([t.y.]). *el-Külliyyât*. (thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî). Muessesetu'r-Risâle.

el-Kurtubî, Ebû'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekerıyyâ el-İflilî. (1992). *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*. (thk. Mustafa Uleyyân). Muessesetu'r-Risâle.

el-Ma'arrî, Ebu'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. (1957). *Saktu'z-Zend*. Dâru Beyrut.

el-Menfelûtî, Mustafâ Lutfî b. Muhammed Lutfî. (2012). *en-Nazarât*. Müessesetu Hindâvi li't-Ta'lîm ve ve's-Sekâfe.

el-Muhıbbî, Muhammed Emin b. Fadlillah b. Muhıbbıddin b. Muhammed. (1968). *Nefhatu'r-reyhâne ve reşhatu tılâi'l-hâne*. (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

en-Nuveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. (1423 h.). *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye.

er-Râfiî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk. (2004). *Dîvânu Mustafa Sâdık er-Râfiî*. (thk. Yâsin el-Eyyûbî). el-Mektebetu'l-Asriyye.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. (1965). *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*. (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm). Dâru'l-Me'ârif.



es-Sicilmâsî, İbn Zeydân Abdurrahmân b. Muhammed. (2008). *İthâfû a'lâmi'n-nâs bi-cemâli ahhâri hâdırati Miknâs*. (thk. Ali Ömer). Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

eş-Şantî, Muhammed Sâlih. (2001). *Fennu't-tahrîri'l-'Arabî davâbituhû ve enmâtuh*. Dâru'l-Endulusli'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. (2007). *Şerhu's-şevâhidi's-şi'riyye fî ümmâti'l-kutubi'n-nahviyye*. Müessesetü'r-Risâle.

et-Tâî, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris. ([t.y.]). *Dîvânu Ebî Temmâm bi şerhi'l-Hatîbi't-Tebrîzî*. (thk. Muhammed Abduh Azzâm). Dâru'l-Me'ârif.

et-Tihâmî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1982). *Divânu Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed et-Tihâmî*. (thk. Muhammed Abdurrahman er-Rebî'). Mektebetü'l-Me'ârif.

el-Ukaylî, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed el-Halebî. (2016). *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*. (thk. el-Mehdî Âd er-Revâdiyye). Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî.

el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. (1995). *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. (thk. Abdülilâh en-Nebhân). Dâru'l-Fikr.

el-'Umerî, İsmâuddin Osman b. Ali b. Murâd. (1975). *er-Ravdu'n-nadir fî tercemeti udebâi'l-asır*. (thk. Seîm en-Nu'aymî). el-Mecme'u'l-İlmî el-İrâkî.

ez-Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali. (2002). *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

## BÖLÜM 3

### ARAP ŞİİRİNDE METHİYEDEN HİCVE GEÇİŞ: HÂFİZ İBRAHİM'İN ŞİİRLERİNDE SULTAN II. ABDÜLHAMİD\*

SÜLEYMAN CAN<sup>1</sup>

#### Giriş

Övme ve birinin güzelliklerini dile getirme anlamına gelen *medih*, Arap edebiyatında bir şahsı, topluluğu veya bir yeri övmek amacıyla kaleme alınan şiirlerin genel adıdır (el-Ferâhidî, 2003: 772). Medih teması, tarih boyunca Arap şairlerinin yöneticiler, siyasetçiler ve güç sahipleri için söyledikleri (Ebû Hakka, 1962: 276–277) şiirlerde en temel altı temadan biri olarak varlığını sürdürmüştür (Ebu'l-Ferec, 1995: 17). Bu tür şiirlerin siyasî işlevi çağlar boyunca devam etmiş ve mahiyetini büyük ölçüde korumuştur. (Gomez, 1952: 60) Hâfız İbrâhim de hayatı boyunca pek çok medih türünde kaside kaleme almış olup divanında bu temaya ait 49 kaside bulunmaktadır. (Yıldız, 2017: 66). Çalışmamız,

---

\* Bu çalışma, 28-30 Kasım 2025 tarihlerinde Siirt Üniversitesi ve İKSAD Enstitüsü iş birliğiyle düzenlenen V. Uluslararası Siirt Bilimsel Araştırmalar Konferansı'nda Dr. Öğretim Üyesi Süleyman Can tarafından sözlü bildiri olarak sunulan ve özet kitabında yer alan aynı başlıklı metnin genişletilmiş, gözden geçirilmiş ve güncellenmiş tam metin halidir.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-9254-8721

1901 yılında Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkış yıl dönümü münasebetiyle yazdığı تَهْنِئَةُ السُّلْطَانِ عَبْدَ الْحَمِيدِ بَعْدَ جُلُوسِهِ (Cülûsundan Sonra Sultan II. Abdülhamid'i Tebrik) (Hâfız, 2012: 14) adlı kaside ile 1908 yılında yine padişahın cülûs yıl dönümü vesilesiyle kaleme aldığı تَهْنِئَةُ السُّلْطَانِ عَبْدَ الْحَمِيدِ (Sultan Abdülhamid'i Tebrik) (Hâfız, 2012: 26) isimli medih şiirleri çerçevesinde şekillenmektedir.

Sözlükte “bir kelimenin harflerini sayarak okumak; bir şahıs ya da toplumun eksik ve kusurlarını ortaya çıkararak yermek” anlamlarına gelen *hiciv* (İbn Manzûr, (t.y.): 6/4627) ise Arap şiirinin en eski türleri arasında yer almaktadır. Nitekim Cahiliye dönemi Araplarının, düşmanlarına karşı hiciv türünde şiirler söyledikleri bilinmektedir (Dayf, 1981, p. 196) Hâfız İbrâhim'in divanında fazla olmamakla birlikte hiciv temasını konu alan yedi kaside bulunmaktadır (Yıldız, 2017: 66). Bu çalışmada, 1909 yılındaki 31 Mart Vakası sürecinde kaleme alınan iki önemli eser incelenmiştir. Bu kapsamda şairin, Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve Sultan V. Mehmed'in tahta geçişini (Özcan, 2007: 9) konu alan الإِنْقِلَابُ الْعُثْمَانِي (Osmanlı İnkılâbı) (Hâfız, 2012: 189) adlı kasidesi ile عِيدُ الدُّسْتُورِ الْعُثْمَانِي (Osmanlı Anayasası Bayramı) (Hâfız, 2012: 191) isimli hiciv şiirleri analiz edilmiştir.

Hâfız İbrâhim'in bu dört şiiri, Sultan II. Abdülhamid imajının methiyeden hicve dönüşümü sürecini incelemek için olağanüstü zengin bir malzeme sunmaktadır. Şairin 1901–1908 yıllarına ait övgü dolu kasideleri ile 1909'daki sert hiciv ve mersiyele arasındaki keskin ton değişimi bu siyasi adaptasyonu açıkça ortaya koymaktadır.

### **Hâfız İbrâhim'in Hayatı**

Asıl adı Muhammed Hâfız b. İbrâhim Fehmi olup 4 Şubat 1872 civarında Mısır'da dünyaya gelmiştir (el-Fâhûrî, 2003: 4/515;

ez-Ziriklî, 2002: 6/304; Hâfız İbrâhim, 2012: 13). Kaynaklarda doğum tarihi kesin olmayıp 1869, 1870, 1871 ve 1872 yılında doğduğu şeklinde ifadeler de bulunmaktadır (ez-Zeyyât, 2004: 372–375; Yazıcı, 1997: 91). Babasının adı İbrâhim Fehmi (öl. 1876) olup Mısırlıdır. Annesi Hanım b. Ahmed (öl. 1908) ise Bursalı bir Türk aileden gelmektedir (Dayf, 1971: 101; Kehhâle, 1993: 9/168-171). Dört yaşındayken babasını kaybeden Hâfız, annesiyle birlikte Kahire'de memur olan dayısı Muhammed Niyazi'nin yanına taşınmıştır (el-Fâhûrî, 2003: 4/515). Eğitimine el-Medrasetu'l-Hayriyye ve diğer okullarda devam etmiş, ileride işgalcilere karşı mücadele verecek olan Mustafa Kâmil (öl. 1908) ile tanışıp arkadaş olmuştur (Hâfız, 2012: 20). Dayısının Tanta'ya tayini üzerine buraya taşınan Hâfız, dil ve hukuk derslerini dinlemek üzere Ahmedî Enstitüsüne gitmiştir. Edebiyat ve şiire olan ilgisinden dolayı özellikle Mahmud Sami el-Bârûdî'den (öl. 1904) şiirler okumuştur (Dayf, 1971: 101). Hâfız, maddi sıkıntılar nedeniyle bir müddet avukatlık yapmış, yaklaşık bir yıl sonra da avukatlığı bırakmıştır. 1888'de Kahire'deki askerî okula girmiş ve 1891'de teğmen olarak mezun olmuştur. (el-Fâhûrî, 2003: 4/516) Zorlu şartlar ve amirleriyle yaşadığı anlaşmazlıklar nedeniyle 1899'da bir grup subayla beraber hükümete karşı isyana karışmış ve açığa alınarak Mısır'a gönderilmiştir (ez-Zeyyât, 2004: 372). Askerlikten ilişkisinin kesilmesiyle maddi sıkıntılar içinde kalan Hâfız, bu dönemde şiir yazmış ve edebiyatçılarla görüşmüştür (Dayf, 1971: 102) Bu dönemde Muhammed Abduh (öl. 1905) ile yakın ilişkiler kurmuş, onun ıslahatçı ruhundan etkilenmiş ve Mustafa Kâmil, Kasım Emin (öl. 1908), Sa'd Zağlûl (öl. 1927) gibi reformistlerle tanışmıştır (el-Fâhûrî, 2003: 4/516). Şiirleri halkın duygularını ortaya koymuş, "Vatan ve Toplum Şairi" adıyla meşhur olmuştur (Hâfız, 2012: 26–28). 1911 tarihinde Mısır Kütüphanesi Edebiyat Bölümü Başkanlığı'na getirilmiştir (ez-Zeyyât, 2004: 372–373). Hâfız İbrâhim, 21 Temmuz 1932 Perşembe günü Kahire'de hayatını kaybetmiştir (el-Fâhûrî, 2003: 4/517). Vefatı sebebiyle Arap dünyası

hüzne boğulmuş ve birçok yerde anma törenleri düzenlenmiştir. (Hâfız, 2012: 10)

### **Hâfız İbrâhim'in Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid'i Medih**

Hâfız İbrâhim'in 1901 ve 1908 yıllarına ait cülûs methiyeleri, Sultan II. Abdülhamid'i hem mutlakiyetçi hükümdar hem de dinî meşruiyetin en üst temsilcisi olarak konumlayan yoğun bir övgü diline sahiptir. Bu bölümde alt başlıklar, beyitlerin tematik dağılımına göre düzenlenmiş olup her tema altında Arapça örnek ve açıklaması verilmiştir.

### **Sultan'ın Gökemi ve Siyasal Heybeti**

Şair Hâfız İbrahim, tavîl bahrindeki تَهْنِئَةُ السُّلْطَانِ عَبْدَ الْحَمِيدِ (Sultan Abdülhamid'i Tebrik) adlı şiirini Sultan'ı medih için yazmıştır.

لَمَحْتُ جَلَالَ الْعِيدِ وَالْقَوْمُ هَيْبٌ فَعَلَّمَنِي آيَ الْعَلَا كَيْفَ تُكْتَبُ (Hâfız, 2012: 14)

*Bayramın (cülûs gününün) haşmetini gördüm; halk dahi ürpermiştir. Böylece yüceliğin ayetlerinin nasıl yazıldığını bana öğretti.*

Bu beyitte جَلَالَ الْعِيدِ (Bayramın (cülûs gününün) haşmeti) ifadesiyle cülûs merasimi olağan bir devlet töreni olmaktan çıkarılır, görkemli ve haşmetli bir olay olarak sunulur. Bu, hükümdarın yüceliğine bir övgüdür. Çünkü törenin ihtişamı, bizzat Sultan'ın büyüklüğünün yansıması olarak görülmektedir.

وَالْقَوْمُ هَيْبٌ (halk ürpermiştir) ibaresi, halkın Sultan'ın otoritesi karşısında korkuyla karışık bir saygı hissettiğini bildirir. Bu duygunun hükümdarın siyasal kudretinin ve kamusal otoritesinin göstergesi olduğu anlaşılmaktadır. Halkın ürpermesi, hükümdarın gücünü ve heybetini yüceltmektedir.

آيَ الْعَلَا (yüceliğin ayetleri) benzetmesi ise Sultan'ın konumunu sıradan bir hükümdarlıktan çıkarıp kutsal anlam alanına

taşımaktadır. Şair, Sultan'ın yüceliğini ilahi ayetlerle kıyaslayarak onu hem yüce hem de tanrısal düzene uygun bir lider olarak tasvir etmektedir.

### **Sultan'ın Şahsında Hilafet Makamı**

وَمَثَّلَ لِي عَرْشَ الْخِلَافَةِ خَاطِرِي فَأَرْهَبَ قَلْبِي وَالْجَلَالَةُ تُرْهِبُ (Hâfız, 2012: 14)

*Zihnimde Halifelik tahtı canlandı. Kalbim korktu, zira görkem korku verir.*

Bu beyitte Sultan II. Abdülhamid'in methedilmesi Halifelik makamının görkemi ve kişisel heybeti üzerinden yapılmaktadır. Şair, Sultan'ın tahttaki yüceliğini zihninde somutlaştırarak onu ilahi ve siyasal otoritenin zirvesi olarak resmeder. Halifelik sembolü, siyasi gücü ve manevi otoriteyi de simgeler. Burada Abdülhamid'in heybeti, şairde bile korku ve saygı uyandıracak derecede vurgulanır. Sultan hem kudreti hem de görkemiyle izleyenleri etkileyen bir figür olarak methedilmiştir. Özetle, beyitte Sultan'ın Halifelik makamına bağlı manevi ve siyasal yüceliği, heybeti ve otoritesi ön plana çıkarılmıştır.

### **Sultan'ın İlahi Misyonu: İslam'ın İhyası ve Şirkin Zevali**

فَقَامَ بِأَمْرِ اللَّهِ حَتَّى تَرَ عَرَجَ بِهِ دَوْحَةَ الْإِسْلَامِ وَالشِّرْكَ مُجْدِبُ (Hâfız, 2012: 14)

*Allah'ın emriyle durdu; İslam ağacı onunla gelişti, şirk ise kurak oldu.*

Bu beyitte Sultan II. Abdülhamid, Allah'tan verilen bir yetki ve dini mesuliyet çerçevesinde övülmektedir. فَقَامَ بِأَمْرِ اللَّهِ (Allah'ın emriyle durdu) ifadesi, onun yönetiminin yalnızca dünyevi bir otoriteye değil, aynı zamanda Allah tarafından onaylanmış bir meşruiyete dayandığını vurgular. بِهِ دَوْحَةُ الْإِسْلَامِ تَرَ عَرَجَتْ (İslam ağacı onunla gelişti) dizesi, Abdülhamid'in liderliği sayesinde İslam'ın güçlendiğini ve toplumda yayılışının korunduğunu gösterirken, وَالشِّرْكَ مُجْدِبُ (şirk ise kurak oldu) kısmı, onun yönetimiyle putperestliğin ve dini sapmanın önlendiğini ifade eder. Böylece

beyit, Sultan'ı hem dini bir koruyucu hem de İslam dünyasının manevi bereketini sağlayan bir figür olarak metheder.

### **Haremeyn Hadimi Olarak Sultan: Fiziki ve Manevi Yakınlık**

وَقَرَّبَ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ تَقَرُّبًا إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَنِعْمَ الْمُقَرَّبُ (Hâfız, 2012: 14)

*Yüce Melik'e (Allah'a) yaklaşmak için iki mescidi (Mekke ve Medine) yakınlaştırdı. O, ne güzel yaklaştırandır.*

Bu beyitte Sultan II. Abdülhamid, dini ve manevi bir lider olarak övülmektedir. وَقَرَّبَ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ تَقَرُّبًا (İki mescit arasını yakınlaştırdı) ifadesi, Hicaz'daki dini ve fiziki projeleri, özellikle Mekke ve Medine'yi birbirine bağlayan girişimleri ima etmektedir. Bu, onun İslam dünyasındaki otoritesini ve dini hizmetlerdeki aktif rolünü gösterir. إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَنِعْمَ الْمُقَرَّبُ (Yüce Melik'e (Allah'a) yaklaşmak için. O, ne güzel yaklaştırandır) kısmı ise Sultan'ın eylemlerinin ilahi bir onay ve manevi yücelik taşıdığını vurgular. Onun yaptıkları hem dünyevi fayda hem de Allah'a yaklaşmayı sağlayan bir erdem olarak sunulur. Beyit, Abdülhamid'i hem siyasi hem de dini alanda kutsal bir lider olarak methetmektedir.

### **Sultan'a Sadakat ve Muhaliflerin Yerilmesi: Fedakârlık Teması**

فِدَى لَكَ يَا عَبْدَ الْحَمِيدِ عَصَابَةٌ عَصَتْ أَمْرَ بَارِيهَا وَجَزْبٌ مُدْبَدَّبٌ (Hâfız, 2012: 15)

*Ey Abdülhamid! Sana feda olsun, Rabbinin emrine karşı gelen bir topluluk ve kararsız, yalpalayan bir zümre!*

Bu beyitte medih, fedakârlık ve Sultan'ın çevresindeki sadık cemaat ekseninde yoğunlaşmaktadır. فِدَى لَكَ (Sana feda olsun) ifadesi, şairin ve onun temsil ettiği topluluğun Sultan'a duyduğu bağlılığı en üst düzeyde ortaya koyar. Bu ifade, klasik medih geleneğinde hükümdara yönelik en güçlü sadakat ve fedakârlık beyanlarından biridir. Abdülhamid'in uğruna can bile verilebilecek kadar değerli bir lider olarak görüldüğünü gösterir.

Devamındaki عَصَابَةٌ عَصَتْ أَمْرَ بَارِيهَا (Rabbinin emrine karşı gelen bir topluluk) ve جَزْبٌ مُذْذَبٌ (kararsız, yalpalayan bir zümre) nitelendirmeleri ise Sultan'ın sadık cemaatini dolaylı biçimde yüceltir. Zira Sultan'ın yanında yer alanlar, bu iki grubun aksine kararlı, doğru yolda ve ilahi düzene uygun hareket eden kimselerdir. Böylece beyit hem Sultan'ın hem de ona bağlı olan topluluğun ahlaki üstünlüğünü vurgular. Bu nedenle beyit, Abdülhamid'in etrafında fedakâr, sadık ve meşru bir topluluğun bulunduğu; buna karşılık muhaliflerinin ise dağınık, kararsız ve ilahi düzenden uzak kimseler olarak resmedildiği bir medih yapısı ortaya koyar.

### **Sultan'ın Manevi Otoritesi: Hacılar ve Haremeyn'in Tasdiki**

Hâfız İbrâhim'in 1908 yılında Sultan Abdülhamid'i tebrik için basît bahrinde yazdığı تهنئة السلطان عبد الحميد بعيد الجلوس (Sultan Abdülhamid'i Cülûs İçin Tebrik) şiiri de medih şiiridir.

أَتْنَى الْحَجِيجُ عَلَيْكَ وَالْحَرَمَانِ وَأَجَلَّ عِيدَ جُلُوسِكَ النَّقْلَانِ (Hâfız, 2012: 26)

*Hacılar ve iki Harem seni övdü; insanlar ve cinler dahi cülûs bayramını yüceltti.*

Bu beyitte hacılar ve kutsal şehirlerin tanıklığı üzerinden kurulmakta olup övgü evrensel bir boyuta taşınmaktadır. “أَتْنَى الْحَجِيجُ عَلَيْكَ” (Hacılar seni övdü) ifadesi, dünyanın dört bir yanından gelen Müslümanların Sultan Abdülhamid'i hayırla andığını, onun İslam ümmeti üzerindeki otoritesinin geniş ve meşru bir kabul gördüğünü ima eder. Hacılar, İslam toplumunun bir nevi temsilcisi konumunda oldukları için bu övgü, sadece bireysel bir beğeniyi değil, ümmet çapında bir takdiri ifade eder. حَرَمَانِ (iki Harem) kelimesinin zikredilmesi, Sultan'ın övgüsünü Mekke ve Medine'nin kutsiyeti ile ilişkilendirir. İki Harem'in Sultan için övgüde bulunması, onun hilafetin manevi merkezleri tarafından da onaylanan bir lider olarak sunulduğunu gösterir. Bu, medhin dini ve sembolik gücünü artırır. Abdülhamid'in yönetimi hem siyasi hem de kutsal mekânların maneviyatıyla desteklenen bir otorite olarak betimlenir. وَأَجَلَّ عِيدَ



جُلُوسِكَ الثَّقَلَانِ (İnsanlar ve cinler cülûs gününü yüceltti) ifadesi övgüyü en üst seviyeye taşır. ثَقْلَان terimi insan ve cin topluluklarını birlikte ifade eder. Dolayısıyla şair, Abdülhamid'in cülûs gününü yalnızca insanlar arasında değil varlık âleminin tamamında yüceltilmiş bir hadise olarak takdim eder.

### **Sultan'ın Birleştirici Gücü: Anayasal Çerçeve Uzaşı**

وَجَمَعَتْ بِالدُّسْتُورِ حَوْلَكَ أُمَّةً شَتَّى الْمَذَاهِبِ جَمَّةَ الْأَصْغَانِ (Hâfız, 2012: 26)

*Anayasa sayesinde etrafında, mezhepleri farklı ve kinleri çok olan bir ümmeti topladın.*

Bu beyitte medih, 1908 Meşrutiyeti'nin ilanı ile birlikte Sultan Abdülhamid'in anayasal siyaset aracılığıyla ümmeti birleştirici rolü üzerinden kurulmaktadır. Şair, Meşrutiyet sonrası dönemi Sultan'ın farklı inanç, mezhep ve sosyal gruplardan oluşan topluluğu anayasal bir çerçevede toparlamayı başardığı bir süreç olarak tasvir eder. وَجَمَعَتْ بِالدُّسْتُورِ (Anayasa ile topladın) ifadesi, Sultan'ın otoritesini artık yalnızca mutlakiyet üzerinden değil, hukuki ve kurumsal bir zemin üzerinden pekiştirdiğini gösterir. Burada medih, Abdülhamid'i Meşrutiyet fikrine karşı duran değil, onu uygulayan, dönüştüren ve ümmetin maslahatına yönlendiren bir lider olarak sunmaktadır. Şair, Düstur'un bizzat Sultan'ın icraatıyla işlediğini vurgulayarak, reformist bir imaj çizer. أُمَّةً شَتَّى الْمَذَاهِبِ (mezhepleri çeşitli bir ümmet) ifadesi, Osmanlı toplumunun dinî ve etnik çeşitliliğine işaret eder. Bu çeşitlilik normalde ayrışma ve çatışma riskini artıran bir unsurken, şair, Abdülhamid'in bu farklılıkları bir araya getirdiğini söyleyerek birlik kurucu rolünü öne çıkarır. جَمَّةَ الْأَصْغَانِ (kinleri çok olan) ifadesi, toplumdaki mezhep ve grup çatışmalarının derinliğini ima eder; bu da Sultan'ın birleştirici rolünü daha çarpıcı hâle getirir. Bu niteleme sayesinde medih, yalnızca birlik sağlama değil, aynı zamanda gerilimleri azaltma ve toplumsal barışı tesis etme pratiği üzerinden yapılmış olur.

Sonuç olarak beyit, Sultan Abdülhamid'i 1908 Meşrutiyeti'nin karmaşık siyasal ortamında bile farklı mezhep ve grupları anayasal bir çatı altında toplayabilen, kriz döneminde birleştirici ve düzen kurucu bir lider olarak metheder. Bu, onun yalnızca mutlakiyet dönemindeki değil, reform sonrası dönemdeki siyasal yetkinliğini de kutsayıcı bir medih stratejisidir.

### **Sultan'ın Yönetim Anlayışında Şûra ve Şeriat Dengesi**

(Hâfız, 2012: 26) فَجَعَلْتُ أَمْرَ النَّاسِ شُورَى بَيْنَهُمْ وَأَقَمْتُ شَرْعَ الْوَاحِدِ الدِّيَانِ

*İnsanların işini aralarında şûra yoluyla yürüttün ve yegâne mutlak hüküm sahibi Allah'ın şeriatını ayakta tuttun.*

Bu beyitte medih, Sultan Abdülhamid'in yönetim anlayışının şûra ilkesine dayanması ve bununla eşzamanlı olarak ilâhî hükmün gerekliliklerine bağlı kalması üzerinden inşa edilir. Şair, Sultan'ın siyasi reformları yalnızca dünyevi bir yenilik olarak değil, aynı zamanda İslam'ın yönetim ilkelerine uygunluğu açısından değerlendirir. (İnsanların işini şûra ile yürüttün) ifadesi, Abdülhamid'in özellikle 1908 sonrası meşrutî çerçeveyi kabul eden ve bu düzenin işlemesine izin veren bir lider olarak sunulmasını sağlar. Bu niteleme, şairin gözünde Sultan'ı istişareye dayalı, katılımcı bir yönetim modeli kuran bir hükümdar konumuna yükseltir. Burada şûranın siyasal meşruiyet kaynağı hâline getirilmesi, Abdülhamid'in modernleşme adımlarının aynı zamanda geleneksel İslam siyaset düşüncesiyle uyumlu olduğunun altını çizer. (Tek ve nihai hüküm sahibi Allah'ın şeriatını ayakta tuttun) ifadesi ise, Sultan'ın reformcu yönünün ilahi hukuka bağlılıkla dengelendiğini belirtir. Böylece şair, Abdülhamid'i hem yenilikçi hem de geleneğe sadık bir lider olarak tasvir eder. Bu medih stratejisinde Sultan, şûra ve şeriatın uyumlu şekilde bir araya getirildiği bir yönetim modelinin uygulayıcısıdır.

Toplumsal düzenin hem şûra yoluyla katılımcılıkla hem de ilâhî şeriatın rehberliğiyle tesis edilmiş olduğu düşüncesi,

Abdülhamid'in yönetimini hem siyasi hem de dini anlamda meşru bir zemin üzerine oturtur. Bu sayede beyit, Meşrutiyet dönemindeki karmaşık siyasal dönüşümde Sultan'ın konumunu yücelterek onu İslamî yönetim ilkelerinin gerçek bir hizmetkârı olarak sunar.

### **Sultan'ın Himayesi: Hilal İmgesi ve Toplumsal Meşruiyet**

فَتَقَيَّنُوا ظِلَّ الْهَيْلِ فَإِنَّهُ جَمُّ الْمَبْرَةِ وَاسِعُ الْإِحْسَانِ (Hâfız, 2012: 27)

*Hilalin (Sultan'ın) gölgesine sığının; zira o, iyilikleri bol ve ihsanı geniş olandır.*

Bu beyitte medih, Sultan Abdülhamid'in şahsında temsil edilen Osmanlı hilalinin, bir siyasal sembol olmanın ötesine geçerek koruyucu, ihsan edici ve kuşatıcı bir güç olarak tasvir edilmesiyle kurulmaktadır. Hilal, burada yalnızca devletin alameti değil, aynı zamanda eman, güvenlik ve merhamet alanı olarak sembolleştirilmiş olup Sultan'ın yönetim anlayışının bir yansıması hâline getirilir. فَتَقَيَّنُوا ظِلَّ الْهَيْلِ (Hilalin gölgesine sığının) emri, hilalin metaforik bir “gölge” olarak tasarlanmasıyla Abdülhamid'in hükümrانlığını koruyucu bir çatı şeklinde sunar. Bu gölge, şairin söyleminde zulümden koruyan, tehlikeyi savan ve toplumsal istikrarı sağlayan bir himaye alanıdır. Dolayısıyla hükümdar, ümmeti kuşatan bir güvenlik sahası oluşturmıştır. جَمُّ الْمَبْرَةِ وَاسِعُ الْإِحْسَانِ (İyilikleri bol ve ihsanı geniştir) ifadesi ise hilal yani Sultan'ın cömertlik, lütuf ve ihsanın sınırsız kaynağı olarak görüldüğünü ortaya koyar. Bu nitelendirme, Sultan'ı yalnızca siyasi lider olarak değil, aynı zamanda sosyal adaletin ve hayrın hamisi olarak idealleştirir. Buradaki medih stratejisinde Sultan, devletin tüm unsurlarını kapsayan bir iyilik ve ihsan mekanizmasının merkezinde yer alır.

Bu beyitteki sembolik yapı, hilalin gölgesinin hem siyasi otoriteyi hem de dini aidiyeti birleştiren çift yönlü bir anlam taşımasına dayanır. Hilalin cömert ve koruyucu nitelikleri, Abdülhamid'in yönetiminin toplum nezdindeki meşruiyetini güçlendirir; böylece Sultan, yalnızca hükmeden değil, aynı zamanda

himaye eden, infak eden ve ümmeti kuşatan bir lider olarak övülmüş olur.

### **İnanç Hürriyetinin Koruyucusu Olarak Sultan**

يَرَعَى لِمُوسَى وَالْمَسِيحِ وَأَحْمَدَ حَقَّ الْوَلَاءِ وَحُرْمَةَ الْأَدْيَانِ (Hâfız, 2012: 27)

*Musa'ya, Mesih'e ve Ahmed'e layık olan sadakat hakkını ve dinlerin hürmetini gözetir.*

Bu beyitte medih, Sultan Abdülhamid'in farklı ilahî dinlere karşı koruyucu ve adil tutumu üzerinden kurulmaktadır. Şair, Abdülhamid'i Müslümanların yanında Yahudi ve Hristiyan toplulukların da haklarını gözeten, çok dinli Osmanlı düzeninin dengesini ve saygı temelini koruyan bir lider olarak tasvir eder. يَرَعَى لِمُوسَى وَالْمَسِيحِ وَأَحْمَدَ (Musa'ya, Mesih'e ve Ahmed'e) ifadesi, üç büyük peygambere gönderme yaparak Sultan'ın dinler arası adaleti ve koruyuculuğu siyasî bir erdem olarak taşıdığını vurgular. حَقَّ الْوَلَاءِ وَحُرْمَةَ الْأَدْيَانِ (Sadakat hakkı ve dinlerin hürmeti) ifadesi ise Sultan'ın yalnızca idari bir otorite değil, aynı zamanda dinsel çeşitliliğin kutsiyetine hürmet eden bir yönetici olarak övülmesini sağlar. Burada medih, Abdülhamid'i tevhidî bir sadakat içerisinde tüm ilahî dinlere koruyucu bir çerçeve sunan bir hükümrân olarak idealize eder.

Şair bu beyitte Sultan'ın siyasal kudretini, çok dinli Osmanlı geleneğini yaşatma gücüyle birleştirerek Abdülhamid'i hem adaletin hamisi hem de dinî hoşgörünün garantörü bir lider olarak sunar. Böylece Sultan'ın otoritesi, tevhidî bir çerçevede tüm inançlara saygı gösteren bir yönetim vizyonu temelinde yüceltilmiş olur.

### **Hâfız İbrâhim'in Şiirlerinde Sultan II. Abdülhamid'i Hiciv**

Hâfız İbrâhim'in 1909 yılında yazdığı hiciv şiirleri, onun dönemin siyasal gelişmelerine bakışındaki değişimi yansıtır. Medih kasidelerinde adalet, merhamet ve dinî korumayla övülen Sultan; hicivde bu kez zulüm, acziyet ve çözülme imgeleriyle anılır. Bu

zıtlık, yalnızca şairin kanaatindeki dönüşümü değil aynı zamanda dönemin siyasî ve toplumsal kırılmalarını da gözler önüne serer. Böylece şair, yenilik ve anayasa tartışmaları içinde Abdülhamid'i sorgulanan bir kişi olarak ele alır.

### **Yönetim Zafiyeti ve Zulüm**

Hâfız İbrâhim'in 1909 yılında (31 Mart Vak'ası) sürecinde basît bahrinde yazdığı **الْإِنْقِلَابُ الْعُثْمَانِي** (Osmanlı İnkılâbı) adlı şiiri Sultan II. Abdülhamid'i hicvettiği bir çalışmadır.

مُشِيعَ الْحَوْتِ مِنْ لُحُومِ الْبَرَائِيَا وَمُجِيعَ الْجُنُودِ تَحْتَ الْبُنُودِ (Hâfız, 2012: 189)

*Halkın etleriyle balıkları doyuran ve sancaklar altında askerleri aç bırakan sensin.*

Şair bu beyitte Sultan Abdülhamid'i hem toplumsal hem de askeri düzlemde başarısız ve zalim bir yönetici olarak tasvir etmektedir. **مُشِيعَ الْحَوْتِ مِنْ لُحُومِ الْبَرَائِيَا** (balıkları halkın etleriyle doyuran) ifadesi, halkın sıkıntı ve yokluk içinde olduğunu ve bu ihmallerin ölüm ve sefaletle sonuçlandığını sembolik bir şekilde ortaya koyar. Halkın çektiği acılar, Sultan'ın adaletsiz yönetiminin doğrudan bir sonucu olarak sunulmaktadır. **مُجِيعَ الْجُنُودِ تَحْتَ الْبُنُودِ** (Sancaklar altında askerleri aç bırakmak) kısmı ise ordunun eksik beslenmesi ve ihmali üzerinden, Sultan'ın askeri düzenlemelerdeki yetersizliğini ve sorumsuzluğunu gözler önüne serer.

Hâfız İbrâhim, Sultan Abdülhamid'i daha önce (*Musa'ya, Mesih'e ve Ahmed'e layık olan sadakat hakkını ve dinlerin hürmetini gözetir*) (Hâfız, 2012: 27) beytinde adil, merhametli ve farklı toplulukları koruyan bir lider olarak tasvir etmişti. Hiciv beytinde ise Sultan'ın erdemi ve koruyuculuğu, halk ve asker için pratikte eksik ve zararlı bir otoriteye dönüşmüştür. Böylece şair, medihte öne çıkan adalet ve koruyuculuk temalarını tersine çevirerek Abdülhamid'in yönetimindeki yetersizlikleri ve zulmü vurgulamıştır.

### **Saltanatın Zevali ve Askeri Gücün Hükümsüzlüğü**

(Hâfız, 2012: 190) قُلْ لَهُ كَيْفَ زَالَ مُلْكُكَ لَمْ يَعِصِمَكَ إِعْدَادُ عُدَّةٍ أَوْ عَدِيدٍ

(Ona de ki: Nasıl oldu da saltanatın yok olup gitti? Seni ne hazırlığın ne de askerlerin koruyabildi).

Bu beyitte şair, Sultan Abdülhamid'in iktidarının sona erişini, maddi gücün ve askeri hazırlıkların kader karşısındaki çaresizliği üzerinden işlemektedir. قُلْ لَهُ (Ona söyle) hitabı, daha önce ulaşılamaz ve eleştirilemez kabul edilen Hükümdar'a karşı artık hesap soran ve ibret nazarıyla bakan yeni dönemin cüretkâr sesini temsil eder. كَيْفَ زَالَ مُلْكُكَ (Saltanatın nasıl zeval buldu, yok oldu?) sorusu, bir bilgi arayışından ziyade o muazzam ve sarsılmaz görünen iktidarın nasıl bir anda dağıldığına dair şaşkınlığı ve dünyevi gücün geçiciliğini vurgulayan “görünüşte bilgi talebi gibi görünse de aslında sorulan şeyin gerçekleşmiş olmasından dolayı kınama anlamı taşıyan soru” anlamındaki (Kâsım, 2003: 297) *istifham-ı inkârî* niteliğindedir. Beytin ikinci kısmı, bu çöküşün nedenini askeri gücün yetersizliğine bağlar. لَمْ يَعِصِمَكَ (Seni koruyamadı) ifadesi, Sultan'ın kendini güvenceye almak için kurduğu sistemin iflasını ilan eder. Şair, “*Ne o maddi hazırlıkların ne de askerlerinin çokluğu seni kurtarabildi*” diyerek meşruiyetini halktan ve adaletten almayan bir iktidarın top, tüfek veya asker çokluğuyla ayakta kalamayacağını savunur.

### **Sultan Abdülhamid'in Sarayda Yalnız ve Bedbahtlığı**

(Hâfız, 2012: 190) كَانَ عَبْدُ الْحَمِيدِ فِي الْقَصْرِ أَشْقَى مِنْهُ فِي الْأَسْرِ وَالْبَلَاءِ الشَّدِيدِ

(*Abdülhamid sarayda iken esarete ve ağır musibetlerde olduğundan daha bedbahttı*).

Bu beyitte şair, Sultan Abdülhamid'in sarayda bulunduğu süre boyunca hem kişisel hem de siyasi açıdan ciddi bir izolasyon ve başarısızlık yaşadığını ifade etmektedir. أَشْقَى مِنْهُ فِي الْأَسْرِ وَالْبَلَاءِ الشَّدِيدِ (esarete ve ağır musibetlerde olduğundan daha bedbahttı) kısmı, Abdülhamid'in sarayda olmasının, halk ve asker üzerindeki olumsuz

etkileri kadar, kendi güvenliği ve huzuru açısından da bir felaket ve sıkıntı kaynağı olduğunu gösterir. Burada hiciv, Sultan'ın saltanatını elinde tutmasına rağmen pratikte mutsuz ve etkisiz bir yönetici olduğunu, hatta esaret ve musibet koşullarında bile kendi içsel sıkıntısının arttığını vurgular.

Medih bölümündeki “*Hacılar ve iki Harem seni övdü; insanlar ve cinler dahi cülûs bayramını yüceltti*” (Hâfız, 2012: 26) beytinde Sultan, hacıların ve kutsal şehirlerin onayıyla evrensel bir övgüye ve manevi otoriteye sahip olarak sunulmakta idi. Halk ve dinî toplulukların takdirini alan, güçlü ve saygın bir lider olarak anlatılmıştı. Oysa hiciv beytinde Sultan, sarayda yalnız ve mutsuz bir figür olarak tasvir edilmiştir. Burada şair, medihle ortaya konan manevi ve toplumsal övgüyü tersine çevirerek, Sultan'ın izolasyonu ve etkisiz yönetimini vurgulamaktadır. Medihteki evrensel kabul ve manevi güç, hicivde yalnızlık ve bedbahtlık ile bir arada sunulmuş ve Abdülhamid'in saltanatının pratikteki başarısızlıklarını ön plana çıkarmıştır.

### **Sultan'ın Korkaklığı ve Aşırı Tedbirli Oluşu**

حَذِرًا يَرْهَبُ الظَّلَامَ وَيَخْشَى خَطَرَةَ الرِّيحِ أَوْ بُكَاءَ الْوَلِيدِ (Hâfız, 2012: 190)

*(Karanlıktan korkar, rüzgârın bir ürperişi ya da bir bebeğin ağlamasından bile endişe ederdi).*

Bu beyitte şair, Sultan Abdülhamid'in yönetimindeki aşırı temkinlilik ve korkaklığı hicveder. يَرْهَبُ الظَّلَامَ (karanlıktan korkmak) ifadesi, Sultan'ın belirsizlik ve tehlike karşısındaki aşırı kaygısını, karar alma süreçlerinde tereddüt ve çekingenliğini sembolize eder. يَخْشَى خَطَرَةَ الرِّيحِ أَوْ بُكَاءَ الْوَلِيدِ (rüzgârın bir ürperişi ya da bir bebeğin ağlamasından bile endişe etmek) kısmı, Abdülhamid'in olağanüstü durumlara karşı gösterdiği aşırı hassasiyeti ve panik eğilimini ironik bir şekilde ortaya koyar. Böylece şair, Sultan'ın pratikteki liderlik yeteneğini zayıf ve etkisiz bir biçimde sunar.

Medih bölümünde Sultan, genel bir takdir ve manevi otoriteyle yüceltilmiş, güçlü ve saygın bir lider olarak sunulmuştu. Oysa hiciv beytinde aynı kişi, küçük tehlikeler karşısında aşırı korkak ve endişeli bir figür olarak nitelenmektedir. Bu zıtlık, Hâfız İbrâhim'in Sultan'ın hem manevi olarak övülen hem de pratikte yetersiz bir hükümdar olarak algılanan yönlerini hiciv aracılığıyla vurgulamasını sağlamıştır.

### **Sultan'ın Önce Kutsal Sonra Dini Yıkan Bir Adam Sayılması**

أَنَّ عَبْدَ الْحَمِيدِ قَدْ هَدَمَ الشَّرْعَ وَأَرَبَى عَلَى فِعَالِ الْوَلِيدِ (Hâfız, 2012: 190)

*(Abdülhamid şeriatı yıkmış ve Velîd'in yaptıklarını bile aşmıştır).*

Bu beyitte Hâfız İbrâhim, Sultan Abdülhamid'e yönelttiği eleştiriyi en ağır seviyeye taşır. هَدَمَ الشَّرْعَ (şeriatı yıkmak) ifadesi, onun yönetimini dinî meşruiyet zemininden koparan sert bir itham niteliğindedir. Ardından gelen أَرَبَى عَلَى فِعَالِ الْوَلِيدِ ifadesi ise, tarih boyunca zulmü, sefahati ve aşırılıklarıyla tanınan Velîd b. Yezîd'i bile aşan bir kötülük düzeyini işaret eder. Bu karşılaştırma, şairin hiciv gücünü en keskin biçimde ortaya koyar. Abdülhamid'in siyâsî, dinî ve ahlâkî bakımdan çökmüş bir hükümdara dönüştüğü mesajı verilir. Hâfız İbrâhim'in bu beyitte kurduğu yapı, yönetimin artık ne şeriatla ne de adaletle bağının kaldığına dair bir yargıyı şiirsel bir dille görünür kılar.

Medih bölümünde yer alan “Yüce Melik'e (Allah'a) yaklaşmak için iki mescidi yakınlaştırdı. O, ne güzel yaklaştırandır” (Hâfız, 2012: 14) beytinde ise Abdülhamid, ümmetin iki kutsal merkezini (Mekke ve Medine) birbirine yaklaştıran, böylece hem hac yollarını hem de dinî birlik duygusunu güçlendiren bir hükümdar olarak sunulur. تَقَرَّبًا إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى (Allah'a yaklaşmak için) ifadesi, onun fiillerinin doğrudan Allah'ın rızası için yapıldığını göstererek padişahı ilahî makamlara yakın bir konumda resmeder. Yani Sultan, medih kasidesinde ümmetin hamisi, kutsallığı koruyan ve artıran, dinî yapıyı güçlendiren bir figür hâline gelir.



Bu iki beyit arasındaki karşıtlık, Hâfız İbrâhim'in Sultan Abdülhamid'i önce dinî birlik kuran, kutsal değerlerle ilişkisini güçlendiren, Allah'a yakınlaşan bir hükümdar olarak yüceltirken hicivde ise şeriatı tahrip eden, kötülükte Velîd b. Yezid'i bile geçen, meşruiyetini kaybetmiş bir figür hâline getirdiğini gösterir. Böylece şair, Abdülhamid'in siyasi serüveninde algıladığı dönüşümü hem kutsiyet hem de ahlâk üzerinden kurduğu zıt imgelerle görünür kılar.

### **Sultan'ın Zorbalığı ve Kibri**

Şair, 1909 yılında Sultan Abdülhamid'in hal edilmesi ve V. Mehmed'in (öl. 1918) halife olması üzerine عَيْدُ الدُّسْتُورِ الْعُثْمَانِي (Osmanlı Anayasası Bayramı) adlı hiciv şiirini tavîl bahrinde kaleme almıştır.

إِذَا الْمَلِكُ الْجَبَّارُ صَعَرَ حَدَّهٗ مَشَيْنَا إِلَيْهِ بِالسُّيُوفِ نُعَاتِبُهُ (Hâfız, 2012: 192)

*(Zorba hükümdar yanağını kibirle çevirdiğinde, ona kılıçlarla gidip hesap sorarız)*

Şair, bu beyitte Sultan Abdülhamid'in baskıcı ve zorba tavırlarını hicveder. الْمَلِكُ الْجَبَّارُ (zorba hükümdar) ifadesi, Sultan'ın otoritesinin adaletsiz ve korku temelli olduğunu vurgular. صَعَرَ حَدَّهٗ (yanağını kibirle çevirdi) kısmı, Sultan'ın kendini halk ve asker karşısında üstün ve dokunulmaz hissettiğini ifade eder. Buna karşılık مَشَيْنَا إِلَيْهِ بِالسُّيُوفِ نُعَاتِبُهُ (ona kılıçlarla gidip hesap sorarız) ifadesi hem askerlerin hem de halkın tepkisini ortaya koyar. Hiciv, burada Sultan'ın otoritesinin yalnızca kâğıt üzerinde güçlü olduğunu, pratikte ise halk ve askerler tarafından sınırlanabildiğini gösterir.

Medih bölümünde Sultan, farklı dini toplulukların haklarını koruyan, adalet ve hoşgörü sahibi bir lider olarak sunulurken hiciv beytinde aynı Sultan, zorbalığı ve kibri nedeniyle halk ve asker tarafından hesap sorulan bir figür olarak sunulur. Böylece şair, medihteki ideal lider imajını tersine çevirerek Sultan'ın baskıcı ve kibirli yönlerini öne çıkarmaktadır.

## Sultan'ın Güçsüzlüğü

(Hâfız, 2012: 192) وَلَمْ يُغْنِ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ دَهَاؤُهُ وَلَا عَصَمَتْ عَبْدَ الْحَمِيدِ تَجَارِبُهُ

*(Ne dehası Abdülhamid'e fayda verdi ne de tecrübeleri onu korudu).*

Bu beyitte Sultan'ın sahip olduğu deha ve deneyim gibi kişisel erdemlerinin bile onu 31 Mart Vak'ası ve diğer siyasi zorluklar karşısında koruyamadığı vurgulanır. دَهَاؤُهُ (dehası) ve تَجَارِبُهُ (tecrübeleri) terimleri bir yöneticinin en güçlü niteliklerinden olabilir. Ancak beyit bu niteliklerin boşa çıktığını, Sultan'ın iktidarını ve gücünü sürdüremediğini ima eder.

Medih bölümündeki “Hilalin “Sultan'ın” gölgesine sığının; zira o, iyilikleri bol ve ihsanı geniş olandır” (Hâfız, 2012: 26) beyti, Sultan Abdülhamid'i koruyan, kuşatan, ihsanı bol bir otorite olarak ifade etmişti. Oysa hiciv beytinde aynı Sultan, bu kez hiçbir koruyucu gücü kalmamış, tecrübeleri ve zekâsı dahi onu ayakta tutamamış bir adam olarak sunulur. Medihte hilalin gölgesi altında toplanan halk ve cömertlik timsali bir lider varken hicivde Sultan'ın kurnazlığı sonuçsuz, tecrübesi etkisiz, liderliği ise başarısızlıkla yüz yüzedir. Böylece Hâfız İbrâhim, medihteki yüce hükümdar imgesini tersine çevirerek Abdülhamid'in siyasal çözülüşünü eleştirel ve alaycı bir üslupla ortaya koyar.

## Sultan'ın Kudretten Çaresizliğe Düşüşü

(Hâfız, 2012: 192) وَلَمْ يَحْمِهِ حِصْنٌ وَلَمْ تَرْمِ دُونَهُ دَنَانِيرُهُ وَالْأَمْرُ بِالْأَمْرِ حَازِبُهُ

*(Ne kaleler onu korudu ne de altınları engel oldu; hüküm sahibinin hükmü kesindi).*

Bu beyitte şair, Sultan'ın siyasî gücünü dayandırdığı askeri ve mali unsurların etkisiz kaldığını vurgular. Beyitteki وَلَمْ يَحْمِهِ ve وَلَمْ تَرْمِ kalıpları art arda gelen olumsuzluklarla Sultan'ın çaresizliğini pekiştirir. Son mısradaki حَازِبُهُ بِالْأَمْرِ ifadesi ise

hâkim iradenin (meclis, halk, kader veya ilahî irade vs.) mutlak belirleyiciliğini ima eder.

Daha önce incelenen Medih bölümündeki “*Ey Abdülhamid! Sana feda olsun, Rabbinin emrine karşı gelen bir topluluk ve kararsız, yalpalayan bir zümre!*” (Hâfız, 2012: 15) beytinde şair, Sultan’ın düşmanlarını ve muhaliflerini değersiz ve ilahî düzene karşı gelen gruplar olarak tasvir ederken Abdülhamid’i adeta bir sığınma noktası, ilahî adaletin temsilcisi gibi konumlandırmıştı. Hiciv beytinde ise tam tersi bir tablo çizilerek Sultan’ın kaleleri, serveti ve hatta siyasal otoritesi, karşı karşıya kaldığı hükmün önünde hiçbir işe yaramamaktadır. Böylece Hâfız İbrahim, medihte Abdülhamid’e düşmanlarını ezme kudreti verilmiş bir lider görüntüsü çizerken hicivde aynı sultanı kendi güç araçları çökmüş, kader ve siyasetin akışı karşısında çaresiz kalmış bir hükümdara dönüştürür. Bu zıtlık, şairin siyasal koşullara göre söylemini nasıl yeniden şekillendirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

### **Sultan’ın Şûradan İstibdada Geçişi**

وَلَمْ يُخَفِهِ عَنْ أَعْيُنِ الْحَقِّ مَخْدَعٌ وَلَا نَفَقٌ فِي الْأَرْضِ جَمٌّ مَسَارِبُهُ (Hâfız, 2012: 192)

*(Hiçbir gizli oda ne de yer altındaki nice dehliz onu hakikatin gözlerinden gizleyemedi).*

Bu beyitte Hâfız İbrâhim, Sultan Abdülhamid’in iktidarının son dönemlerindeki kaçış, gizlenme, saklanma çabalarının tamamen sonuçsuz kaldığını vurgular. مَخْدَعٌ (gizli oda) ve نَفَقٌ فِي الْأَرْضِ (yeraltı tüneli) imgeleri, padişahın hem saray içindeki hem de siyasî yapılar içindeki güvenlik arayışlarını işaret eder. Şair, جَمٌّ مَسَارِبُهُ (sayısız geçit) ifadesiyle Abdülhamid’in görünürde birçok koruma imkânına sahip olduğunu belirtir. Hemen ardından da bunun hiçbir işe yaramadığını söyleyerek hicvin dozajını artırır. عَنْ أَعْيُنِ الْحَقِّ (hakikatin gözleri) ifadesi hem ilahî adalet hem de halkın mutlak hükmü anlamında yorumlanabilir. Bu yönüyle beyit, Abdülhamid’in

ihlalleri, baskıcı yönetimi veya siyasi hatalarının hiçbir perdeyle gizlenemeyecek kadar açık hale geldiği mesajını taşır.

Medih bölümünde işlenen “*İnsanların işini aralarında şûra yoluyla yürüttün ve yegâne mutlak hüküm sahibi Allah’ın şeriatını ayakta tuttun*” (Hâfız, 2012: 26) beytinde Sultan halkla istişare eden, yönetimi şûra üzerine kuran, ilahî adaletin hükmünü ayakta tutan, hikmetli ve meşrû bir hükümdar olarak tasvir edilirken hiciv beytinde ise gizli odalara saklanan ve tünellerde bile korunamayan çaresiz bir hükümdara dönüşür.

### **Sultan’ın Haşmetten Esarete Düşüşü**

يا أسيراً في سُنَّتِ هَيْلَيْنَ رَجَبُ بِأَسِيرٍ فِي سَأَلْنِيكَ جَدِيدِ (Hâfız, 2012: 190)

*Ey Saint Helena’nın esiri (Napolyon)! Sana Selanik’teki yeni bir esiri selamlamanı söylüyorum.*

وَأَسِيرُ الْأَقْفَاصِ قَدْ كَانَ أَشْقَى لَوْ سَأَلْتُ الْأَسْفَارَ عَنْ بَايَزِيدِ (Hâfız, 2012: 190)

*Kafeslere hapsedilmiş esir ise daha da beterdi—tarihe soracak olursan Bayezid bunu sana anlatır.*

Hâfız İbrâhim bu iki beyitte Sultan Abdülhamid’in sürgün hâlini tarihsel göndermelerle ele alan bir hiciv dili kurar. Şair, Abdülhamid’i doğrudan “Saint Helena’nın esiri” olarak nitelediği Napolyon Bonapart’a benzetir. Bu benzetme, Sultan’ın kudretten düşüşünü hem evrensel hem de tarihsel bir çöküş örneğiyle ilişkilendirir. رَحَّ بِأَسِيرٍ فِي سَأَلْنِيكَ جَدِيدِ (Sana Selanik’teki yeni bir esiri selamlamanı söylüyorum) ifadesi, Abdülhamid’in Selanik’teki sürgününü alaycı bir selamlama ile dramatize eder. Bu, Sultan’ın meşrû bir hükümdar olmaktan çıkıp dünya tarihinin yenilmiş figürleriyle aynı kaderi paylaşan bir esir hâline geldiğini ifade eder. İkinci beyitte ise şair, bu düşüşü daha da derinleştirerek tarih sahnesindeki başka bir acı esaret örneğine, Timur’a (öl. 807/1405) esir düşen Yıldırım Bayezid’e gönderme yapar. أُسِيرُ الْأَقْفَاصِ (kafeslerin mahkûmu) ifadesi, Yıldırım Bayezid’in trajik akıbetini

hatırlatarak Abdülhamid'in yaşadığı sürgünü tarihsel bir ibret tablosu hâline getirir.

Bu hiciv sahneleri, medih bölümündeki: *Bayramın (cülûs gününün) haşmetini gördüm; halk dahi heybetle ürpermişti. Böylece yüceliğin ayetlerinin nasıl yazıldığını bana öğretti.* (Hâfız, 2012: 14) beytiyle zıtlık içindedir. Bu beyitte Abdülhamid, cülûs gününde halkı etkisi altına alan ihtişamıyla neredeyse kutsal düzeyde bir hükümdar olarak tasvir edilir. جَلال العيد (cülûs bayramının haşmeti) ifadesi, törenin büyüyle beraber Sultan'ın etrafında yükselen otorite ve kudret atmosferini de yansıtır. Şair, onun varlığını أَيُّ الْعَلَا (yüceliğin ayetleri) şeklinde tanımlayarak neredeyse ilahî kudret taşıyan bir hükümdar portresi çizer.

Bu iki sahne yan yana getirildiğinde Hâfız İbrâhim'in Sultan'a dair betimlemesindeki dönüşüm açıkça görünür. Medihte yüceliğin ayetlerini yazdıran, ihtişamı halkı titreten bir hükümdar olan Abdülhamid; hicivde Napolyon'un esaretiyle ve Bayezid'in trajedisiyle aynı çizgide duran, sürgünle yüzleşmiş ve yenilmiş bir figüre dönüşür. Böylece şair, Abdülhamid'i hem haşmetli bir halife hem de tarih karşısında çöken bir hükümdar olarak iki uçta resmeder.

## Sonuç

Çalışmada incelenen Hâfız İbrâhim kasideleri, şairin II. Abdülhamid'e dair tasvirlerinin dönemin siyasal dönüşümlerini yansıtan bir söyleme sahip olduğunu göstermiştir. Elde edilen bulgulara göre şair Abdülhamid'i başlangıçta İslam ümmetinin koruyucusu ve dinî meşruiyetin temsilcisi olarak övmüştür. Ancak meşruiyetin ilanından sonra üslubunu değiştirerek şeriatı tahrip eden ve devletin çöküşünden sorumlu tutulan bir zorbaya dönüştürmüştür. Bu keskin üslup değişikliği, Arap şiirinde medih ve hicvin siyasi ortama göre nasıl şekil aldığını ve bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu bulgular, Hâfız İbrâhim'in sadece iktidara yakın bir şair gibi davranmadığını aksine dönemin siyasi

havasına ve özellikle 1908 sonrası hürriyet fikirlerine, şiirleriyle etkili bir karşılık verdiğini göstermektedir. Medihte Abdülhamid’i “Allah’a yaklaşmak için iki mescidi yakınlaştıran” ideal bir halife olarak sunan şair, hicivde bu kez dini referansları tersine çevirerek onu “şeriatı yıkan Velid” benzetmesiyle eleştirmiştir. Bu durum, dinî meşruiyetin hem inşa hem de yıkım aracı olarak şiirde nasıl kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın önemi, Hâfız İbrâhim’in şiirlerindeki değişimi sadece bir üslup farkı olarak değil, dönemin siyasi uyanışını ve Meşrutiyet fikirlerini yansıtan tarihi bir belge olarak ele almasıdır. Şairin medih ve hiciv arasında kurduğu dil, Abdülhamid’e yönelik eleştirilerin bile tarihsel bir kader anlayışıyla harmanlandığını göstererek alana özgün bir katkı sunmaktadır.

Çalışma, Hâfız İbrâhim ile sınırlı olmakla birlikte Osmanlı’nın son dönemine dair Arap şiirinde benzer bir dönüşümün başka şairlerde de izlenebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla ileride yapılacak araştırmaların medih ve hicvin dışında gazetecilik, hatıratlar ve siyasi risaleler gibi farklı metin türleriyle bu dönüşümü karşılaştırmalı biçimde incelemesi, dönemin düşünce dünyasını daha bütüncül bir şekilde görünür kılacaktır.

Neticede Hâfız İbrâhim’in Sultan Abdülhamid için yazdığı kasideler, şairin zihninde ve dönemin siyasi atmosferinde yaşanan büyük değişimi gözler önüne sermektedir. Başlangıçta iktidarın ve padişahın adeta kutsal kabul edilip yüceltildiği bu şiirler, zamanla yerini sorgulamaya ve eleştirel bir bakış açısına bırakmıştır. Sürecin en sonunda ise Abdülhamid, ulaşılmaz bir hükümdar portresinden sıyrılarak kaderin cilvesiyle karşılaşmış hüznü ve trajik bir insan görünümüne bürünmüştür. Şairin kalemindeki bu değişim serüveni, modern Arap edebiyatının siyasetle nasıl iç içe geçtiğini ve dönemin çalkantılarını nasıl yansıttığını gösteren en çarpıcı örneklerden biridir.

## Kaynakça

Dayf, Ş. (1971). *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Dayf, Ş. (1981). *Târihü'l-edebi'l-Arabî*, el-asru'l-İslamî. Kahire: Dâru'l-me'ârif.

Ebû Hakka, A. (1962). *Fennü'l-medih ve tetavvürühu fî ş-şi'ri'l-Arabî*. Beyrut: Dârü's-Şarki'l-Cedîd.

Ebu'l-Ferec, E.-F. K. b. C. b. Z. el-Bağdâdî. (1995). *Nakdu's-şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Fâhûrî, H. (2003). *el-Mûcez fî'l-edebi'l-'Arabiyyi ve târihih*. Beyrut: Daru'l-Cîl.

Ferâhidî, E. A. el-H. b. A. b. A. b. T. (2003). *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Gomez, E. G. (1952). *eş-Şi'ru'l-Endelusî*. Kahire: Matbaatu'l-Cenne.

Hâfız İbrâhim, M. (2012). *el-Müellefâtü'l-kâmile ed-dîvân*. Kahire: Müessesâtü'l-Hindâvî li'Ta'lîm ve's-Sekâfe.

İbn Manzûr, M. b. M. (ts.). *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif.

Kâsım, M. A. (2003). *Kitâbü ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Tırablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kütüb.

Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle.

Özcan, A. (2007). Otuzbir Mart Vak'ası. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C 34, ss. 9–1). TDV Yayınları.

Yazıcı, H. (1997). Hâfız İbrâhim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 15, ss. 91–92). TDV Yayınları.

Yıldız, A. (2017). *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.

Zeyyât, A. H. (2004). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Zirikî, H. (2002). *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin.



## BÖLÜM 4

### MUHAMMED KÜRD ALİ VE ARAP DİLİNDE REFORM ARAYIŞLARI

MUHAMMET KASIM ERDEN<sup>1</sup>

#### Giriş

Arap dili, İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinde yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, düşüncenin üretildiği ve aktarıldığı temel zemin olarak belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu dil, Arap toplumlarının tarihsel hafızasını muhafaza eden, kültürel sürekliliği mümkün kılan ve ortak kimliği besleyen başat unsurlardan biri olmuştur. Bu nedenle Arapçanın korunması ve geliştirilmesi, yalnızca dilbilimsel bir mesele olarak değil; Arap-İslâm düşünce geleneğinin devamlılığıyla doğrudan ilişkili temel bir konu olarak değerlendirilmiştir. Özellikle modern dönemde, Arap dilinin çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapıya kavuşturulması yönündeki tartışmalar, dil ile medeniyet arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesini zorunlu kılmıştır.

Bu bağlamda Arap dilinin modern dönemdeki seyrine yön veren önemli isimlerden biri Muhammed Kürd Ali'dir (1876–1953). Kürd Ali, dili yalnızca gramer kuralları ve söz varlığı çerçevesinde

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0003-0677-6910

ele alan bir dil âlimi değil; Arapçayı tarih, kültür ve kimlik ekseninde değerlendiren, onun modern çağda varlığını sürdürebilmesi için sistemli çaba gösteren çok yönlü bir aydındır. Onun Arapçaya yaklaşımı, dili bir medeniyetin taşıyıcısı ve toplumsal bilinç oluşturma'nın temel araçlarından biri olarak görmesi bakımından dikkat çekicidir. Kürd Ali, klasik dil mirasını muhafaza etme kaygısı ile modernleşme ihtiyacını uzlaştırmaya çalışmış; bu yönüyle gelenek ile modernlik arasında denge kurmayı hedefleyen sınırlı sayıdaki Arap düşünürleri arasında yer almıştır.

1918'de Arap yönetiminin kurulmasının ardından, eğitim kurumlarının ve devlet dairelerinin Arapçalaştırılması sürecine aktif olarak katılan Kürd Ali, eğitim ve dil alanında birçok yeniliğin öncüsü olmuştur. Onun reform anlayışı, dönemin İslamcı ıslah hareketlerinden ayrılır. Kürd Ali, din merkezli bir yenilenmeden ziyade kültürel ve dilsel bir reformu savunmuştur. "İslah" kavramı, onun düşüncesinde yalnızca dinî kurumların yenilenmesini değil, Arap düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden doğan kültürel bir uyanışı da kapsar. Bu yönüyle, çağdaşları Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ ile benzer çizgiler taşımakla birlikte, Cheoueri'nin tanımladığı "Arab Cultural Nationalism" (Arap Kültür Milliyetçiliği) çerçevesinde değerlendirilmelidir (Kekilli, 2015: 172-174).

Bu çalışmada, Muhammed Kürd Ali'nin hayatı, ilmî kişiliği, dil ve kültür konularındaki genel yaklaşımı, Arap diline yönelik katkıları, lügat ve dil ıslahına dair faaliyetleri ele alınacaktır. Ayrıca başkanlığını yürüttüğü Arap Dili Akademisinin kuruluşu ve çalışmaları üzerinde durulacaktır.

### **Hayatı ve İlmî Kişiliği**

Muhammed Kürd Ali, 1876 yılında Şam'da doğmuştur. Dedesi Muhammed, babası Abdürrezzâk ise Irak'ın Süleymaniye şehrinden Şam'a gelmiştir. Babası Abdürrezzâk, oğlunun eğitimine

büyük önem vermiş, ona kitaplar almış ve iyi bir eğitim sağlamıştır. İlk eğitimi devlet okullarından aldıktan sonra askeri Rüşdî Mektebi'ne girmiş, Türkçe ve Fransızca öğrenmiştir. Ayrıca Arap edebiyatı ve İslami bilimler alanında tanınmış alimlerden dersler almış, özellikle büyük hocası Tahir el-Cezairî'den uzun yıllar öğrenim görmüştür (Fehhâm, 2004: 14, 15). Kürd Ali'nin hocası Tahir el-Cezâ'irî'den ders alması, onun ilmî olgunluğunun gelişmesinde belirleyici bir rol oynamış, bunun yanı sıra kendi ulusunun maddî ve manevî değerlerine sahip çıkma bilincinin şekillenmesine de katkı sağlamıştır. Cezâ'irî'nin etkisiyle Kürd Ali'de, kültürel ve toplumsal değerlere yönelik güçlü bir farkındalık oluşmuştur. Bununla birlikte Cezâ'irî'nin Kürd Ali'ye kazandırdığı bir diğer önemli husus, Suriye'de eğitimin yaygınlaştırılması için aktif biçimde sorumluluk üstlenme anlayışıdır. Nitekim Kürd Ali, bu alanda Tahir el-Cezâ'irî'den sonra gelen en etkili isimlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Kürd Ali, Millî Eğitim Bakanlığı görevinde bulunduğu dönemde eğitimin yaygınlaştırılması, yeni okulların açılması, ders kitaplarının hazırlanması ve müfredatların oluşturulması gibi alanlarda bizzat çalışmıştır. Ayrıca eğitim dilinin Arapça olması konusunda yoğun çaba göstermiş, bu hususu kültürel kimliğin korunması ve eğitimin toplumsallaşması açısından temel bir ilke olarak benimsemiştir (Sevinç, 2021: 6).

Kürd Ali, Tahir el-Cezâirî'nin yanı sıra Muhammed Mübârek el-Cezâ'irî ve Selîm el-Buhârî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı ile tarih başta olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etti. Bunun yanında Voltaire, Rousseau ve Montesquieu gibi Batılı düşünürlerin eserlerini okuyarak entelektüel ufkunu genişletti. Henüz on iki yaşında babasını kaybeden Muhammed Kürd Ali, Dîvânü's-Şu'ûnî'l-Ecnebiyye'de altı yıl süren memuriyeti sırasında Arapça ile Fransızca arasında çeviriler yaparak hem dil yetkinliğini geliştirdi

hem de farklı kültürel çevrelerle temas kurma imkânı elde etti (Sakkâr, 2020: 30/547; Halîfe, 2004: 27).

1901 yılında Kahire’de “er-Râ’id el-Mısrî” “gazetesinde çalışmaya başlayan Kürd Ali, aynı dönemde “ez-Zâhir”, “el-Mü’eyyed” ve “el-Müsâmerât” gibi önemli gazetelerde de yazılar kaleme aldı. Bu süreçte Muhammed Abduh ile tanışarak Ezher Üniversitesi’nde verdiği dersleri takip etme imkânı buldu. Ayrıca Paris’te yayımlanan “Mecelletü’l-‘âlemi’l-İslâmî” dergisinde makaleleri neşredildi. 1906 yılında Mısır’da “el-Muktebes” dergisini kuran Kürd Ali, 1908’de bu yayını Şam’a taşıdı ve dergiyi on yıl boyunca yayımlamayı sürdürdü. Aynı adla günlük siyasî bir gazete de çıkaran Kürd Ali’nin bu yayın faaliyetleri, Arap dünyasında entelektüel uyanışın önemli mecralarından biri hâline gelmiştir (Ali, 1948: 63; Sakkâr, 2020: 30/547; Sâlih, 2004: 32, 33).

Gazetecilik, Muhammed Kürd Ali’nin hayatında belirleyici bir dönüm noktası olmuştur. Bu faaliyet alanı, onun fikrî ve düşünsel dünyasının şekillenmesinde olduğu kadar, ürettiği düşüncelerin geniş kitlelere ulaşmasında da önemli bir rol oynamıştır. Kürd Ali, gazeteyi yalnızca haber aktaran bir mecra olarak değil; eğitimin yaygınlaştırılması, Arapçanın toplumsal hayatın her alanında etkin kılınması ve kamuoyunun bilinçlendirilmesi için işlevsel bir araç olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede gazete, ıslah ve tecdid düşüncesinin canlandırılması, cehaletle mücadele edilmesi ve halkın devlete karşı sahip olduğu hak ve sorumlulukların farkına varması amacıyla kullanılan temel mecralardan biri hâline gelmiştir. Kürd Ali’ye göre gazete, yerel ve gündelik olayları aktaran sıradan bir haber aracıyla sınırlı değildir. Aksine o, gazeteyi yönetimin demokratik ilkelere ne ölçüde bağlı kaldığının sorgulandığı, insan haklarına ilişkin temel prensiplerin tartışmaya açıldığı ve halkın onuruna yakışan bir yönetim talebinin dile getirildiği kamusal bir mecra olarak görmüştür. Bu yönüyle gazete, yöneticilerin keyfî uygulamalarını eleştiren, toplumsal sorunlara dikkat çeken ve insan

haklarını savunan güçlü bir ifade alanı niteliği kazanmıştır. (Sevinç, 2021: 11, 12)

Muhammed Kürd Ali, yayıncılığın yanı sıra Paris'e giderek modern bilim ve siyaseti incelemiş, Fransız filozofu Emile Boutreaux'un tavsiyesiyle tarih, edebiyat ve ekonomi alanında önemli kitapları araştırmıştır. Bu seyahatlerini *Garâ'ibü'l-Garb* isimli kitabında toplamıştır. 1910'da Şam'a dönüşünde Osmanlı yönetimi tarafından kendisine yöneltilen suçlamalardan beraat etmiş ve seyahatlerini reformcu bir perspektifle değerlendirmiştir. 1914'te Şam'a dönmüş, I. Dünya Savaşı sırasında gazetecilikten uzaklaşmıştır (Fehhâm, 2004: 5)

Muhammed Kürd Ali, Şam'a geldikten sonra İttihatçılarla yaşadığı görüş ayrılıkları sebebiyle şehri terk ederek İstanbul'a gitti. 1918 yılında ise Şam'da kurulan ilk Arap hükümetinin ordularıyla birlikte yeniden Şam'a döndü. Bu dönüşün ardından Maarif Divanı başkanlığına getirildi. 1919'da "el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-Arabî"yi kurarak akademinin ilk başkanı oldu ve hayatının büyük bir kısmını bu kuruma adadı. Kürd Ali, Şam'da tesis ettiği arkeoloji kurumunun yanı sıra Zâhiriyye Kütüphanesi'nin geliştirilmesine de öncülük etti. Bu kurumları yönettiği süreçte, diğer Arap ülkelerinde benzer akademik yapılar kurulması için çaba gösterdi; bu çerçevede Kahire Akademisi'nin kurucuları arasında yer aldı ve vefatına kadar bu akademinin üyeliğini sürdürdü (Sakkâr, 2020: 30/548).

Hayatını ve kalemini halkını uyandırmak için adanmış, yorulmadan makaleler yazmış, konferanslar vermiş, çeşitli konularda kitaplar okumuş ve Arap-İslam medeniyetinin özelliklerini ortaya koymayı, halkı kültürel ve bilimsel faaliyetlere katılmaya teşvik etmeyi hedeflemiştir. Arap dilinin değerini korumak, düşmanların dilimize yönelik asılsız saldırılarını çürütmek onun için temel bir görev olmuştur. Arap dili, kimliğimizin simgesi ve kişiliğimizin temel taşlarından biri olarak savunulmuştur. O, modern medeniyetin sunduğu ilerlemeleri de inceleyerek halkın

onlardan yararlanmasını ve bilime yönelmesini tavsiye etmiştir. Arapça ve yabancı eserler okumuş, Fransızca ve Türkçeye hâkimiyeti sayesinde görevini en iyi şekilde yerine getirmiştir. Ona göre yazmadan önce çok okumak ve konuyu derinlemesine incelemek esastır. Güçlü hafızası sayesinde okuduklarını hatırlamış ve istediği zaman konuşmalarında ve eserlerinde kullanabilmiştir. Üslubu sade, anlaşılır ve açık olmuştur (Fehhâm, 2004: 14)

Kürd Ali, Suriye’de eğitimin ve okuma-yazma düzeyinin istenilen seviyeye ulaşamamasının sebeplerini büyük ölçüde Osmanlı yönetiminin uygulamalarına bağlamıştır. Osmanlı Devleti’nin Suriye’ye hâkim olduğu dönemde ilim merkezinin İstanbul olarak görülmesi, bölgedeki birçok âlimin İstanbul’a yönelmesine yol açmış, bu durum Suriye’de ilmî çevrelerin zayıflamasına neden olmuştur. Ayrıca Osmanlı eğitim kurumlarında önemli görevlere çoğunlukla merkezle yakın ilişkisi olan kişilerin getirilmesi, yerel âlimlerin dışlanmasına ve zamanla küskünlük yaşamalarına sebep olmuştur. Eğitim dili olarak Arapça yerine Türkçenin tercih edilmesi de Kürd Ali’ye göre bu süreci olumsuz yönde etkileyen bir diğer unsurdur. Bununla birlikte Kürd Ali, eğitimin gerilemesinde asıl sorumluluğu İttihat ve Terakki yönetimine yüklemektedir. Bu dönemde okullara yapılan öğretmen atamalarında liyakat ilkesinin göz ardı edildiğini, eğitim alanında keyfi uygulamaların yaygınlaştığını belirtmektedir. Kürd Ali, söz konusu uygulamaları bilinçli bir “cahilleştirme politikası” olarak nitelendirmiştir. Eğitim alanında yaşanan bu olumsuzluklar ise onu, Arapçanın korunması ve güçlendirilmesine yönelik çalışmalara daha yoğun biçimde yönelten başlıca etkenlerden biri olmuştur (Sevinç, 2021: 148; Halîfe, 2004: 27)

Abbâsîlerin yıkılışı ve Türklerin hâkimiyetiyle birlikte Arapçanın geri plana itilmesi, İslam dünyasının ilmî ve kültürel gerilemesinin temel sebebi olarak görülür. Türkçenin resmî dil olarak kabul edilmesiyle birlikte, Kürd Ali’ye göre Arap gençleri

Arap tarihini ve İslam tarihini öğrenme imkânından yoksun bırakılmış, Osmanlı okullarında Türkçe ve Osmanlı tarihi zorunlu kılınmıştır. Böylece, “Araplar makam ve mevki elde etmek için çocuklarını Türkleştirmeye mecbur kalmıştır.” Kürd Ali, Osmanlı payitahtı İstanbul’un Batı medeniyetine benzer fizikî yapısından - üniversiteler, müzeler, yollar, fabrikalar, köprüler- etkilenmiş olsa da, orada Arapçanın canlı bir bilim dili olarak kullanılmamasını medeniyetin ruhundan kopuş olarak değerlendirmiştir. Ona göre Batı, bilimsel bilgiye dayalı yeni bir epistemoloji geliştirerek insanı merkeze almıştır; Arap dünyasının yapması gereken ise bu medeniyetin başarılarını Arap dili ve edebiyatı aracılığıyla yeniden üretmektir. İslam medeniyetinin yeniden dirilmesi, Arapçanın ihyasıyla mümkündür; çünkü İslam, Arap diliyle ifade edilmiş ve Arapçanın çöküşü, medeniyetin zayıflamasına yol açmıştır (Kekilli, 2015: 172-174).

“Bir toplumun dili, yozlaşma ve erozyondan ne ölçüde uzak kalırsa, toplumsal birlik ve beraberlik de o ölçüde canlılığını korur” düşüncesinden hareket eden Kürd Ali, dilin manevî boyutuna büyük önem atfetmiştir. Ona göre dilde meydana gelen bozulma, yalnızca iletişim alanıyla sınırlı kalmamakta; bir ulusun tarihsel ve kültürel kaderine doğrudan etki edebilecek sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple dili, toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden biri olarak değerlendiren Kürd Ali, Arapçanın safiyetini koruyabilmesi için yoğun ve sürekli bir çaba içerisinde olmuştur (Sevinç, 2021: 538).

### **Eserleri**

Kürd Ali, birçok gazetede kaleme aldığı yazıların yanı sıra çeşitli eserler de telif etmiştir. Yazı hayatına ilk olarak Türkçe ve Fransızcadan Arapçaya yaptığı tercümelerle başlamış; ancak bu çeviri çalışmalarını yayımlamayı tercih etmemiştir. Bir dönem Arapların özgürlüğü konusunu ele alan eserler yazmayı düşünmüşse de, bu alanda yeterli bilgi ve incelemeye sahip olmadığı kanaatine vararak bu düşünceden vazgeçmiştir. Bunun yerine Arapların

tarihini ve kültürünü tanıtmayı hedefleyen çalışmalara yönelmiş; özellikle Suriye'nin tarihini, kültürel yapısını, iklimini ve coğrafyasını ele alan eserler kaleme almıştır. Ayrıca Avrupa'ya yaptığı seyahatlerden hareketle, Avrupa medeniyetini, ilim anlayışını ve teknolojik gelişmelerini konu edinen eserler de yazmıştır (Sevinç, 2021: 30, 31)

Eserlerinden bazıları şunlardır (Dayf, 2004: 10-12; Sakkâr, 2020: 30/548):

### **1. Hıtâtü's-Şâm**

Bu eser 6 cilt olup Şam bölgesinin coğrafyası, tarihi, nüfus yapısı, ilmî ve kültürel hayatı, ekonomik faaliyetleri, askerî yapısı, dinî kurumları ve mimarisi üzerine kapsamlı bir incelemedir. Kürd Ali'nin en hacimli ve en önemli çalışmalarındandır.

### **2. el-İslâm ve'l-Hadâretü'l-Arabiyye**

2 cilt olan bu eserde Arapların İslâm dönemindeki ilmî, kültürel ve medenî katkıları ele alınmakta; İslâm medeniyetinin oluşumu, gelişimi ve dünya tarihine etkileri incelenmektedir.

### **3. Ümerâ'ü'l-Beyân 'inde'l-'Arab**

2 cilt olan bu kitapta Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşamış on seçkin edip ve yazarın hayatları, edebî kişilikleri ve belâgat anlayışları ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

### **4. el-Müzekkirât**

Eser 3 cilt olup Kürd Ali'nin gazetecilik, siyaset, kültür ve ilim çevreleriyle ilgili gözlemlerini içeren; dönemin toplumsal ve siyasal meselelerine ışık tutan hatıra yazılarından oluşmaktadır.

### **5. Akvâlünâ ve Ef'âlünâ**

Toplumsal eleştiri niteliği taşıyan bu eser, modernleşme, milliyetçilik, kadın hakları, eğitim, ahlâk ve kültürel kimlik gibi konularda kaleme alınmış makaleleri içermektedir.



## **6. el-İdâretü'l-İslâmiyye**

İslâm devlet anlayışı ve idarî yapısı Hz. Peygamber döneminden başlayarak Abbâsîler'e kadar tarihsel süreç içinde ele alınmakta, yönetim ilkeleri sistematik biçimde incelenmektedir.

## **7. Gâbirü'l-Endelüs ve Hadâretühâ**

Bu eserde Endülüs'ün fethi, ilmî ve kültürel yükselişi, şehirleşmesi, mimarisi ve nihayetinde Hristiyanlar tarafından ele geçirilme süreci ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

## **8. Gütatü Dımaşk**

Şam çevresindeki Gûta bölgesinin tarımı, yerleşim yapısı, sosyal hayatı, eğitim kurumları, dinî yapıları ve kültürel dokusu üzerine kaleme alınmış monografik bir çalışmadır.

## **Arap Dilinde Reform Arayışları**

Muhammed Kürd Ali, Suriye'de ilmî ve kültürel hayatın ihya edilmesi hayatının temel meselelerinden biri olarak gören öncü bir aydındır. Eğitim ve öğretimin yaygınlaştırılması konusunda önemli girişimlerde bulunmuş, Millî Eğitim Bakanlığı görevinde bulunduğu dönemde okul binalarının fiziki şartlarının iyileştirilmesi, ders programlarının çağın ihtiyaçlarına uygun biçimde yeniden düzenlenmesi ve eğitim sisteminin kurumsal bir yapıya kavuşturulması için kapsamlı çalışmalar yürütmüştür.

Kürd Ali'nin bu alandaki çabaları yalnızca kurumsal reformlarla sınırlı kalmamış; Özellikle Arapçanın korunması ve güçlendirilmesi meselesini toplumsal bir bilinç sorunu olarak ele almıştır. Suriye'nin uzun süre Arap olmayan siyasi otoriteler tarafından yönetilmesi, kültürel ve dilsel alanda derin etkiler bırakmış, özellikle Osmanlı ve Fransız hâkimiyeti dönemlerinde Türkçe ve Fransızcadan çok sayıda kelime Arapçaya girmiştir. Zamanla bu yabancı unsurlar gündelik hayatta yaygınlaşmış, halk dilinde doğal ve sorgulanmayan bir kullanıma dönüşmüştür.

Arapçanın bu şekilde giderek yabancı kelimelerle kuşatıldığını fark eden Kürd Ali, dilin asli yapısını koruma konusunda aktif bir tutum benimsemiştir. Devletin desteğini de arkasına alarak, yalnızca eğitim ve öğretim kurumlarında değil, çarşı, pazar ve günlük hayatın diğer alanlarında da Arapçanın doğru ve bilinçli kullanımını teşvik eden projelerin hayata geçirilmesi için çaba göstermiştir. Bu yönüyle Kürd Ali, Arapçayı yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, kültürel sürekliliğin ve toplumsal kimliğin temel taşı olarak gören bir dil ve medeniyet savunucusu olarak öne çıkmaktadır (Sevinç, 2021: 1, 2)

Kürd Ali'yi Arap dili üzerine yoğun çalışmalara sevk eden başlıca etkenlerden biri, Avrupa'ya yaptığı seyahatlerdir. Bu seyahatler sırasında Avrupa'da kurulan akademi ve kütüphaneleri yakından inceleme imkânı bulmuş; buralarda görev yapan oryantalist âlimlerle tanışarak onların derslerine katılmıştır. Böylece Doğu dünyası, özellikle de Doğu dilleri ve ilimleri hakkında Batı'da yürütülen ilmî çalışmaların mahiyeti ve yöntemi konusunda doğrudan bilgi edinmiştir.

Kürd Ali'nin dikkatini en çok çeken kurumlardan biri, Doğu dilleri ve kültürleri üzerine araştırmalar yapan Fransız Asya Cemiyeti olmuştur. Bu akademinin Arap dili üzerinde ilmî araştırmalar yürütmeyi, Arapçayı öğretmeyi, zengin bir kütüphane oluşturmayı ve eski yazma eserleri toplamak amacıyla bir müze kurmayı hedeflemesi, onda derin bir etki bırakmıştır. Söz konusu kurumun amaçlarını ve işleyişini yakından tanıyan Kürd Ali, benzer bir ilmî yapının kendi ülkesinde de kurulması gerektiği düşüncesine ulaşmış, bu fikir onun Arap dili ve kültürü etrafında şekillenen kurumsal çalışmalarının temel ilham kaynaklarından biri olmuştur (Sevinç, 2021: 158) Bu amaçla 1919'da “el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî” isimli bir akademi kurulmuş ve onun başkanlığında Şam'da ilk toplantısını gerçekleştirmiştir. Bu akademi Muhammed Kürd Ali aracılığıyla Arap dili ve kültürünü savunmuş, yükseköğretim, resmi daireler ve okullarda Arapçanın yaygınlaştırılması çalışmalarını

yürütmüştür. Ayrıca söz konusu akademi Arap dünyasında birçok benzer derneğin kurulmasına ilham kaynağı olmuştur (Mısır - 1932, Irak - 1947, Ürdün - 1976). 1971’de Arap bilimsel dil akademileri birliği kurulmuş ve ardından Tunus, Sudan, Libya, Filistin ve Fas akademileri de bu birliğe katılmıştır (Fehhâm, 2004: 22)

Akademi, faaliyete başladığında sekiz üyeden oluşurken kısa süre içinde üye sayısını yirmiye çıkarmış, günümüzde ise altmış asil üyeye ulaşmıştır. Yanı sıra yaklaşık iki yüz muhabir üyesiyle çalışmalarını sürdürmektedir. Muhammed Kürd Ali, müessesenin kuruculuğunu ve ilk başkanlığını yürüttükten sonra, başkanlık görevini sırasıyla Halîl Merdem ve Emîr Mustafa eş-Şihâbî devralmıştır. Kurumun temel hedefleri arasında Arap dilini ve bu dilin modern dönemdeki konumunu ilmî bir bakışla incelemek, Arap edebiyatının yaygınlaşmasını sağlamak ve yazma eserleri yayımlamak yer almaktadır. Ayrıca Avrupa dillerinde kaleme alınmış ilim, sanat ve bilim alanındaki eserleri Arapçaya kazandırmak, yazma ve basma eserleri bir araya getiren kapsamlı bir genel kütüphane oluşturmak, Arapça ve diğer dillere ait tarihî eserlerin sergileneceği bir müze kurmak ve ilmî bir dergi yayımlamak da kurumun başlıca faaliyet alanları arasında bulunmaktadır (Harb, 2003: 260-261).

Akademi, Türkçenin ağırlıkta olduğu devlet dairelerinde kullanılan resmî dili yeniden düzenleme amacıyla önemli girişimlerde bulunmuş, resmî yazışmalarda yer alan birçok kelimeyi değiştirerek yerine yeni kelime, deyim ve terimler önermiştir. Bu yeniliklerin toplumda karşılık bulabilmesi için hükümetin ve basının desteğine başvurmuştur. Aynı zamanda Arapçanın eğitim kurumlarındaki konumunu yakından takip etmiş, okul kitaplarının dilini denetlemiş ve yalnızca uygun gördüğü eserlerin okutulmasına izin vermiştir. Bunun yanında yazı dilinin ve Arap edebiyatının yaygınlaştırılması hedefiyle bir edebiyat fakültesi kurulmasına yönelik kapsamlı bir proje hazırlamıştır. Akademi, farklı alanlarda

yurt dışından davet ettiği uzmanlara yaklaşık yirmi beş yıl boyunca konferanslar verdimiş, bu konferansların önemli bir kısmını da yayımlayarak ilmî hayata kazandırmıştır. Öte yandan, “Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye” örnek alınarak “Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye” adıyla bir kütüphane kurulmuş, yazma ve basma eserler toplanarak katalogları hazırlanmıştır. Buna ilaveten bir müze tesis edilerek Arapça ve diğer dillerde kaleme alınmış eski eserler burada muhafaza altına alınmıştır. Akademi tarihî eserlerin tespiti için geziler düzenlemiş, kazı çalışmalarını teşvik etmiş ve bu faaliyetler neticesinde oluşturulan müze 1937 yılında Âsârü’l-Âmme Müdürlüğü’ne bağlanmıştır (Harb, 2003: 260-261).

“el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabî” akademisi birlikte diğer faaliyetlerle, 20. yüzyılda Şam alimlerinin, parlak tarihi ve değerli mirası ihya etmek için atalarının izinden gittikleri gözlemlenmiştir. Halk uykusundan uyanmış, kölelikten sonra ayağa kalkmış ve şairlerin divanlarını, alimlerin kitaplarını, sanatçıların ve fakihlerin eserlerini yaymak için harekete geçmiş, değerli eserleri yayımlamıştır. (Dahhân, 1955: 233)

Muhammed Kürd Ali’nin Arap dili konusundaki en belirgin gayesi, Arapçayı yalnızca dinin değil, aynı zamanda bilim, düşünce ve medeniyet dili hâline getirmektir. Onun bu çabası, hem Şam’daki “el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabî” başkanlığı sırasında hem de “el-Muktabas” dergisinde somut biçimde görülür. Öyle ki Kürd Ali, Arapçayı modern bilimin dili hâline getirmek “el-Muktabas” dergisinde uygulamalı olarak göstermiştir. Burada yalnızca edebî makalelere değil; pedagoji, sosyoloji, ekonomi, siyaset, tarih, arkeoloji, dilbilim ve bibliyografya gibi alanlarda hem Arap hem Batı medeniyetlerinden bilgileri Arapçaya kazandırmıştır. Bu bağlamda, “el-Muktabas” sadece bir dergi değil, Arap düşüncesinin dil yoluyla yeniden inşasını amaçlayan bir mektep olmuştur. Kürd Ali, “el-Muktabas”ı Arapçanın ihyası hareketinin gönüllü bir manifestosu olarak görmüştür. Ancak bunun tek başına yeterli

olmadığını da kabul etmiş; Arap gençlerinin öncelikle kendi dillerini eksiksiz öğrenmeleri, ardından Avrupa'ya giderek modern bilimin temellerini incelemeleri gerektiğini savunmuştur (Kekilli, 2015: 172-174).

Kürd Ali, Arapçanın modernleşmesi sürecinde Butrus el-Bustânî'nin *Dâ'iratü'l-Ma'ârif* adlı ansiklopedik girişimini örnek almış, ondan ilhamla bilgi aktarımını Arapçanın kendi yapısı içinde sistematik bir düzene oturtmaya çalışmıştır. Arapçanın yeniden canlandırılması yolunda çaba gösteren Rıfâ'a et-Tahtâvî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Ya'kub es-Sarrûf, Corcî Zeydân gibi şahsiyetleri övgüyle anmıştır. Onlara göre bu isimler, Arapçayı çağdaş bir anlatım aracına dönüştürme yönünde öncü adımlar atmışlardır. (Harb, 2003: 260-261)

Kürd Ali, fasih Arapçanın toplumda yerleşip yaygınlık kazanmasında eğitimin belirleyici bir role sahip olduğu kanaatindedir. Ona göre ilkokuldan üniversiteye kadar eğitim sürecinin bütün kademelerinde öğrencilere fasih Arapçanın değeri ve işlevi sistemli biçimde kavratılmalıdır. Arapçanın yabancı unsurlardan arındırılmasına yönelik girişimlerin başarıya ulaşabilmesi ise iki temel şartın yerine getirilmesine bağlıdır. Bunlardan ilki, toplumun yabancı kelimeleri kullanma konusunda bilinçlendirilmesi ve bu alışkanlıktan uzaklaştırılmasıdır. İkincisi ise Arapçaya kazandırılan yeni kelime ve terimlerin yazılı ve görsel medya yoluyla geniş kitlelere tanıtılması, bunların günlük dilde yerleşmesini sağlamak amacıyla da devletin yönlendirici gücünden yararlanılmasıdır (Sevinç, 2021: 158)

Muhammed Kürd Ali, Arapçayı hedef alan oryantalist ve sömürgeci söylemlere karşı ilmî ve fikrî düzeyde kararlı bir duruş sergilemiştir. I. Dünya Savaşı öncesinde özellikle Avrupa'da Arapçanın öğrenilmesinin güç olduğu yönünde üretilen iddiaların, bilimsel kaygılardan ziyade sömürgeci politikaların bir uzantısı olduğunu vurgulamış; İngiliz oryantalist Margoliouth'un 1911

yılında Londra Üniversitesi'nde Arapçayı geri plana iterek İngilizceyi evrensel iletişim dili olarak dayatma girişimlerini bu çerçevede değerlendirmiştir. Nitekim İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgalinin ardından Arapçanın eğitim ve bilim dili olmaktan çıkarılması, İngilizcenin ikame edilmesi ve halk lehçelerinin teşvik edilmesi, dil üzerinden yürütülen kültürel tahakkümün somut örnekleri olarak dikkat çekmektedir. Kürd Ali, Latin alfabesine geçiş gibi önerilerin Arap dünyası için telafisi mümkün olmayan kültürel ve medenî kayıplara yol açacağını savunmuş; bu yöndeki girişimlere karşı Arapçanın tarihsel sürekliliğini, ilmî kapasitesini ve medeniyet kurucu rolünü ön plana çıkarmıştır. Bu yaklaşımıyla Kürd Ali, Arapçayı yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, Arap-İslam kimliğinin ve kültürel bağımsızlığın temel unsuru olarak konumlandırmış, Şam Arap Akademisi'nin dil politikalarına da bu bakış açısı yön vermiştir (Halife, 2004: 29-31).

### **Sonuç**

Muhammed Kürd Ali, Suriye'de ve Arap dünyasında dil, kültür ve eğitim alanlarında gerçekleştirdiği reformlar ve öncülük faaliyetleriyle, çağdaş Arap kimliğinin şekillenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun çalışmaları, Arapçanın yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel sürekliliğin, medenî birikimin ve toplumsal bilincin taşıyıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Kürd Ali'nin eğitim reformları, akademik kuruluşlar ve yayıncılık faaliyetleri, Arapçanın yabancı unsurlardan arındırılarak modern bilim, düşünce ve edebiyat dili hâline getirilmesi yönündeki vizyonunu somutlaştırmıştır. Avrupa'daki akademik deneyimlerinden edindiği ilhamı yerel koşullara uyarlaması, dil ve kültürün korunması için stratejik bir yaklaşım geliştirmesine imkân vermiştir.

Kürd Ali'nin çalışmaları, yalnızca dilin kurumsal düzeydeki konumunu güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal farkındalığın artırılmasına, Arap gençlerinin kendi kültürel mirasına

sahip çıkmasına ve yabancı etkilerden bağımsız bir entelektüel bilinç geliştirmesine öncülük etmiştir. Arapçanın resmi yazışmalarda, eğitim kurumlarında ve günlük hayatta bilinçli kullanımını teşvik eden politikaları, onun vizyonunun hem kısa hem uzun vadeli etkilerini göstermektedir. Kürd Ali, ayrıca oryantalist ve sömürgeci söylemlere karşı bilimsel ve fikrî bir duruş sergileyerek, Arap dilinin tarihsel sürekliliğini ve medeniyet kurucu rolünü savunmuştur.

Bu bağlamda, Muhammed Kürd Ali'nin mirası, Arap dili ve kültürünün yeniden inşasında bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Onun çabaları, modern Arap düşüncesinin dil yoluyla şekillenmesine ve Arapçanın bilim, edebiyat ve eğitim alanlarında etkin bir araç hâline gelmesine zemin hazırlamış, gelecek kuşaklar için de hem bir ilham kaynağı hem de uygulamalı bir model sunmuştur. Kürd Ali, Arap dilini ve kültürünü koruma, güçlendirme ve çağdaşlaştırma yönündeki kararlı tutumuyla, tarihsel ve kültürel bilinç ile toplumsal sorumluluğu birleştiren nadir entelektüellerden biri olarak öne çıkmaktadır.

## Kaynakça

Ali, M. K. (1948). *el-Müzekkirât*. Dımaşk: Matbaatü't-Terakkî.

Dahhân, S. (1955). Muhammed Kürd 'Alî: Hayâtühû ve âsâruh. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî*, 2 (30), 211-252.

Dayf, Ş. (2004). Fî zikrâ'l-ustâz Muhammed Kürd Ali. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî*, 1 (79), 4-12.

Fehhâm, Ş. (2004). Allametü'l-celil el-ustezü'r-reis Muhammed Kürd Ali. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî*, 1 (79), 13-24.

Halîfe, A. (2004). Kelimetun bi munâseti inkidâi hamsine seneten alâ vefâti'l-allameti Muhammed Kürd Ali. *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî*, 1 (79), 25-31.

Harb, M. (2003). Mecmaü'l-lugati'l-Arabiyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi İçinde*. (28. Cilt, 260-261 ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kekilli, E. (2015). *Arap Ulusal Kimliğinin Oluşumu: Reformist Bir Düşünür Muhammed Kürt Ali*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Sevinç, E. (2021). *Muhammed Kürd Ali ve Arap Diline Katkıları*. (1. Baskı). Ankara: İksad Yayınevi.

Sakkâr, S. (2020). Muhammed Kürd Ali. *TDV İslâm Ansiklopedisi İçinde*. (30. Cilt, 547-549 ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sâlih, A. (2004). Muhammed Kürd: et-Turâsî ve'l-müceddid, *Mecelletü'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî*, 1 (79), 32-38.



## BÖLÜM 5

### BİR BELÂGAT KAVRAMI OLARAK TEVRİYE

MUHAMMET KASIM ERDEN<sup>1</sup>

#### Giriş

Arap dili, sahip olduğu zengin ifade gücü ve incelikli anlatım biçimleriyle belâgat ilminin gelişiminde merkezi bir konuma sahiptir. Bedî‘ ilmi içerisinde muhassinât-ı mâneviyye başlığı altında ele alınan önemli bir edebî sanat olan tevriye, dilin estetik yapısını ortaya koyan unsurlar arasında yer almakta; hem anlam derinliği hem de üslup zarafeti bakımından dikkat çekmektedir. Bu sanat sayesinde söz, hem açık hem de gizli bir anlam kazanır, böylece dinleyicide düşünsel bir zevk ve hayranlık uyandırır. Klasik Arap şiirinde mevcut olan tevriye sanatı; sadece bir söz süsü değil, aynı zamanda bir anlam inceliği olarak işlev görmüştür. Tevriye, Kur’an-ı Kerîm’deki ince üslup örneklerinden, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hikmetli sözlerine kadar uzanan geniş bir kullanım alanına sahiptir.

Tevriye sanatı; belâgat ilmi, Kur’an-ı Kerîm’in doğru anlaşılması ve yorumlanması ile peygamberlere isnat edilen sözlerin te’vil edilmesi gibi alanlarda vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Özel bir çaba, derin bir birikim ve edebî yetenek gerektirmesi bakımından diğer sanatlardan ayrılan tevriye, lafzın söz içinde bulunması ve yakın ile uzak anlamlar bağlamında değerlendirilmesi ile ortaya çıkar; bu da hem dil bilgisi hem de edebî sezgi gerektirir. Bu nedenle, tevriye sanatı, Arap dili gramerini bilen, mürekkep yalamış şairler, yazarlar ve edebiyatçılar tarafından fark edilebilecek incelikte bir sanat olarak kabul edilir.

Arap dili ve edebiyatı disiplinlerinden belâgatın terminolojik olarak ıstılahlaşmasının ve müstakil bir ilim hâline gelmesinin gecikmesi, alt disiplinlerinden biri olan bedî‘ ilmi ve onun edebî sanatlarının bağımsız bir statü kazanmasını da ertelemiş, bu tarihî süreçten tevriye sanatı da doğrudan etkilenmiştir (Saylan, 2024: 117-119).

Tevriye, tarih boyunca zaman zaman îhâm, tevcih, ibhâm, kinâye, tahyîl veya mugâlata-i ma‘neviyye gibi diğer sanatlarla karıştırılmıştır. Ancak her biri kendi kavramsal çerçevesine sahiptir.

#### Tevriye Kavramı

Kökü (و - ر - ي) olan tevriye kelimesi, tef‘îl babından türemiş bir mastardır ve sözlükte “bir şeyi gizleyip onun yerine başka bir şeyi ortaya koymak” anlamına gelir (İbn Manzûr, 1994: XV/389; Râzî, 1995: I/299).

Terim olarak ise tevriye; biri yakın (ilk anda anlaşılan) ancak kastedilmeyen, diğeri ise uzak olmak üzere iki anlama sahip bir kelimenin, özel bir nükte sebebiyle uzak anlamında

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Orcid: 0000-0003-0677-6910

kullanılmasına denir (Hamevî, 1987: II/39; Cârîm, 2005: 335). Diğer bir ifadeyle tevriye, bir kelimenin hem herkesin aklına gelen bir anlamı hem de yalnızca dil erbabının fark ettiği ikinci bir anlamı bulunması durumunda, gizli bir karineyle kelimenin uzak anlamını kastetmektir.

Tevriyeli bir kelimedede hangi anlamın “yakın” hangisinin “uzak” olduğu ve bunlardan hangisinin kastedildiği ortaya konulmalıdır. Yakın anlam, kelimenin dil kurallarına göre kazandığı temel anlamıdır ve genellikle ifadedeki diğer kelimeler tarafından desteklenir. Bu anlam hem ilk akla gelen hem de asli manadır. Uzak anlam ise, bağlama veya kelime grubundaki yönlendirmelere göre ortaya çıkan, sonradan kazanılmış bir anlamdır (Coşkun, 2007: 249).

Bir kelimenin asıl anlamı mecaz veya yan anlamı çağrıştıracak biçimde kullanıldığında tevriye meydana gelebilir. Aynı şekilde mecaz anlamda kullanılan bir kelimededen asıl anlam veya yan anlam kastedilerek de tevriye yapılabilir. Ayrıca tevriyeli kelimenin hem uzak hem de yakın anlamı hakiki olabileceği gibi, her ikisi de mecazi olabilir (Sarıkaya, 2012: XLI/48).

Tevriye sanatı, mütekaddimîn dönemde bedî’ ilminin bağımsız bir konusu olarak ele alınmamış; beyan ve bedî’ ilimleri arasındaki ayrımın henüz netleşmemesi sebebiyle müstakil bir kavram olarak terimleşmemiştir. Ancak bu durum, tevriyenin erken dönem Arap şiirinde hiç kullanılmadığı anlamına gelmez. Aksine, tevriye bilinçli bir sanat adı altında değerlendirilmemiş olsa da Arap şiirinin ilk örneklerinden itibaren zaman zaman şairler tarafından tabî bir anlatım unsuru olarak uygulanmıştır. Eski Arap şiirinde tevriye sanatına nadiren rastlanmakla birlikte, VII. (XIII.) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda yaşamış edip ve şairler bu sanatın gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Tevriyenin müstakil bir edebî sanat olarak tanımlanması ve sistematik bir çerçeveye oturtulması ise müteahhirîn dönemde gerçekleşmiş; özellikle Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî ile birlikte bu sanat, bedî’ ilminin muhassinât-ı mâ’nevîye kısmında yerini almıştır. Bu dönemde tevriye, anlam inceliği ve estetik derinliğiyle öne çıkmış, Mısırlı ve Suriyeli şairler olan Kâdî el-Fâzıl, İbn Senaülmülk, İbn Mükânîs ve Bedreddin İbnü’l-Demâminî bu edebî geleneğin zenginleşmesine katkıda bulunmuşlardır (Üstün, 2024: 26-28; Durmuş, 2012: XLI/45).

Tevriyenin belâgat açısından önemi üç noktada toplanabilir:

1. Tevriyede esas olan, uzak anlamın yakın anlamın ardında gizlenerek ortaya çıkmasıdır.
2. Muhatap, sözü işittiğinde karinenin gizliliği sebebiyle önce yakın anlamı düşünür; ardından uzak anlamı fark ettiğinde zihinsel bir zevk ve tatmin hissi yaşar.
3. Tevriye, doğrudan söylenmesi uygun olmayan ifadelerin, yalana başvurmaksızın dolaylı biçimde aktarılmasına imkân verir (Durmuş, 2012: XLI/45).

Tevriye sanatı, klasik Arap belâgatında olduğu gibi Türk edebiyatında da önemli bir yer tutar.

Nef’î’nin şu beyitleri buna güzel bir örnektir:

Bana Tâhir Efendi kelb dimiş

İltifatı bu sözde zâhirdür

Mâlikî mezhebüm benüm zîrâ

İ'tikâdumca kelb tâhirdür.

Bu beyitteki tevriye, son mısradaki “Tâhir” kelimesiyle yapılmıştır. Kelimenin yakın anlamı “temiz”, uzak ve asıl kastedilen anlamı ise şairin muhatabı olan “Tâhir Efendi” ismidir. Şair burada, kelimenin çift anlamlılığından yararlanarak Tâhir Efendi’ye dolaylı biçimde “köpek” nitelemesi yapmaktadır (Coşkun, 2007: 250).

Benzer bir tevriye örneği de Bâkî’nin şu beyitlerinde görülür:

Kâmet-i servin nem-i eşküm ser-efrâz eyledi

N’oldı ol nâzûk nihâle şimdi nemden incinür.

“Gözyaşlarımın nemi, o servi boyunu büyüttü.

O narin fidana ne oldu ki şimdi nemden inciniyor?”

Bu beyitteki “nemden” kelimesi tevriyeli bir lafızdır. Kelime hem “gözyaşının nemi” hem de “benim neyimden” anlamlarını çağrıştırmaktadır. Şair bu iki anlamı aynı anda düşündürerek tevriye sanatını ustaca kullanmıştır (Coşkun, 2007: 260).

### Tevriye Çeşitleri

Tevriye örneklerinde, kelimenin biri yakın (lafızdan ilk anda anlaşılan ve genellikle kastedilmeyen), diğeri ise uzak (asıl kastedilen) olmak üzere iki anlamı bulunur. Belâgat âlimleri, cümlede bu anlamlardan birini çağrıştıran herhangi bir ifadenin yer alıp almamasına göre tevriyeyi dört kısma ayırmışlardır.

#### a. Mucerred Tevriye

Bu tür tevriyede, tevriyeli kelimenin ne yakın ne de uzak anlamına işaret eden herhangi bir ifade bulunmaz.

Örnek olarak, Şemseddin b. el-Afîf et-Tilimsânî (v. 687/1288)’nin şu beyitleri zikredilebilir:

تَبَسَّمَ تَغْرُ اللُّوزِ عَنْ طِيبِ نَشْرِهِ وَأَقْبَلَ فِي حُسْنِ يَجْلُ عَنِ الوَصْفِ  
هَلُمُّوا إِلَيْهِ بَيْنَ قَصْفٍ وَلَذَّةٍ فَإِنَّ غُصُونَ الزَّهْرِ تَصْلُحُ لِلْقَصْفِ

“Güzel kokusundan bademin dudağı gülümsedi. O, tarifsiz bir güzellikle ortaya çıktı. Koparmak ve lezzetlenmek için ona yönelin! Çünkü çiçeğin dalları eğlenmeye elverişlidir.”

Bu beyitte geçen “قَصْفٌ” kelimesi, tevriye örneğidir. Kelimenin yakın anlamı “çiçek dalını koparmak”, uzak anlamı ise “eğlenmek, neşelenmek”tir. Şair burada uzak anlamı kastetmiş ve tevriyeyi bu şekilde gerçekleştirmiştir (Cârim & Emin, 2005: 336; Hanbelî, 1987: I/52).

#### b. Muraşşah Tevriye

Bu tür tevriyede, tevriyeli kelimenin yakın anlamına işaret eden bir unsur cümlede yer alır.

Buna örnek olarak Nâsiruddîn el-Hemmâmî (v. 712/1312)’nin şu beyitleri verilebilir:

أَبْيَاتُ شِعْرِكَ كَالْفُصُورِ      وَلَا قُصُورَ بِهَا يَعُوقُ  
وَمِنْ الْعَجَائِبِ لَفْظُهَا      حُرٌّ وَمَعْنَاهَا «رَقِيقٌ»

“Senin şiirinin beyitleri saraylar gibidir ve onda güzelliklerinin görülmesine engel olacak hiçbir kusuru yoktur. Sözlerinin akıcı, mânasının da ince olması hayret vericidir.”

Beyitte geçen “رَقِيقٌ” kelimesi tevriyelidir. Bu kelimenin yakın anlamı “köle”, uzak anlamı ise “zarif, ince”dir. Şairin bir önceki mısırda “حُرٌّ” (akıcı) kelimesini kullanması, bizi kelimenin yakın anlamına yönlendirir. Ancak asıl kastedilen uzak anlam, yani “nazık, zarif”tir (Hamevî, 1987: II/63; Cârîm, 2005: 336).

### c. Mubeyyen Tevriye

Bu tür tevriyede, tevriyeli kelimenin uzak anlamına işaret eden bir unsur cümlede yer alır.

İbn Senaülmülk (v. 608/1212)’ün aşağıdaki beyitleri buna örnek teşkil eder:

أَمَّا وَاللَّهِ لَوْلَا خَوْفُ سُخْطِكَ      لَهَانَ عَلَى مُحِبِّكَ أَمْرٌ رَهْطِكَ  
مَلَكَتِ الْخَافِقِينَ فَتَهَتَ عُجْبًا      وَلَيْسَ هُمَا سِوَى قَلْبِي وَقُرْطِكَ

“Vallahi eğer öfkelenmenden korkmasaydım, arkadaşlarının tavırlarına aldırış etmezdim. Hâfıkayn’a sahip oldun da kendini beğenmekten yolunu şaşırdın. Hâlbuki o ikisi, kalbim ve küpenden başka bir şey değildir.”

Bu beyitte geçen “الْخَافِقِينَ” kelimesinin yakın anlamı “doğu-batı krallığı”dır; uzak anlamı ise “kalp ve küpe”dir. Uzak anlamı destekleyen “قَلْبِي وَقُرْطِكَ” ifadeleri ikinci beyitte açıkça zikredilmiştir (Hamevî, 1987: II/247).

### d. Muheyye’ Tevriye

Bu tür tevriyede, kelimenin uzak veya yakın anlamına dair bir kayıt, lafzın tevriye olarak yorumlanmasına zemin hazırlar. Yani tevriyeli kelime, bu hazırlayıcı kayıt bulunmadığı takdirde tevriye kapsamında değerlendirilemez. Ancak bu kayıtlar, tevriyeli kelime gibi iki anlamlı (müşterek) lafızlardan oluşmaz.

İbn Senaülmülk (v. 608/1212), Eyyûbîler’in Hama kolunun kurucusu ve asıl adı Ömer olan el-Melikü’l-Muzaffer’i övdüğü kasidesinde şöyle der:

وَأَظْهَرْتَ فِينَا مِنْ سَمِيكَ سُنَّةً      فَأَظْهَرْتَ ذَاكَ الْفَرَضَ مِنْ ذَلِكَ النَّدْبِ

“Aramızda adaşın (Hz. Ömer)’in sünnetini ihya ettin; o gelenekten gelerek bu ihsanı farz kıldın.”

Bu beyitteki “الْفَرَضَ” kelimesinin yakın anlamı “farz”, uzak anlamı ise “ihsan”dır. Aynı şekilde “النَّدْبِ” kelimesi de yakın anlamıyla “gelenek”, uzak anlamıyla “teşvik” anlamına gelir. Buradaki “سُنَّةً” kaydı, tevriyenin oluşmasına hazırlık işlevi görmüş; bu kayıt sayesinde kelimeler tevriye kapsamına girmiştir (Hamevî, 1987: II/247; Durmuş, 2012: XLI/46).

## Kur'an'da Tevriye Örnekleri

Arapların şiir ve belâgatte zirveye ulaştığı bir dönemde nazil olan Kur'ân-ı Kerîm, sahip olduğu eşsiz üslûbuyla inkârcılarını dahi hayrete düşürmüştür. Üslûbundaki bu mükemmellik sebebiyle Kur'an, belâgat ilminin en sağlam ve en güvenilir kaynağı kabul edilmiştir. Belâgat kitaplarında edebî sanatlar açıklanırken çoğu kez âyetlerden örnekler verilmiş, böylece Kur'an'daki dil ve üslup güzelliklerine dikkat çekilmiştir. Bu güzelliklerden biri de tevriye sanatıdır (Bulut, 2009: 88).

Belâgat âlimlerine göre, tevriyeden daha ince, daha zarif ve Allah ile Rasûlünün kelâmındaki müteşâbih ifadeleri anlamada daha faydalı bir sanat dalı yoktur (Suyûtî, II/1996: 226). Her ne kadar bazı âlimler Kur'ân-ı Kerîm'de tevriyeye yer verilmediğini ileri sürmüş olsalar da gerek belâgat kitaplarında gerekse tefsir ve Kur'an ilimlerine dair eserlerde pek çok âyet tevriye sanatına örnek olarak gösterilmiştir. Sekkâkî'ye göre Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin çoğunda tevriye bulunmaktadır (Kazvînî, 1998: I/332). Çünkü bu tür âyetlerdeki lafızların zahîrî anlamları dikkate alındığında, Allah Teâlâ hakkında el, yüz, oturmak gibi beşerî nitelikler akla gelebilir ki bu durum tecsime, yani Allah'ı cisim gibi tasavvur etmeye yol açar. Oysa Allah (c.c.) mekândan, cisimden ve yaratılmışlara ait sıfatlardan münezzehtir (Bulut, 2009: 88).

Kur'an'da geçen tevriye örneklerinden bazıları şu şekildedir:

### 1. “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” (Tâhâ, 20/5)

“اسْتَوَى” kelimesi, “عَلَى” harfî ceriyle birlikte kullanıldığında iki anlam taşır:

1. Bir yere oturmak, yerleşmek.
2. Hükümler olmak, egemen olmak.

Belâgat ve tefsir kaynaklarında bu âyette “hükümler olmak” anlamının kastedildiği belirtilmiştir. Çünkü Allah hakkında bir yere oturmak veya yerleşmek gibi fiiller tecsime sebep olur ve bu düşünce teolojik olarak imkânsızdır. Bu gerekçeyle “istivâ” kelimesinin uzak anlamı tercih edilmiş ve bu tür tevriyeye *mucerred tevriye* denilmiştir.

Bu durumda âyetin anlamı şu şekilde olur:

“Rahmân her şeyi hâkimiyeti altına almıştır.”

Böylece âyet, sadece arşa değil, tüm kâinata yönelik ilâhî hâkimiyeti ifade etmektedir (Hamevî, 1987: II/40; Suyûtî, II/1996: 182; Bulut, 2009: 84).

### 2. “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” (Zâriyât, 51/47)

Âyet okunduğunda ilk olarak “بِأَيْدٍ” lafzı “ellerle” anlamını çağrıştırır. Öncesinde geçen “bina ettik” fiili de bu yakın anlamı destekler. Ancak belâgat âlimleri bu kelimeyle “güç, kudret” anlamının kastedildiğini belirtmişlerdir (Suyûtî, II/1996: 182). Burada tevriye muraşşah tevriye türündedir; çünkü fiil, kelimenin yakın anlamı olan “el” mânasını çağrıştırarak tevriyenin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Tevriyeli anlam esas alındığında âyetin meali şu şekilde olur:

“Biz gökyüzünü kudretimizle bina ettik; şüphesiz Bizim bundan daha fazlasını yapmaya da gücümüz yeter.” (Bulut, 2009: 86)

### 3. “وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ” (En‘âm, 6/60)

Âyet küfür ehline hitap etmektedir. Buradaki “مَا جَرَحْتُم” ifadesi iki anlama sahiptir:

1. İlk ve zahîrî anlamı: “Yaraladığınız şeyler.”

2. Kastedilen anlamı: “İşlediğiniz fiiller, günahlar.”

Bu kullanımda tevriye mucerred tevriyedir, çünkü yakın ve uzak anlamları çağrıştıracak bir lafız bulunmamaktadır. Türkçe meallerde de genellikle ikinci anlam, yani “gündüz işlediğiniz fiiller” manası tercih edilmiştir.

Kur’an’da tevriye, hem mucerred hem de muraşşah türleriyle görülmektedir. Bu sanatın kullanımı, Kur’an’ın çok zengin anlam yapısını, mecaz ve hakikat dengesi içindeki üslubunu ve belâgat mucizesini ortaya koymaktadır.

4. « وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ » (Rahmân, 55/6)

“النَّجْمُ” kelimesi iki farklı anlama sahiptir. Yakın, yani bilinen anlamı “yıldız” iken, uzak ve burada kastedilen anlamı “bitki”dir. Âyet-i kerîmede de tevriye sanatı bu ikinci anlam üzerinden ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bir önceki âyette geçen “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ” (Güneş ve ay belli bir hesaba göre hareket eder) ifadesine uygun olan anlam, yıldız (yakın anlam) gibi görünse de, “النَّجْمُ” kelimesinden sonra gelen ve matufun aleyh konumunda bulunan “الشَّجَرُ” lafzı nedeniyle uzak anlam, yani bitki anlamı tercih edilmiştir.

Dolayısıyla burada tevriyeli anlam esas alınarak âyetin meali şu şekilde ifade edilir:

“Bitkiler ve ağaçlar O’nun buyruğuna boyun eğler.” (Alûsî, t.y.: XXV/100)

### Hadîslerde Tevriye Örnekleri

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) sözlerinde de tevriye sanatının örneklerine rastlanmaktadır. Bunlardan biri, Hiz. Peygamber’in bir yolculuk sırasında bir mekândan geçerken kendisine yöneltilen “Sen kimsin?” sorusuna verdiği cevaptır:

“أَنَا مِنْ مَاءٍ” (Ben su gillerdenim.) (Fûrî, 2008: 229)

Bu ifadeyi duyan kişi, “su kabilesi” anlamını kastettiğini zannetmiştir. Oysa Hiz. Peygamber’in maksadı, insanın yaratıldığı “bir damla su” (sperm) anlamındaki mecazî mânâdır. Bu ifade, tevriyenin hem koruyucu hem zarif bir dil stratejisi olarak nasıl kullanıldığını göstermektedir (Hamevî, 1987: II/40; Özdoğan, 2005: 239).

Hiz. Ebû Bekir (r.a.)’in hicret esnasında yaşadığı bir olay da tevriyeye güzel bir örnektir. Yolculuk sırasında, Hiz. Peygamber’i (s.a.s.) devesinin terkinde taşıırken biri kendisine,

“Bu kim, ey Ebâ Bekir?” diye sorar.

O da şu cevabı verir:

“Bana yolu gösteren bir adam.” (Buhârî, 1987: 362)

Hiz. Ebû Bekir bu sözle, Hiz. Peygamber’in rehberliğini kastetmiş, yani mecazî anlamı (İslâm yolunu gösteren) niyet etmiştir. Ancak soruyu soran kişi bu ifadeyi zahiri anlamıyla, yani “yol rehberi” olarak anlamıştır. Böylece Hiz. Ebû Bekir hem doğruyu söylemiş hem de Hiz. Peygamber’i korumuş olur (Bulut, 2009: 76).

Bir başka örnek, sahâbî Suveyd b. Hanzala (r.a.)’nın başından geçen olayda görülür:

“Rasûlullah’a (s.a.s.) gitmek üzere yola çıkmıştık. Beraberimizde Vâil b. Hucr (r.a.) da vardı. Yolda onu bir düşmanı yakaladı ve hepimizi yemin etmeye zorladı. Ben ‘O benim kardeşimdir.’ diye yemin ettim. Bunun üzerine onu serbest bıraktılar. Rasulullah’a geldiğimizde

olayı anlattım ve ‘Onu kardeşim olduğuna yemin ederek kurtardım.’ dedim. Rasulullah (s.a.s.) de ‘Doğru söylemişsin; müslüman, müslümanın kardeşidir.’ dedi (İbn Mâce, t.y.: 14/2119).’’

Bu olayda Suveyd b. Hanzala zahirî olarak kardeşliği (soy bağı) değil, iman kardeşliğini kastetmiştir. Bu da tevriyenin ahlâkî ve koruyucu bir biçimde kullanıldığı örneklerden biridir.

Yine Hz. Ali (r.a.)’nin Eş‘as b. Kays hakkında söylediği şu söz, muheyye’ tevriyenin güzel bir örneğini teşkil eder:

“إِنَّهُ كَانَ يَحُوكُ الشَّمَالَ بِالْيَمِينِ” (O, ihramları sağ eliyle dokurdu.) (Hamevî, 1987: II/248)

Buradaki “الشَّمَالَ” kelimesinin yakın anlamı “sol el”, uzak anlamı ise “ihram” demektir. Burada kast edilen de ikinci, yani uzak anlamdır. Çünkü eğer “الشَّمَالَ” kelimesinden sonra “الْيَمِينِ” lafzı (sağ el) gelmemiş olsaydı, bu kelimenin tevriyeli olarak yorumlanması mümkün olmazdı (Durmuş, 2012: XLI/46).

Bu örnekler göstermektedir ki, tevriye sanatı sadece şiir ve Kur’an’da değil, Hz. Peygamber’in sözlerinde, sahabe beyanlarında ve günlük Arap dilinde de güçlü bir biçimde yer almıştır. Bu sanat, İslâmî edebî geleneğin doğruluk, nezaket ve anlam inceliğini bir arada koruyan nadide bir üslup özelliğidir.

### **Tevriye ile İhâm, Tevcih, Kinâye, Tahyîl, Mugalata ve İbhâm Kavramları Arasındaki İlişki**

Edebî sanatlar arasında önemli bir yere sahip olan tevriye, zaman zaman tevcih, kinaye, mugâlata-i ma‘neviyye ve ihâm gibi sanatlarla karıştırılmaktadır (Coşkun, 2007: 248). Nitekim bazı dilciler tevriyeye bu sanatların adlarını da vermiş; onu ihâm, tevcih, tahyîl veya mugâlata-i ma‘neviyye olarak nitelendirmiştir. Ancak bu terimlerin her biri, tevriyeden farklı anlam özelliklerine sahiptir. “Tevriye” kelimesi lügat bakımından “gizleme, örtme, geriye atma”, “ihâm” ise “şüpheyi düşürme” anlamındadır. “Tahyîl” hayal ettirme veya çağrışım oluşturma, “mugâlata-i ma‘neviyye” anlam karışıklığı, “ibhâm” anlamı kapalı hâle getirme, “tevcih” ise bir kelimenin anlamını iki farklı yöne yönlendirme demektir. Dolayısıyla bu sanatları tevriye kapsamına dâhil etmek doğru değildir. Her biri belâgat içinde ayrı bir kavramsal çerçeveye sahiptir (Coşkun, 2007: 258).

İbn Hicce el-Hamevî’nin *Hizânetü’l-edeb*’inde (2004: II/39), Hatîb el-Kazvînî’nin *el-İzâh fî ulûmi’l-belâga*’sında (1998: I/331) ve Suyûtî’nin *el-İtkân*’ında (1996: II/226) tevriye tanımlanırken, bu sanatın aynı zamanda “ihâm” olarak da adlandırılabilceği belirtilmiştir. Kanaatimizce bu âlimleri tevriye ile ihâmı eş anlamlı kabul etmeye yönelten sebep, ihâm kelimesinin “şüpheyi düşürme” anlamına gelen lügavî köküdür. Gerçekten de tevriyede bir kelimenin hem yakın hem uzak anlamları aynı bağlamda yer aldığı için muhatap kısa bir süreliğine şüpheyi düşebilir. Bu benzerlik, tevriyenin kendi içinde ihâm unsuru taşıdığını düşündürmüş olmalıdır.

Tevriye sanatında, kelimenin iki anlamı da cümle yapısına uygun biçimde kullanılabilir. Genellikle yakın anlam ikinci planda bırakılırken, uzak anlam asıl hedeflenir. Ancak bazı örneklerde hangi anlamın yakın, hangisinin uzak olduğu tam olarak belirlenemeyebilir. Bu durumda okuyucu, kelimenin hangi anlamının kastedildiği konusunda tereddüt yaşar. İşte bu

belirsizlik, tevriyenin îhâm (şüpheye düşürme) ile ilişkilendirilmesine yol açmıştır (Coşkun, 2007: 249).

Modern araştırmalarda ise tevriye ile îhâm arasında belirgin bir ayrım yapılmaktadır. Buna göre tevriyede, kelimenin iki anlamından zihne hemen gelen değil, uzak olan anlam kastedilir. Îhâmda ise kelimenin bütün anlamları eşit biçimde kastedilmiş görünür. Dolayısıyla okuyucu, hangi anlamın hedeflendiğini kesin biçimde belirleyemez (Saraç, 2002: 148).

Dilde çok anlamlı (mecaz-yan-hakikî) ve eşadlı (cinaslı) kelimelerin bulunması, bu iki sanatın ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Şair ve edip meramını gizlemek, anlamı zenginleştirmek, ifadeye derinlik kazandırmak ya da muhatabı düşündürmek amacıyla çok anlamlı kelimelere başvurur. Bu kullanım farklılıkları, tevriye, îhâm, tevcîh, îbhâm gibi kavramların terminolojik çeşitliliğini doğurmuştur. Tevriyede kelimenin uzak anlamı bilinçli olarak tercih edilirken, îhâmda şairin hangi anlamı kastettiği kesin biçimde anlaşılamaz. Dolayısıyla aralarındaki fark, sanatçının maksadındaki yönelim ile ilgilidir (Coşkun, 2007: 258).

Kur'an ve hadislerde tevriye örneklerine sıkça rastlanması da bu sanatın îhâm ile karıştırılmaması gerektiğini gösterir. Çünkü kutsal metinlerdeki ifadeler, muhatabın anlayacağı biçimde açık ve maksada yöneliktir. Dolayısıyla îhâmda olduğu gibi bir şüphe durumu söz konusu olamaz (Durmuş, 2012: XLI/46).

Tevriyenin tevcîhle olan ilişkisine baktığımızda ise tevcîhin, özellikle tevriye ve îhâm sanatlarıyla birlikte anıldığı ve bu konuda ilk dönemlerden itibaren önemli bir yer tuttuğu belirtilmiştir (Kıroğlu, 2023: 121). Tevriye ile tevcîh, bir sözün birden fazla anlama elverişli olacak biçimde kurulmasına dayanması bakımından birbirine yakın belâgat sanatlarıdır. Bu benzerlik sebebiyle bazı belâgat âlimleri, tevriyeyi ayrı bir sanat olarak ele almak yerine tevcîh adıyla anmış, iki kavramı zaman zaman aynı çerçevede değerlendirmişlerdir.

Tevcîh, sözlükte “Yüz, izlenilen yol, göndermek, yönlendirmek nişan almak, rehberlik etmek” gibi anlamlara gelir (İbn Manzûr, 1994: IV/4775). Terim olarak ise konuşanın birden fazla anlama gelebilen bir ifadeyi bilinçli olarak kullanması ve bu ifadeyle kastedilen anlamın övgü mü yoksa yergi mi, olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğunu açıkça belirtmeyerek nihai değerlendirmeyi muhatabın yorumuna bırakması esasına dayanır (İbn Hicce, 2004: 1/302).

Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/784), bir gözü şaşılı olan Amr el-A'ver hakkında söylediği aşağıdaki beyit, tevcîh sanatına açık bir örnektir:

خَاطِلِي عَمْرُو قَبَاءَ، لَيْتَ عَيْنِيهِ سَوَاءُ

قُلْتُ شِعْرًا لَا يُدْرَى أَمَدُحُ فِيهِ أَمْ هَجَاءُ

Şairin “iki gözü de aynı olsa” ifadesi, hem “iki gözü de sağlam ve düzgün olsa” anlamında bir övgüye, hem de “iki gözü de şaşılı olsa” şeklinde bir yergiye elverişlidir. Bu çift anlamlı yapı sayesinde beyitin medih mi yoksa hiciv mi olduğu kesin değildir ve değerlendirme tamamen muhatabın yorumuna bırakılır. (Bulut, 2020: 219)

Tevcîh sanatı, tevriye gibi bedi' ilminin çeşitlerinden olan muhassinât-ı mâneviyye (manayla ilgili güzelleştiriciler) kapsamında değerlendirilen bir sanat olup her iki sanat,



birbirinden farklıdır. Tevcih, tevriyeden farklı olarak tek bir lafızla değil cümle veya terkip düzeyinde gerçekleşir. Yine tevriyede yalnızca uzak anlam kastedilirken, tevcihte her iki anlam da eşit derecede mümkün kabul edilir (Besyûnî, 2015: 191; Bulut, 2020: 220)

Tevriyenin kinaye ve mecaz ile olan ilişkisine baktığımızda ise tevriye sanatı, bedî' ilmi içinde muhassinât-ı mâneviyye başlığı altında ele alınırken; kinaye ve mecaz, beyân ilminin temel konuları arasında yer alır. Bununla birlikte her üç sanat da lafzın anlamla kurduğu ilişkiyi esas aldığından bazı belâgat âlimleri tevriyeyi kinaye ve mecazla aynı çizgide değerlendirmiş, hatta onu bu sanatların bir çeşidi olarak görme eğilimi göstermiştir (Üstün, 2024: 23)

Kinâye, sözlükte “bir şeyi başka bir şeyle örtmek” anlamına gelir; edebî bir terim olarak ise düşüncenin doğrudan değil, dolaylı ve örtük bir anlatımla ifade edilmesini ifade eder. Beyân âlimlerine göre kinaye, bir söz veya terkipte yer alan lafzın kendi asıl anlamını korumakla birlikte, onunla birlikte zorunlu olarak çağrışan başka bir mananın kastedilmesidir. Dilde yerleşmiş mecaz ve kinaye kalıpları, toplumların örf ve gelenekleri ile insan, eşya ve tabiat hakkında genel kabul görmüş durum ve tasavvurlara dayanarak oluşur. Bu çerçevede “eli açık” (مَبْسُوطُ الْيَدِ) ifadesiyle cömertlik, “eli sıkı” (مَغْلُولُ الْيَدِ) sözüyle cimrilik dolaylı biçimde anlatılır. Benzer şekilde cömert kimse için kullanılan “külü bol” (كَثِيرُ الرَّمَادِ) tabiri de kinayeli bir anlatım örneğidir (Durmuş, 2002: XXVI/34; Bulut, 2020: 200).

Tevriye, mecaz ve kinayeden bazı temel yönleriyle ayrılır. Bu ayrımın başında, tevriyede kastedilen manaya işaret eden karînenin çoğu zaman gizli oluşu gelir. Buna karşılık mecaz ve kinayede anlamı yönlendiren karîne genellikle açık ve belirgindir. Ayrıca tevriyede lafzın yakın ve uzak anlamları arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz ve her iki anlam da lafzın kendisinden yahut bağlamdan bağımsız biçimde anlaşılabilir. Oysa mecaz ve kinayede, lafzın hakiki anlamı ile mecazî ya da kinayeli anlamı arasında mutlaka bir alâka kurulması gerekir. Bu sebeple tevriye, mecaz ve kinaye gibi beyân ilmi kapsamında ele alınmamış, bedî' ilmine dâhil edilmiştir. Zira tevriyede ilk anda zihne gelen yakın anlam, adeta bir perde görevi görerek asıl kastedilen uzak anlamın örtülü fakat fark edilebilir biçimde ortaya çıkmasını sağlar (Durmuş, 2012: XLI/46).

Tevriye tarihsel süreç içerisinde kimi belâgat alimleri tarafından “tahyîl” olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî ile Nüveyrî, Kur'an'da da örneklerine rastlanması sebebiyle îhâm terimini uygun bulmamış, söz konusu sanatı “tahyîl” başlığı altında incelemişlerdir. (Durmuş, 2012: XLI/46).

Tahyîl kavramı sözlükte, “zan, şüphe, itham yöneltme, sezgiyle kavrama, benzetme, bir şeyin zihinde tasarlanması, vehim ve belirsizlik” gibi anlamlara gelir. Bu yönüyle kelime, insanın bir nesne veya duruma dair kesin bilgiye dayanmayan zihnî tasavvurlarını ve kanaatlerini ifade eder. Terim anlamı ise özellikle belâgat ve mantık alanında, duyular yoluyla algılanan nesnelerin suretlerinin, maddî varlıkları ortadan kalktıktan sonra da zihinde korunması ve ihtiyaç halinde yeniden tasavvur edilmesi şeklinde tanımlanır. Nitekim Cürçânî'ye göre hayal, ortak duyunun (hiss-i müşterek) idrak ettiği duyuusal varlıkların imgelerini muhafaza eden ve zihnin onlara yönelmesiyle bu imgeleri tekrar idrak alanına taşıyan bir zihnî yetidir ([www.nashiri.info](http://www.nashiri.info)).

Belâgat literatürünün önemli temsilcileri olan Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî, tahyîli daha ziyade teşbih ve istiare bağlamında ele almış, “tahyîli istiare” veya “tahyîli vechü’ş-şebih” gibi kullanımlarla kavramı tasvire ve muhayyileye dayalı anlatımlarla sınırlandırmışlardır. Bu durum, tahyîlin tevriye için kullanımının sınırlı ve yaygın olmayan bir adlandırma olduğunu göstermektedir. Nitekim Kazvînî, tevriye konusundan bahsederken tahyîl adlandırmasına yer vermemiştir. Dolayısıyla tahyîl, bazı müelliflerce tevriye için kullanılmış olsa da, tevriyenin klasik belâgat tasnifinde kendine özgü bir anlam alanına sahip müstakil bir sanat olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır (Al-Mutairi, 2025: 262)

Tevriye sanatının belâgat alimleri tarafından “mugâlata el-ma’neviyye” olarak da isimlendirilmiştir. Sözlükte “yanılmak, hata etmek” anlamına gelen galat kökünden türeyen mugalata (safсата), terim olarak mantık oyunları ve dil ustalıkları yoluyla muhatabı yanıltmayı ifade eder. Bu kavram, özellikle tartışma ve konuşma esnasında, karşı tarafın zihnini karıştırmak, onu hataya düşürmek ya da gerçeğe aykırı bir düşüncüyü benimsemeye yöneltmek amacıyla kullanılan bir üslûp olarak karşımıza çıkar (Kaya, 2020: XXX/371)

İbnü’l-Esîr ise mugalatayı, tevriyeye oldukça yakın bir şekilde tanımlamış ve şöyle demiştir: “Mugalata, bir lafzın iki anlama delâlet edecek şekilde kullanılmasıdır. Bunlardan biri, lafzın vaz‘ itibarıyla iki anlama delâlet etmesi, diğeri ise lafzın bir anlama ve onun zıddına delâlet etmesidir.” İbnü’l-Esîr’in bu tanımı ve verdiği örnekler dikkate alındığında, mugalata bazı yönleriyle tevriye ile örtüşmekte, bazı yönleriyle ise ondan ayrılmaktadır. Zira tevriyede yakın ve uzak anlam olmak üzere iki ihtimal söz konusudur ve murat edilen ise uzak anlamdır. Mugalatada ise bu şart her zaman gerekli değildir. Dolayısıyla İbnü’l-Esîr’in ortaya koyduğu bu yaklaşıma göre mugalata, tevriyenin bizzat kendisi değildir ve onun zorunlu bir bölümü olarak da değerlendirilmesine gerek yoktur (Al-Mutairi, 2025: 264)

Tevriyenin isimlendirildiği bir diğerkavram ise “ibham”dır. İbhâm, sözlükte “gizlemek, örtmek ve bir şeyi kapalı hâle getirmek” anlamına gelir. Buna göre ibhâm, bir sözün anlamını açık olmaktan çıkarıp belirsizleştirmektir. Terim olarak ise ibhâm, belâgatte mütekellimin, sözünü bilerek kapalı bırakması ve muhatabın ondan belirli bir anlamı kesin olarak çıkaramamasıdır. Bu durumda ifade, birden fazla anlama ihtimal verecek şekilde düzenlenir ve hangi anlamın kastedildiği açıkça ortaya konulmaz; böylece muhatap, sözün anlamını zihninde tartmak ve değerlendirmek durumunda bırakılır (Alomirat, 2018: 265)

İbhâm ile tevriye arasındaki farkı ise şöyle izah edebiliriz: Tevriyede iki anlamı bulunan bir lafız kullanılır; bu anlamlardan biri ilk anda akla gelen açık ve yakın anlamdır, diğeri ise gizli ve uzak anlamdır. Ancak tevriyede asıl kastedilen anlam yakın olan değil, uzak ve gizli olanıdır. İbhâmda ise durum farklı olup ifade, iki anlamdan birini tercih etmeye imkân verecek herhangi bir karineye yer vermeden bırakılır. Bu sebeple ibhâmda hangi anlamın kastedildiği belirgin değildir ve her iki anlam da muhatap için aynı ölçüde mümkün kabul edilir (Alomirat, 2018: 265)

## **Sonuç**

Tevriye sanatı, kimi zaman doğrudan söylenemeyen bir düşüncüyü, ince bir nükteyle veya üstü kapalı biçimde ifade etme aracıdır. Aynı zamanda Kur’an’daki müteşâbih âyetlerin

tefsirinde, Allah’a ait zâhirî anlamı tecsîme götüren ifadeleri açıklamada da kullanılır. Bunun yanında, bir kimsenin yalana başvurmada zor bir durumu aşmak için tevriyeye başvurduğu örnekler mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber’in, kendisinden endişe eden bir kimseye “أَنَا مِنْ ماء” (Ben su gillerdenim) cevabını vererek, muhatabın “ماء” kelimesini bir kabile adı olarak anlamasına yol açması buna örnektir.

Tevriye, tarih boyunca *ihâm*, *tevcih*, *ibhâm*, *kinâye*, *tahyîl* ve *mugâlata-i ma’neviyye* gibi sanatlarla karşılaştırılmış, kimi zaman isimler birbirinin yerine kullanılmış olsa da her bir sanatın kendine özgü işlev ve sınırlamaları belirgindir. Tevriyede uzak anlam bilinçli olarak hedeflenirken, ihâmda anlamlar eşit derecede muğlak bırakılır; tevcihte birden fazla anlam eşit olasılıkla değerlendirilir; ibhâmda kastedilen anlam belirsizdir; kinâye ve mecazda ise bağlamsal karîneler anlamın yönünü açıkça gösterir. Tahyîl, tevriye ile benzer özellikler taşısa da çoğunlukla tasvir ve muhayyileye dayalıdır; mugâlata ise esas olarak muhatabı yanıltma veya tartışmaya yöneltme amacıyla kullanılır. Bu farklılıklar, tevriyenin hem terminolojik olarak hem de işlevsel olarak diğer sanatlardan ayrıldığını ortaya koyar.

## Kaynakça

- Al-Mutairi, Y. B. H. (2025). Et-Tevriye ve mâ kârabehâ: Dirasetun fi'l-müttefik ve'l-müfterik. *El-Edeb li'd-dirasat el-lugaviyye ve'l-edebiyeh*. 7(2): 258-271. <https://doi.org/10.53286/arts.v7i2.2558>
- Alomirat, S. (2018). Belâgatü'l-ibhâmi'l-bedî'î fî temvîhi'l-ma'nâ, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (47), 263-289.
- Alûsî, Ş. M. (t.y.). *Rûhu'l-meânî* (30 Cilt). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Buhârî, E. A. M. (1987). *el-Câmi'u's-sahîh* (8 Cilt). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bulut, A. (2010). *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belagatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği*. İstanbul: Kur'an ve Tefsir Akademisi.
- Besyûnî, A. (2015). *İlmu'l- Bedî' Dirâse Târîhiye ve Fenniye li-Usûli'l-Belâga ve Mesâili'l-Bedî*. Kahire: Müessesetü'l-muhtar.
- Cârim, A., & Emin, M. (2005). *el-Belâğatu'l-vâziha*. Dımaşk: Dâru'l-İlmi'l-Hadîs.
- Coşkun, M. (2007). Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler. *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), 248-261.
- Durmuş, İ. (2012). Kinaye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 26, ss. 34-36). İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2012). Tevriye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 41, ss. 45-47). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebû Dâvûd, S. (t.y.). *Sünen Ebî Dâvûd* (4 Cilt). y.y.: Dâru'l-Fikr.
- El-Bekrî, Târik. (2003). *Muştalahu't-tahyîl mâ beyne'l-Curcânî ve'l-Kartâcennî*, <https://nashiri.info/articles/literature-and-art/435----v15-435.html#:~:text=%D8%AB%D9%85%20%D9%8A%D9%86%D8%AA%D9%82%D9%84%20%D8%B9%D8%A8%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%87%D8%B1%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%86%D9%8A,%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AE%D9%8A%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%A9%20%D8%B9%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9%20%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%D9%8A%20%D9%88%D9%82%D9%88%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%86%D9%87>. (E. T: 23.12.2025)
- Fûrî, S. M. (2008). *er-Rahîku'l-mahtûm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Hanbelî, M. (1987). *Sehmu'l-elhâz*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İbn Hicce el-Hamevî, T. (1987). *Hizânetü'l-edeb* ( 2 Cilt). Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl.
- İbn Mâce, E. (t.y.). *Sünen İbn Mâce* (2 Cilt). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- İbn Manzûr. (1994). *Lisânü'l-Arab* (15 Cilt). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kazvînî, C. (1998). *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga* (2 Cilt). Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm.
- Kaya, M. (2020). Mugalata. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 30, ss. 371). Ankara: TDV Yayınları.
- Kıroğlu, H.S. (2023). Arap Dili Belağatında Tevcih Sanatı. *Journal of Language Research* (JLR), 7(1), 111-124.
- Râzî, M. (1995). *Muhtârü's-sıhah*. Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Saraç, Y. (2002). Tenviyedeki İhâm. *İlmi Araştırmalar*, (13), 133–149.
- Sarıkaya, M. Y. (2012). Türk Edebiyatında Tenviye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss. 47–48). İstanbul: TDV Yayınları.
- Saylan, A. (2024). Arap Edebiyatında Tenviye Sanatı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Suyûtî. (1996). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (2 Cilt). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Üstün, T. (2024). Kur'an-ı Kerim'de Tenviye Sanatı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tekirdağ.
- Zerkeşî. (t.y.). *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (4 Cilt). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

