

Beyrut 1416/1996, s. 429-430; Safiyüddin el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bed'iyye* (nşr. Nesib Neşâvî), Dimaşk 1403/1983, s. 117; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâğa*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), III, 80-82; Ebû Muhammed Kâsim es-Sicilmâsî, *el-Menze'u'l-bed' fi tecnisi esâlibi'l-bed'* (nşr. Allâl el-Gâzî), Rabat 1401/1980, s. 277-278; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, İstanbul 1304, s. 346-347; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb* (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Sayda (Beyrut) 1426/2006, I, 275-279; Abdünnâfi İffet, *en-Nef'u'l-muavvel*, İstanbul 1289, II, 192-193; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, *İlmü'l-bed'î*, Kahire 1408/1987, s. 100-103; Ahmed Tatlûb, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-belâğiyye ve tetavvürühâ*, Beyrut 1996, s. 256-258.



İSMAİL DURMUŞ

□ TÜRK EDEBİYATI. Osmanlı edebiyat çevrelerinde daha çok “tecâhül” ve “tecâhül-i ârifâne” şeklinde geçen tecâhül-i ârif, şiir ve nesirde bilinen bir hususun bir nükteye bağlı olarak bilinmiyormuş gibi ifade edilmesidir. Batı retoriğindeki karşılığı **ironi**dir (Bilgegil, s. 196). Şeyh Galib'in, “Gel ârif ol ki ma'rifet olsun tecâhülün” mısraı bu sanatın bir bakıma veciz bir tarifidir. Bilineni bilmez görünmek özel bir amaçla ve nükteli şekilde gerçekleştirilir. Bunun için sanatkâr muhatabına cevabını bildiği sorular sorar. Böylece hem maksadı doğrudan söylemenin yeknesaklığı kırılır hem de söze nükte ve zarafet kazandırılmış olur. Tecâhül-i ârifte gözetilen nükteler muhatabı neşelendirme, azarlama, şaşkınlık, şiddetli aşk ile medih ve zemde mübalağa şeklinde sıralanabilir. “Melek misin yâ perisin yâ rûh-ı kudsî aceb / Bu hüsn ile bu melâhat beşerde buluna mı?” beytinde Şeyhî, sevgilinin güzelliğini övmek için onun insan üstü bir varlık olmadığını bildiği halde bilmez görünmektedir. Benzer şekilde bu defa âşğın vasıfları üzerine söylenen, “Nedir bu gizli gizli âhlar çâk-i girîbanlar / Aceb bir şûha sen de âşık-ı nâlân mısın kâfir?” beytinde Nedîm, âşğın aşkının şiddeti yüzünden âh çekerek yakasını yırttığını bildiği halde bilmezlikten gelmektedir. Azarlama amacıyla tecâhül-i ârifte başvurulmasına Hüsnî'nin şu beyti bir örnektir: “Ey hâk-i Kerbelâ nedir ol sebz câmeler / Eyyâm-ı mâtemin bu mudur resp ü âdeti.” Kerbelâ toprağının baharın gelişle yeşillere büründüğünü gören şair onu muharrem matemine kayıtsız kalmakla suçlamaktadır. Matem renginin siyah olduğunu bildiği halde, “Yoksa o beldede matem günlerinde yeşil giyinme âdeti mi vardır?” diyerek tecâhül göstermektedir. Tecâhül-i ârif bazan hayret ifadeleriyle pekiştirilebilir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şu beytinde olduğu gibi: “Zât-ı bî-çünun mekânlardan

münezzehdir senin / Pes seni yakında bulsun ağılayıp feryâd eden.” Şeyhülislâm Yahyâ'nın, “Niçin efkâr-ı meânî beslemez erbâb-ı nazm / Yoksa Yahyâ gibi üstâd-ı sühan-perver mi yok?” beyti de bu tür bir örnektir. Şiir ehlinin yeni nükteler üretmesinden şikâyetçi olan şair, belki de şiir alanında Yahyâ'dan başka şairin kalmadığını söyleyerek bir soru ve cevapla ifadesini güçlendirmektedir.

Tecâhül-i ârif belli bir maksatla ve daha çok soru sorma (istifham) yoluyla oluşturulduğundan klasik belâgat kitaplarında istifham müstakil bir sanat olarak gösterilmemiş, tecâhül-i ârif içinde ele alınmıştır. Cevabı bilinen bir hususun sorulmasıyla meydana gelen istifham ilk defa *Ta'lim-i Edebiyyât*'ta ayrı bir edebî sanat şeklinde tanımlanmıştır (s. 308). İstifhamda sorulan soruya cevap almak söz konusu değildir. Bir şey öğrenmek için muhataba sorulan soru edebî sanat kabul edilmez. Ancak ifadeyi güzelleştirmek, bir düşüncüyü vurgulamak, dikkat çekmek, söze içtenlik katmak gibi sebeplerle soru sorulması bir sanattır. İstifhama başvuran kimse bazan konuyu tam bilmeyen, onu anlamaya çalışan bir kişi hüviyetine bürünür; bu durumda istifham tecâhül-i ârifte yaklaşır. Tecâhül-i ârifte istifham çoğunlukla bir üslup özelliği olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla tecâhül-i ârif istifhamla sınırlandırılmaz ve belli noktalarda bu iki sanat birbirinden ayrılır. İstifham sanatında düşünce soru şeklinde dile getirilir. Tecâhül-i ârifte cevap sorunun içine yerleştirilerek muhataba sezdirilir, ayrıca burada mecazi anlam gözetilir; aksi takdirde ifade, beklenen etkiyi meydana getirmeyeceği gibi muhatabı incitici bir söz haline dönüşebilir. İstifhamda ise kelimeler gerçek anlamıyla kullanılır. Bununla birlikte istifhamla tecâhül-i ârif arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Cevdet Paşa, “Bir nihânice tebessüm de mi sığmaz cânâ / Söyle bi'llâh dehenin tâ o kadar teng midir?” beytini tecâhül-i ârifte örnek gösterirken aynı beyti ele alan Bilgegil birinci mısradaki takrirî, ikinci mısradaki inkârî istifham bulunduğunu ve beytin tecâhül-i ârifte örnek olmadığını söylemektedir (*Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 196). Bilgegil'e göre tecâhül-i ârif takrir, ikrar ve inkâr dışında bir nükteden dolayı bilinen bir hususun bilinmiyor gibi gösterilmesidir. İstifham bulunmadan da tecâhül-i ârif yapılabilir. Eski Türk edebiyatında bunun örneklerine fazla rastlanmamakla birlikte Cahit Sıtkı Tarancı'nın, “Gökyüzünün bir rengi daha varmış / Geç öğrendim taşın sert olduğu-

nu / Su insanı boğar ateş yakarmış / Her doğan günün bir dert olduğunu / İnsan bu yaşa gelince anlanmış” mısraları tecâhül-i ârifte örnek sayılabilir.

Tecâhül-i ârif teşbih, istiare, tenâsüp ve mübalağa sanatlarıyla birlikte bulunabilir. “Edirne şehri mi bu yâ gülşen-i me'vâ mıdır / Anda kasr-ı pâdişâhî cennet-i a'lâ mıdır?” beytinde Nef'î, gül bahçesine benzettiği Edirne şehrindeki padişah sarayının cennetten bir parça olmadığını bildiği halde bilmezlikten gelerek teşbihini kuvvetlendirmektedir. Aynı şekilde Yenişehirli Avnî, Mevlânâ Türbesi için söylediği, “Şeş cihetten rûz u şeb Kerrübü'ân eyler tavâf / Mescid-i Aksâ mıdır yâ Kâ'be-i ulyâ mıdır?” beytinde mübalağa için tecâhülde bulunarak Kubbe-i Hadrâ'nın adı geçen iki kutsal mekân olup olmadığını sormaktadır. “Tahammül mülkünü yıktın Hülâgû Han mısın kâfir / Aman dünyâyı yaktın âteş-i sûzan mısın kâfir?” beytinde Nedîm, sevgilinin Hülâgû Han ya da yakıcı ateş olmadığını bilmekle beraber ilk mısradaki Hülâgû Han katliamına işaret edip sevgilinin âşıklarına onun kadar zulmettiğini, ikinci mısradaki yakıcı ateşe benzettiği sevgilinin kendisini sevenlerin gönlünü dağıtıldığını söyleyerek tecâhül-i ârifi telmih ve istiare ile desteklemektedir.

Hüsn-i ta'lîl sanatında da bildiğini bilmez gibi görünme durumu vardır. Bu sebeple iki sanat zaman zaman birbirine karıştırılmaktadır. Fakat hüsn-i ta'lîl, olayların gerçek sonucunu hayalî bir sebebe bağlaması yönüyle tecâhül-i âriften ayrılır. Bu ayırımında tecâhül-i ârifi mümkün kılan nükte de belirleyici olmaktadır. Fuzûlî'nin bir na'tında yer alan, “Mâh-ı nevdîr yoksa sen kıldıkta seyr-i âsuman / Kaldırıp parmak getirmiş âsuman imân sana” beyti tecâhül-i ârifte bir örnektir. Beyitte gökteki hilâl Resûlullah'ın mi'racına gök kubbenin şehâdeti olarak gösterilmekte, fakat bu vurgu hüsn-i ta'lîlde yer aldığı kadar kesin bir ifade ile yapılmamaktadır. Bazan tecâhül-i ârifte hüsn-i ta'lîl sanatları aynı beyitte beraber kullanılabilir. Nef'î'nin, “Bir kimseden ermezse n'ola gûşuma tahşin / Efsûn-ı kelâmımla cihan beste-dehendir” beyti buna örnek gösterilebilir. Hiç kimseden takdir edici bir söz duymadığını söyleyen şair bu durumun kıskançlık sonucu olduğunu bilmektedir. Fakat kendisini çekemeyenlerin suskunluğunu sözlerindeki büyü ile mest olup ağızlarını açmamaları gibi bir sebebe bağlayarak kıskançlık gerekçesini bilmezlikten gelmektedir.

TECÂHÜL-İ ÂRİF

BİBLİYOGRAFYA :

Recâzâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, s. 308-309; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 166-167; Muallim Nâci, *Edebiyat Terimleri: İstilâhât-ı Edebiyye* (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 147-151; Ali Nihad Tarlan, *Edebi Sanatlar*, İstanbul 1964, s. 46-49; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 151-152; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat*, Ankara 1980, s. 196-197; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 441-443; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 193-197; Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü Edebi Sanatlar*, İstanbul 2007, s. 199-201.



MELİHA Y. SARIKAYA

TECDİD

(التجدید)

İslâm düşüncesinde yapısal bir unsur olarak dinle hayat arasındaki irtibatı canlandırmaı ifade eden terim.

Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki **tecdîd**, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidî gerçekleştiren kimseye **müceddid** denir. **İhyâ** kelimesi benzer anlamda kullanılmakla birlikte tecdid kadar yaygınlık kazanmamıştır. Tecdid, İslâm’da içine şüphe veya fesat karıştığından yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû’), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i îman) hakkında kullanılmıştır. Ancak dinî yapının bütünüyle ilgili kullanımı özellikle son iki asırda ön plana çıktığından dinin yenilenmesi veya dinde tecdid tabirleri üzerinden içerik ve anlam kazanmıştır. Buna göre dinin tecdidî, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” (reform) anlamında olmayıp “zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi” demektir (Karaman, s. 584; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 129-130). Abdest, nikâh ve imanin tecdidî ifadesi de bunlara yeni bir tanım getirmeyip sıhhatleri konusunda şüphe uyandıran bir durumun ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmalı ve uygulanmalıdır. Nitekim “tecdîdü İbrâhîm li-binâi’l-Kâ’be” ifadesi Kâbe’nin yıkıldıktan sonra eski yerinde ve aslına uygun biçimde yeniden inşasını anlatır. Buna göre yenileme dinin kendisinde değil insanların dinle irtibatı noktasında kavranmış, zaman içerisinde dinle dindarlar arasında ortaya çıkan gevşemenin aşılaraq dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi için kullanılmıştır. Tecdid, II. (VIII.)

yüzyılın başlarından itibaren literatüre girmeye başlamıştır. Tecdidin terime dönüşmesi, İslâm toplumu ve düşüncesinde kelimelerin terimleşme sürecinin tipik özelliklerini gösterir. Tecdid önce bir asırda (hadiste; bk. Wensinck, *el-Mu’cem*, “cdd” md.), daha sonra bazı vasıflarla irtibatlandırılarak bu vasıfları taşıyan kişi ve düşünceleri, hatta hareketleri adlandırmak için kullanılmıştır (Münâvî, I, 10, 13; Zebîdî, I, 26; Azîmâbâdî, XI, 391-392).

Tecdid, hem ilgili olduğu rivayetler hem terimin muhtevasının tayininde tutulan yol bakımından İslâm toplumunda ilmin ve ulemânın konumunu dile getiren önemli bir terimdir ve zaman içerisinde ortaya sorunların çıkacağını, bu sorunların tecdid sürecinde ehil kimseler tarafından çözülebileceğini ifade etmektedir. Bu tavrı Hz. Muhammed’in son peygamber, İslâm’ın son din ve Kur’an’ın son kitap olmasıyla doğrudan alâkalıdır; çünkü artık yeni bir peygamber, din ve kitap / vahiy gelmeyeceğine göre bu durum mevcudun yeterli görülmesini, ancak bunun etkin varlığının zaman içinde zaafa uğraması ihtimalinin bulunduğu farkına varılmasını ifade etmektedir. Bu sebeple yenileme düşüncesi başından itibaren İslâm toplumu ve düşüncesinde meşrû ve gerekli görülmüştür. Bir hadiste, “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (yüceddidü) birini gönderir” denilmiş (Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 1), bu hadis hem klasik hem çağdaş âlimler tarafından tekrar edilmiştir. Tecdid kelimesinin bugünkü anlamını kazanmasında bu hadisin tayin edici bir rolü olmuştur (hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Adnân M. Emâme, s. 51-54; Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 96 vd.; Ertürk, X/1-3 [1997], s. 126-128). Hadisteki “yüceddidü” fiilinin anlamı çeşitli alanlarla irtibatlı olarak farklılaşmakla birlikte buradaki “dini yenileme” tabiri tarihî süreçte müslümanların hayatında önemli bir yer edinmiş, insanların kendilerine bu itibarı kazandıran fiilleri dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple tecdidin anlam tarihi İslâm toplumunun yaşadığı süreçle doğrudan ilişkili olup terimin ne mânaya geldiğinin bu süreçten soyutlanarak belirlenmesi mümkün değildir. Tecdid kavramının muhtevası İslâm toplumunun tarihte yaşadığı, dinle irtibatın zayıflamasına işaret eden gelişmelere bağlı olmuştur. Bu sebeple konusu ve içeriği, tarih içindeki zayıflama ve gevşemenin aşılaraq aslı dindarlığın veya dinin aslına uygunluk içinde etkinliğinin yeniden sağlanmasıyla alâkalıdır (İbnü’l-Esîr, XII,

218-223; Sübkî, I, 199-203; Süyûtî, *et-Tenbî’e*, s. 114-116; Münâvî, I, 10-13). Son asırlarda tecdidin kavramsal içeriğini belirlemeye yönelik çalışmalar yapıncaya kadar bu konunun daha çok hadis kitapları ve şerhleriyle ricâl kitaplarında müceddid sayılan kişilerin hayatı anlatılırken zikredilmesi de bununla ilgilidir (Landau-Tasseron, LXX [1989], s. 84).

XIX. yüzyıla kadar müceddid olarak adlandırılan kişilerin en önemli özellikleri, ortaya çıkan sorunları kalıcı biçimde ve bir yöntemle bağlı şekilde halletmeleridir. Bu husus, İslâm toplumunda ortaya çıkan meselelerin aşılarda daha önce sorun gibi görünen birçok unsurun, toplumun kendine has varoluşunu değiştirmeden onun kültürü ve hayatının parçası haline getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte müceddid yeni bir şey getirmemekte, ancak dinle hayat arasına girerek bunları birbirinden uzaklaştırdığı kabul edilen bir gelişmeyi eğer dinin aleyhine ise açığa çıkarmakta, aleyhinde değilse dinle irtibatı içinde temellendirip meşruyetini göstermektedir. Başta hadislerin yazılması ve sahâbeyle ilgili tavrın tashihi (Ömer b. Abdülazîz) olmak üzere fıkıh usulünün tedvini (İmam Şâfiî), fıkıhın sistematik bir ilim haline getirilmesi (İbn Süreyc), akîdenin temel çerçevesinin doğru şekilde çizilmesi (Ebû’l-Hasan el-Eş’arî), fıkıhla hadisler arasındaki irtibatın temellendirilmesi (Bâkîllânî – Ebû’t-Tayyib Sehl es-Su’lûkî – Ebû İshak el-İsferâyînî), tasavvuf, kelâm ve felsefe arasındaki ihtilâfın açığa çıkarılarak bunlar arasında iletişim ve hiyerarşik irtibatın kurulması (Gazzâlî) gibi adımlar, müceddid diye nitelendirilen kişilerin başarılarını gösteren ve bunun üzerinden tecdidin muhtevasını belirleyen faaliyetlerdir.

Müceddid ve tecdidle ilgili talep ve müzakereler müslümanların kendilerini rahat hissetmedikleri zamanlarda daha fazla dile getirilmiş ve daha fazla etkin olmuştur. Osmanlı Devleti’nin güçlü olduğu, ülkede istikrar ve refahın yaygın bulunduğu dönemlerde tecdid konusunun bir mesele haline gelmemesi bu yönden önem taşır. Nitekim meseleler ait oldukları ilmin mesâili içinde ele alınıp halledilince tecdid düşüncesinde hissedilen bütüne yönelik gayret gereksiz kalmaktadır. Toplumlarda özellikle kurumlar ve kurullarla ilgili alanlarda tecdid yerine daha çok “nizâm-ı kadîm”in ıslahı gibi bir çalışmanın yaygın olduğu görülür; ancak bu durum yenilenme düşüncesinin bulunmadığı anlamına gelmez. Yenilenme genellikle ıslah ve bozulan nizamın yenilenmesi şeklinde düşünülmemekte