

Cilt: 7 • Sayı: 1 • Yıl: 2020
ISSN: 2148-3264 - e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 7 Sayı 1 Yıl: 2020
Vol: 7 Number: 1 Year: 2020

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief
Mehmet Alıcı

Editör Kurulu | Editorial Board*
Halil Akçay, Mehmet Alıcı, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Hakime Reyyan Yaşar

Dil Editörleri | Language Editors
Hakime Reyyan Yaşar, Halil Akçay

Sekreteryası | Secretary*
Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Bilal Toprak, Ferda Yıldırım

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgeç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr. Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.) Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadaği (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik sıra

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Baskı | Printing
Dizgi ve iç Düzen: Gülsüm İldoğan
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin
Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 www.mardinsesi.com.tr

Haziran 2020

Artuklu Akademi Dergisi,



ulusal indeksinde taranmakta ve



Ebsco Host uluslararası veri tabanında yer almaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.

İçindekiler | Contents


Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-28** Semra Güler
Bursa Yeşil Cami İmamı Hattat İbrâhim Efendi
Calligrapher Ibrahim Efendi The Imam of Bursa Green Mosque
-
- 29-76** Evindar Yeşilbaş
Ortaçağ İslam Mimarisi Süsleme Programında Kakma Tekniği: Mardin Örneği
Marquetry Technique in Medieval Islamic Architecture Decoration Program: The Sample of Mardin
-
- 77-97** Lütfi Sunar
Müslüman Toplumlarında Çağdaş Medeniyet Tartışmaları
Contemporary Civilization Debates in Muslim Societies
-
- 99-124** Şeref Göküş
II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgi'deki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi
Family and Child Education in the Islamist Viewpoint- Periodicals of the Second Constitutional Period
-
- 125-146** Lokman Şan
Hz. Osman Mushaflarında "Zâ" Ve "Dâd" Harfleri (Molla Halil Siirdî'nin Yaklaşımı Çerçevesinde)
"Zâ" And "Dâd" Letters In The Muşâf Of 'Uthmân (Within The Scope Of Molla Khalil Al-Siirdî's Approach)
-
- 147-176** Recep Aydoğmuş
Hıristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşki'nin İslam Eleştirisi
Christian Arab John of Damascus's Critique of Islam
-
- 177-192** Cuma Tanık
Maḥmūd Şuqayr Öykücülüğü ve Başkalarının Ekmeği Adlı Öyküsünde Filistin Kadını İmajı
The Storytelling of Maḥmūd Shuqair and Image of Palestinian Woman in the Story of the Bread of Others
-
- 193-219** Mahmoud Naassan
وصف الطبيعة في الشعر العربي بشبه القارة الهندية
Hint Alt Kıtası Arap Şiirinde Doğa Tasviri
-
- 221-243** Abdulaziz Muhammed el-Halef
دعوى الخلل في منهج المحدثين في دراسة الأسانيد وإثبات الاتصال – عرض ومناقشة
İsnad Çalışmaları ve İttisalın İspatı Bağlamında Muhaddislerin Metodlarındaki Kusur (Zâfiyet) İddiaları
-

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

- 247-253 Thomas Bauer
Müphemlik Kültürü ve İslâm - Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması
-
- 255-259 Taha Haitham Abdel-Hamid Ali Khazneh
Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefi
-
- 261-268 Zafer Duygu
İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?
-
- 269-277 Yayın ve Yazım İlkeleri

Bursa Yeşil Cami İmamı Hattat İbrâhim Efendi*

 Semra Güler**

Atıf/©: Güler, Semra, Bursa Yeşil Cami İmamı Hattat İbrâhim Efendi, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 1-28.

Özet: Bursa Yeşil Cami imamı ve aynı zamanda hattat olan İbrâhim Efendi'nin Kütahyalı olduğu bilinir. İbrâhim Efendi'nin hüsn-i hat sanatında hangi silsileden geldiği ve hocasının kim olduğuna dair malumat bulunmamaktadır. Fakat kendisi tarafından yazılmış yazılar, Bursa'nun en önemli camileri olan Ulu Cami, Yeşil Cami ve Yıldırım Cami duvarlarını süslemektedir. Bursa için böylesine önemli mabedlerde yazıları bulunan İbrâhim Efendi'ye kaynaklarda hakkıyla yer verilmemiş olması, bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Bu makale; İbrâhim Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler içermesinden başka, İbrâhim Efendi'ye ait olabileceği düşünülen eserleri de ihtiva etmektedir. İbrâhim Efendi'ye ait yazı kalıplarıyla desteklenen bu düşünceler neticesinde, İbrâhim Efendi'nin Bursa'ya hizmet etmiş ve eserleri vesilesiyle sanat dünyasında imzasını bırakmış önemli bir hattat olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bursa Yeşil Cami, Bursa Ulu Cami, Bursa Yıldırım Cami, Hat Sanatı, Hattat.

Calligrapher Ibrahim Efendi The Imam of Bursa Green Mosque

Citation/©: Güler, Semra Calligrapher Ibrahim Efendi The Imam of Bursa Green Mosque, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 1-28.

Abstract: It is known that Ibrahim Efendi-the imam of Bursa Green Mosque and also a calligrapher was from Kütahya. There is no information about which art tradition Ibrahim Efendi followed in his calligraphies and who his master was. However, his works of art decorate the walls of the most outstanding mosques of Bursa; the Grand Mosque, Green Mosque and Yildirim Mosque. In comparison to his art-works located in the well-known shrines in Bursa, there is very limited information given in the sources about Ibrahim Efendi. In addition to the data about Ibrahim Efendi's life and works, this study also includes works that are thought to belong to Ibrahim Efendi. The calligraphy patterns of Ibrahim Efendi

* Bu makale için kişisel arşivini kullanmama müsaade ettikleri ve paylaştığı bilgiler için Mehmed Safiyyüddin Erhan ile yardımlarından dolayı Neslihan Duran'a teşekkür ederim.

** Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Sanatları Bilim Dalı, semra.guler@dupu.edu.tr.

support this claim; as a result, it can be argued that İbrahim Efendi was an influential calligrapher who contributed to art tradition in Bursa and left his mark by his works.

Key Words: Bursa Green Mosque, Bursa Grand Mosque, Bursa Yıldırım Mosque, Islamic Calligraphy, Calligrapher.

Giriş

Bursa'da hüsn-i hat sanatı denildiğinde akla ilk Bursa Ulu Camii'nin gelmesi doğaldır çünkü Bursa Ulu Cami, hem Bursalı hem de İstanbullu önemli hattatların eserlerini bünyesinde barındıran adeta bir hüsn-i hat müzesi gibidir. Cami içindeki büyük payelerin sebep olduğu masif etkiyi dağıtmak adına duvarların yazılarla doldurulduğu tahmin edilmektedir.¹ Bursa'daki 1855 depremi sonrasında hem var olan yazıların onarımı hem de yeni yazılar için Sultan Abdülmecid Han tarafından görevlendirilen Hattat Abdülfettah Efendi ile Hattat Mehmed Şevkî Efendi'nin çalışmalarıyla Ulu Cami yazıları daha da zenginleştirilmiştir. 1855 depremi sonrasındaki bu faaliyetlerle alakalı Bursa Ulu Cami, pek çok kitaba ve akademik çalışmaya konu olmasına karşın aynı şeyi Bursa'nın diğer önemli mabedleri olan Yeşil Cami ve Yıldırım Cami için söylemek zordur. Zira Yeşil Cami daima ilk yapıldığı döneme ait olan çinileri ve çini üzerine yazılan yazılarıyla öne çıkmıştır.² Yıldırım Cami duvarlarında³ mevcut bulunan hüsn-i hat yazılarıyla alakalı ise kaynaklarda çok az bilgiye rastlanmaktadır.⁴

Bu makalenin konusu olan hattat şeyh İbrâhim Efendi'nin hayatıyla alakalı bilgileri ve Yeşil Cami ile Yıldırım Cami duvarında yazıları olduğunu Mehmed Şemseddin (Ulusoy) Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî* isimli eserinden öğreniyoruz. Makalede önce İbrâhim Efendi'nin hayatı ve aile efradı hakkındaki malumata yer verilmiş, sonrasında ise İbrâhim Efendi'nin hat eserlerine değinilmiştir. İbrâhim Efendi'nin Yeşil ve Yıldırım Camileri'ndeki

¹ Hicabi Gülsen, "Ulu Cami Hatları Bursa Ulucamii Yazıları", *Bursa'nın Kalbi Ulu Cami*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, (Bursa: Bursa İl Özel İdaresi Yayınları, 2009), 117.

² Konuyla alakalı bkz. Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Yazı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 135-164.

³ Albert Gabriel, *Bir Türk Başkenti Bursa* isimli eserinde Texier'den alıntı yaparak Yıldırım Cami'nin iç kısmının belli bir yüksekliğe kadar çinilerle bezeli, geri kalan kısmın ise badanalı olduğunu belirtir. Fakat dediğine göre, çiniler zamanla yok olmuştur. Albert Gabriel, *Bir Türk Başkenti Bursa*, haz. Bir Türk Başkenti Bursa, haz. Neslihan Er, Hamit Er, Aykut Kazancıgil (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2008), I, 72.

⁴ Ekrem Hakkı Ayverdi *Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri* isimli kitabında, mihrap kubbesi duvarlarında yazılar bulunduğunu ve bunların son tamirat sonrasına ait olduklarını yazmakla yetinir. Konu hakkında başka bilgi vermez. Ancak cami içinden çekilmiş fotoğraflarda yazılar görülmektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaaziler, Hüdâvendîgâr ve Yıldırım Bâyezîd 630-805 (1230-1402) I*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1989), 433.

hat yazıları, 1855 depremi sonrası gerçekleştirilen tamirat sonrasında yapılmış olmaları bakımından da dikkate şayandır. M. Safiyyüddin Erhan'ın özel koleksiyonunda yer alan İbrâhim Efendi'ye ve hattat olan büyük oğlu Mehmed Şevkî Efendi'ye ait yazı kalıpları, baba-oğulun yazılarına ve çalışma usûllerine dair bilgiler içermesi bakımından birer belge hükmündedir. Bu makalenin amacı; Erken Dönem Osmanlı Mimarisi'nin önemli eserleri olan Bursa Yeşil Cami ile Yıldırım Cami'ndeki 1855 Bursa depremi sonrası yazılmış olan hüsn-i hat yazılarının sahibi Hattat İbrâhim Efendi'nin hayatı, ailesi ve içinde bulunduğu tasavvufi/sanatsal muhitiyle ilgili bilgiler vermek, bahsi geçen camiler dışındaki diğer yazılarına dikkat çekmek ve mevzu hakkında elimizde bulunan belge/bilgileri kayda geçmektir.

I. Hattat İbrâhim Efendi'nin Hayatı

İbrâhim Efendi'nin kendisi hakkındaki en geniş bilgiler, M. Şemseddin Efendi'nin *Yâdigâr-ı Şemsî* isimli eseri⁵ ile M. Safiyyüddin Erhan'ın arşivinde bulunan İbrâhim Efendi'yle ilgili yazılmış tek sayfalık bilgi notunda⁶ (Fotoğraf 1) yer almaktadır. Rik'a hattıyla yazılmış bu bilgilerin kim tarafından ve ne zaman yazıldığı bilinmemektedir.⁷ Her iki kaynaktaki bilgilere göre Kütahyalı olan İbrâhim Efendi'nin⁸ hangi tarihte doğduğuna dair bir kayıt yoktur. İbrâhim Efendi'nin babası Cemâlîzâde Seyyid Mehmed Efendi, Kuşadalı İbrâhim Halveti'ye⁹ müntesiptir. Seyyid Mehmed Efendi,

⁵ Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy, (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 341-342.

⁶ Sayfanın transkripsiyonu şöyledir; *"Meşhur hattatlardan Cemâlîzâde Şeyh Hacı İbrâhim Edhem Efendi Kütahya'dan Bursa'ya hicret eyleyerek Namazgâh Caddesi'nin Müftüönü'ndeki Halvetî Dergâhu'na post-nişin bulunarak meşâyih-i kirâmdan Bursalı Şeyh Mehmed Şevkî Efendi'ye intisabla damadı olmuş ve Mehmed Şevkî Efendi'nin vefâtıyla yerine mezkûr dergâhda temsil meşâhate geçmiştir. Başlıca eserleri, Ulu Cami'ne duvar üzerine celi ve sülüs olarak şu hadis-i şerifi "ekmelü'l-mü'minîne imânen ahsenühüm hulûkan" yazmışlardır. Ayrıca imamı buldukları Yeşil Câmi'-i şerifin mihrab tarafındaki karşılıklı duvar üzerine o zamanın valisi bulunan Ahmed Vefik Paşa'nın tertib ve emriyle dairevî ve hendesî bir şekilde gayet A sarı'atlı 'Amme Süresi'ni ve iki yazı dahî yazmışlardır. Bundan başka Yıldırım Câmi'-i şerifinde de aynı şekilde bu sûre-i şerifi yazmışlardır. Merhûmun birçok levhalar halinde yazıları da vardır. Cemâlîzâde lakabını almaları da Kütahya'da meşhur meşâyihdan en büyük dedeleri Şeyh Cemaleddin oğullarına Kütahyalılarca bu lakab verilmiştir. Her nedense "Ben mezara, eserlerim mezara" dedikleri rivâyet edilmektedir. Halen Bursa'da "Süleyman Çelebi İlkokulu", vaktiyle "Şeyh Ahmed el-Gazzi" dergâhu idi. Bunun post nişini sülâle-i Eşrefiyye'den merhum "Şeyh Ali Sırrî" Efendi de ta'lik hattına üstad-ı küll idi. Birçok levha halinde yazıları olduğu gibi bazı kabir taşlarına kitâbeleri vardır."*

⁷ Metin içindeki Hattat Ali Sırrî Efendi'yle ilgili kısımda Bursa'daki Ahmed-i Gazzî Dergâhu'nun Süleyman Çelebi İlkokulu olduğundan bahsedilmesi, yazının hangi tarihlerde yazıldığına dair ipucu verir. Çünkü dergâh binası uzun süre ilkokul olarak kullanılmış ama Kazgâni Mektebi olarak adlandırılmıştır. Okula, Süleyman Çelebi ismi verilmesi 1948 yılından sonrasına aittir. Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 686-687.

⁸ İbrâhim Efendi'nin ismi, dipnot 6'da da görüldüğü üzere İbrâhim Edhem olarak belirtilmiştir.

⁹ Halvetî-Şâbâniyye tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusudur. Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin tarikat silsilesi, tarikatın piri Şeyh Şâban Velî'ye (ö. 976/1568) kadar uzanır. Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrâhim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), XXVI, 468-470. Kuşadalı İbrâhim

Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin Bursalı halifesi Hacı Mehmed Şevkî Efendi'yle¹⁰ de pirdâştır. Bu hukuk vesilesiyle İbrâhim Efendi, Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin kızı Saide Rukiyye Hanım'la evlenmiş ve Hacı Mehmed Şevkî Efendi'ye damat olmuştur. Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin diğer kızı Tevhide Hanım ise Eşrefzâde/Gazzîzâde İsmâil Gâlib Efendi¹¹ ile evlidir.

İbrâhim Efendi'nin İstanbul Lokmacı Sokağı'nda bulunan Hasan Efendi Dergâhı şeyhi ve Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin halifelerinden Ahmed İzzet Efendi'den hilâfet aldığı, M. Şemseddin (Ulusoy) Efendi Ahmed İzzet Efendi'nin¹² torunu Mehmed Tevfik Efendi'den Bursa'da buldukları esnada duyduğunu ifade eder.¹³

İbrâhim Efendi, kayınpederinin ahirete irtihalinden sonra Bursa Setbaşı semtinde bulunan dergâhın¹⁴ (Fotoğraf 2) meşihatına getirilmiştir. M. Şemseddin (Ulusoy) Efendi *Yâdigâr-ı Şemsî*'de¹⁵, Hacı Mehmed Şevkî Efendi bahsinde İbrâhim Efendi'nin dergâha şeyh tayin edilmesi hakkında şöyle bir hadise anlatır: Mehmed Şevkî Efendi, istidadı yüksek genç bir dervişinin kendisinden sonra halifesi olmasını arzu etmektedir. Ancak bu dervişin babasının mutaassıp bir yapıya sahip olması ve duruma itiraz etmesi işleri karıştırır. Bir gün dervişte bir hal zuhur eder ve dervişin ağzından uygun olmayan sözler çıkar. Durumu fırsat bilen babası Hacı Mehmed Şevki Efendi'ye gelip terbiyesizlik eder. Bunun üzerine Hacı Mehmed Şevkî Efendi genç dervişini yanına çağırır, bir bardak suya okuyup üfledikten sonra gence içirir. Genç derviş o halden çıkıp, normale döner. Fakat olan olmuş, dervişin

Efendi'yle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)*, (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982).

¹⁰ Bursalı Osman Efendi'nin oğlu olan Hacı Mehmed Şevkî Efendi, Kuşadalı İbrâhim Efendi'den seyr ü sülûkunu tamamlamış ve icâzet almıştır. Yeşil Camii'nde imamlık, kendi ismiyle anılan dergâhında şeyhlik ifa etmiştir. 1858 (H. 1275) senesinde vefât edince Emir Sultan yolundaki Sancaktar Baba Türbesi karşısındaki kabristana defnedilmiştir. Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 339-341; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmed Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), IV, 126-127; Bedri Mermutlu – Hasan Basri Öcalan, *Tarihi Bursa Mezar Taşları II Emir Sultan Mezarlığı*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2012), 401.

¹¹ Baba tarafından soyu Eşrefoğlu Rûmî hazretlerine, babaannesi cihetiyle ise Ahmed Gazzî hazretlerine dayanır. Her iki aile de Bursa'nın önemli, köklü ve tanınmış ailelerindedir. Hakkında bilgi için bkz. Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 112-113.

¹² Şeyh Ahmed İzzet Efendi, Sultan II. Mahmud döneminin önemli şahsiyetlerinden Emin Efendi'nin oğludur ve seyyiddir. Kuşadalı İbrâhim Efendi'den hilâfet almış olup bugün medfun bulunduğu İstanbul Fatih Semti'ndeki Kazasker Refet Efendi tarafından inşa edilmiş olan külliye görev yapmıştır. Fakirlere ve talebelere yardım etmek hususundaki hassasiyetinden ötürü halk arasında Lokmacı Dede olarak bilinir. "İstanbul/Ahmet İzzet Efendi Külliyesi", erişim tarihi: 04.03.2020, <http://fetihlervakfi.org.tr/faaliyet.php?id=3>.

¹³ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 341.

¹⁴ Bursa'nın Setbaşı Semti'nden Namazgâh'a doğru çıkan yokuşun sol cihetinde, Müftüönü Camii karşısında yer alan dergâhın bânisi Hacı Mehmed Şevkî Efendi'dir. Dolayısıyla dergâh, bu isimle de kaynaklarda geçer. Halk arasında Şâbâniye Dergâhı olarak anılması ise Hacı Mehmed Şevki Efendi'nin Halvetiyye tarikatının Şâbâniye koluna bağlı bulunmasındandır. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmed Safiyüddin Erhan, *Bir Zamanlar Bursa'yı Bir Pâyitahtın Pâyimâli*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 237-243.

¹⁵ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 340-341.

halife olma durumu ortadan kalkmıştır. Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin sırlanmasından sonra hanımı Rukiyye Hanım'ın (binti Sadullah) muvafakatiyle damatları Hacı İbrâhim Efendi, 21 Ağustos 1858 (H. 11 Muharrem 1275) tarihinde dergâhın şeyhliğine tayin olunmuştur. Ayrıca, İbrâhim Efendi'nin kayınpederi gibi Yeşil Cami'nde imamlık ifa ettiği Yeşil Cami'deki ketebesinden anlaşılmaktadır.

M. Şemseddin (Ulusoy) Efendi, İbrâhim Efendi'nin şahsiyetinden ve semâilinden de bahseder ve İbrâhim Efendi'nin kayınpederleri Hacı Mehmed Şevkî Efendi gibi kibar ve nazik bir kişiliğe sahip, hatırnaz ve latifeci olduğunu yazar. Şemâil itibariyle ise uzunca boylu, sakallı, gunneli konuşan ve mütebessim bir çehreye sahiptir. Yine M. Şemseddin (Ulusoy) Efendi'nin anlattığına göre kayınpederi Hacı Mehmed Şevkî Efendi, İbrâhim Efendi'nin şiirle meşgul olmasını ister zira şiirin zihnini açılmasına sebep olduğuna inanır. Ancak, İbrâhim Efendi'nin şairlik hususunda bir istidatları bulunmamakla beraber çalışır, çabalar. Yine de muvaffak olamaz.¹⁶

İbrâhim Efendi, 18 Temmuz 1889 (H. 20 Zilkade 1306) günü ahirete irtihal eylemiş ve bacanağı İsmâil Gâlib Efendi gibi kayınpederleri Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin yanına yani Emir Sultan'daki Sancaktar Baba olarak bilinen Nimetullah Efendi Türbesi karşına defnolunmuştur¹⁷. Fakat mezar taşı günümüzde mevcut değildir.

II. Hattat İbrâhim Efendi'nin Ailesi

İbrâhim Efendi ve ailesinin Kütahyalı olduğu malumdur. Yukarıda bahsedilen bilgi notundan öğrendiğimize göre,¹⁸ İbrâhim Efendi'nin sülalesinin Cemâlizâde olarak anılması, Kütahya'nın meşhur meşâyihından en büyük dedeleri Şeyh Cemaleddin oğullarına, Kütahyalılarca bu lakabın verilmiş olması sebebiyledir. Yapılan araştırma neticesinde, Şeyh Cemaleddin'in kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ama Kütahya'nın en eski mahallelerinden biri olan Cemaleddin Mahallesi'nin¹⁹ Şeyh Cemaleddin'in ismiyle bir bağlantısı olabilir mi sorusu akla gelir.

İbrâhim Efendi, Kütahya'dan Bursa'ya gelerek Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin kızı Saide Rukiyye Hanım'la evlenmiş ve bu evliliğinden Mehmed

¹⁶ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, 341-342.

¹⁷ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, 341.

¹⁸ Bkz. dipnot 6 ve Fotoğraf 1.

¹⁹ Bilgi için bkz. Mehmet Bayartan, "Osmanlı'dan Günümüze Kütahya Şehrinin Yapı Taşları: Mahalleler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Dergisi*, 18 (2009): 57-70.

Şevkî Efendi ile Hâfız Osman Efendi dünyaya gelmiştir. Büyük oğlu Mehmed Şevkî Efendi'nin doğumuna Baba Efendi Dergâhı²⁰ şeyhi Baha Efendi²¹ tarafından tarih düşürülmüş ve bu tarih 1858 (H. 1275)'dir.²² Mehmed Şevkî Efendi, teyze oğlu Ali Sırrî Efendi²³ ile birlikte İstanbul'da meskûn Kâdiriyye meşâyihundan Üsküdarlı Osman Şems Efendi'ye²⁴ intisab etmiştir. Osman Şems Efendi'nin vefâtı sonrasında da halifesi İstanbul Aydınolu Dergâhı²⁵ şeyhi İzzî Bedreddin Efendi'den²⁶ tasavvufî terbiyesini tamamlamakta olduğu zamanlarda, 13 Aralık 1908 (H. 19 Zilkade 1326) günü henüz 50 yaşında iken vefât etmiştir. Dedesi ve babasının yanına sırlanmıştır. Günümüzde mezar taşı mevcut değildir. M. Şemseddin Efendi, Mehmed Şevkî Efendi'yi halim-selim, mütevazı ve sessiz bir kişiliğe sahip bir zat olarak anlatır.²⁷

Mehmed Şevkî Efendi'nin babası İbrâhim Efendi gibi hattat olduğu bilinir ve bazı okullarda öğretmenlik de yapmıştır. Hat konusunda hocasının kim olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte babası olabileceği ihtimali akla gelir. Ancak buna dair bir bilgi ya da belgeye ulaşılamamıştır. Mehmed Şevkî Efendi'nin Bursa Yeşil Cami harim kısmının doğu duvarında bir yazısı mevcuttur. Kırmızı bir çerçeve içinde sülüs harflerle, "*el-Cema'atü rahmetün ve'l-furkatü 'azabün*"²⁸ hadis-i şerifi²⁹ yazılıdır. Yazının tarihi 1875 (H. 1292)'dir. Mehmed Şevkî Efendi, yazıya imzasını "*ketebehü Şevkî*" olarak atmıştır (Fotoğraf 3). M. Safiyyüddin Erhan'ın özel

²⁰ Bursa'da bugünkü postane binasının karşısına Ahmed Baba tarafından inşa edilmiş Nakşibendî tekkesidir. Tekke günümüzde mevcut değildir. Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kültüğü*, trc. Osman Çetin- Mustafa Kara- Mefail Hızlı- Hüseyin Algül- M. Asım Yediylidiz, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), I, 165.

²¹ Baba Efendi tekkesinin banisi ve şeyhi Ahmed Efendi'nin 1903'te vefat eden küçük oğludur. Kepecioğlu, *Bursa Kültüğü*, I, 166.

²² "*Bezm-i ehli'l-laha Şevkî şevk ile basdı kadem*" Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 343.

²³ Ali Sırrî Efendi, yukarıda bahsi geçen Hacı Mehmed Şevkî Efendi'nin diğer damadı İsmâil Gâlib Efendi'nin oğludur. Bursa'nın tanınmış önemli hattatlarından. Ta'lik yazıyı Mevlevî Zeki Dede'den meşk etmiştir. İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'nda, şeyhi Osman Şems Efendi'nin yanında medfundur. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 618-620.

²⁴ Osman Şems Efendi, Kâdiriyye tarikatının Enveriyye (Şemsiyye) kolunun kurucusu ve Osmanlı Devleti'nin son dönem önemli şairlerindedir. Nihat Azamat, "*Osman Şems Efendi*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), XXIII, 473-475.

²⁵ 15. yüzyıl sonu veya 16. yüzyıl başında inşa edildiği tahmin edilen İstanbul Eminönü'ndeki tekke. Tekkeden günümüze Ünsî Hasan Efendi'nin türbesi, hazîre, şadırvan ve yıktırıldıktan sonra geriye çekilerek yeniden yaptırılan ihata duvarı kalmıştır. M. Baha Tanman, "*Aydınolu Tekkesi*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), IV, 238-239.

²⁶ Şeyhi Osman Şems Efendi'den Kâdiriyye Tarikati Enveriyye kolundan hilâfet almış, şeyhin vefâtı üzerine İstanbul Aydınolu Dergâhı'nda irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmed Akkuş - Ali Yılmaz, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), I, 170-173.

²⁷ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 343.

²⁸ "*Cemaatte rahmet, ayrılıkta azap vardır.*"

²⁹ Hadis-i şerifin sahihliği ile alakalı olarak bkz. Salih Karacabey, "*Mesajları ve Muhtevası Açısından Bursa Yeşil Cami ve Türbe İç Yazıları*", *Bursa'nın Tarihi Mahalleleri II (Hocataşkın, Kurtoğlu, Meydancık, Namazgah, Yeşil)*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 138.

arşivinde Mehmed Şevkî Efendi'ye ait bir yazının kalıbı bulunmaktadır. Kareleme yöntemiyle bölünmüş kâğıda, sülüs harflerle Esmâü'l-Hüsnâ'dan "yâ Mu'în"³⁰ yazılıdır (Fotoğraf 4). Yazının sadece harf konturları bulunur yani mürekkeple yazılmamıştır. Mu'în'deki ع harfinin içine "Allah" lafzı, ü harfinin içine de "celle celâluh" yazılmıştır. Ayrıca hattat, tarihi ya'nın altındaki iki noktanın içine bölerek (bir noktanın içine 13, diğerine 03 şeklinde) yazmış, imzasını da Mu'în'in altındaki iki noktanın içine yine bölerek (bir noktanın içine ketebehû, diğerine Şevkî şeklinde) atmıştır. Belirtildiği üzere yazının tarihi 1885 (H. 1303)'dir.

İbrâhim Efendi'nin küçük oğlu Osman Efendi ise ilk tahsilini ve hâfızlığını tamamladıktan sonra şeyhi İzzî Bedreddin Efendi'ye intisab etmiştir. Bursa'daki Hamam Tekke'nin³¹ meşihatının boş kalması sebebiyle, tekkenin şeyhliği Osman Efendi'nin uhdesine tevcih edilmiştir. Hâfız Osman Efendi, tekkenin tevhidhânesi harap olduğundan selamlık dairesindeki odalardan birinde pazar geceleri Kâdiriyye ve Şabaniyye usûlünü icrâ etmiştir. Kendisinden sonra oğulları Cemal Efendi ile Hakkı Efendi aynı usûlde tekkedeki ayinleri devam ettirmişlerdir. Hâfız Osman Efendi, 8 Mayıs 1908 (H. 6 Rabûlâhir 1326) günü irtihâl eyleyince, dedesi, babası ve ağabeyinin medfun bulunduğu mahale defnedilmiştir.³² Bugün için mezar taşı bulunmamaktadır.³³

III. Hattat İbrâhim Efendi'nin Eserleri

İbrâhim Efendi'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz bütün hat eserleri Bursa'dadır. Bunlar arasında, tarihi kesin olarak bilinen tek eseri Bursa Ulu Cami'ndeki yazısıdır. Yeşil Cami'deki yazılarının Ahmed Vefik Paşa'nın müfettişliği zamanında yani 1863-64 yılları arasında yazıldığını tahmin ediyoruz. Yıldırım Cami ile Hacı Mehmed Şevkî Efendi Dergâhı'nda bulunan yazıların tarihleri ise bilinmemektedir. İbrâhim Efendi'nin yazılarını tarih sırasına koyarsak, şöyle sıralamak mümkündür:

1-) Bursa Yeşil Cami harim kısmının doğu ve batı duvarlarındaki İbrâhim Efendi'ye ait yazılarda aynı istifle, aynı ayetler yazılıdır. Yuvarlak

³⁰ "Yardıma muhtaçlara yardım eden" demektir.

³¹ Yıldırım Bâyezid'in vezirlerinden Çandarlı Ali Paşa (ö. 809/1406) tarafından Ali Paşa Mahallesi'nde inşa edilmiştir. Tekke adını, Ali Paşa tarafından yaptırılan ve tekkenin yerine daha önceden yapılmış olan hamamdan alır. Hasan Basri Öcalan, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, (Bursa: Gaye Kitapevi, 2000), 128.

³² Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 336.

³³ Mermutlu - Öcalan, *Tarihi Bursa Mezar Taşları II Emir Sultan*, 477.

kırmızı bir çerçeve içine alınmış istifte, *Amme Sûresi*'nin ilk 15 âyet-i kerimesi müdevverdir. Ayetlerde ح ve غ harflerinin geçtiği ifadeler, istifin alt kısmına çanaklı olarak yazılmış ve bu harflere keşide verilmiştir. Keşideler yazının ortasında yıldıza benzer bir geometrik şekil oluşturacak biçimde uzatılmıştır. Ayetlerdeki diğer ifadeler, keşidelerin arasına yerleştirilmiştir. Doğu ve batı duvarındaki istifler aynı olmalarına rağmen, aralarında bazı farklılıklar bulunur. Bu farklılıklar; doğu duvarında keşideler arasındaki yazıların yeşil renkle (Fotoğraf 5), batı duvarında ise kırmızı renkle yazılmış olması (Fotoğraf 6) ile doğu duvarındaki yazının geometrik şeklinin içinde hattatın ketebesini yer alırken, batı duvarında Ahmet Vefik Paşa'nın isminin geçmiş olmasıdır. İbrâhim Efendi ketebesini şöyle atmıştır: *"imâm-ı evvel hâla, meşekkahû İbrâhim"*. (Fotoğraf 7) Bu ifadeden anlıyoruz ki İbrâhim Efendi yazıyı yazdığı esnada Yeşil Camii imamlığı yapmaktadır. Batı duvarındaki ifade ise şöyledir: *"rattebehû Ahmed Vefik Paşa"*.³⁴ (Fotoğraf 8) Her ne kadar hattat, yazıya tarih koymamış olsa da Ahmet Vefik Paşa'nın isminin burada geçmesi, bize yazının tarihleri hakkında fikir verir. Zaten M. Şemseddin (Ulusoy) Efendi, İbrâhim Efendi ile Ahmed Vefik Paşa³⁵ arasındaki irtibattan da bahseder.³⁶ Bu yazıların da 1855 Bursa depremi sonrasında Ahmed Vefik Paşa tarafından gerçekleştirilen Bursa'daki imar faaliyetleri³⁷ esnasında yazıldığı anlaşılmaktadır. Yeşil Camii ve türbe için keşif yapan Mühendis Leon Parville, Ahmed Vefik Paşa tarafından davet edilmiş ve kendisine bu iş için 3000 kuruş maaş ödenmiştir. Bununla alakalı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bir belge mevcuttur ve belgenin tarihi, 1863 (H. 1280)'dir.³⁸

2-) İbrâhim Efendi'nin, Bursa Ulu Camii'nin doğu duvarında ve kible yönüne göre kapının sol üst tarafın yer alan 1880 (H. 1298) tarihli yazısı, 100 x 310 cm. ölçüsünde ve 85 cm yüksekliğindedir.³⁹ Duvar zemini üzerine siyah renkle ve sülüs hattıyla *"ekmelü'l-mü'minîne imânen ahsenühüm hulükan"*⁴⁰

³⁴ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'marisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri* isimli eserinde, Yeşil Camii'ni anlattığı kısımda bu yazılarla alakalı sadece bu ifadelerden bahseder ve başka bir bilgi aktarmaz. Diğer akademik çalışmalarda da aynı durum söz konusudur. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'marisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451) II*, (İstanbul : İstanbul Fetih Cemiyeti, 1989), 61.

³⁵ Ahmed Vefik Paşa, Osmanlı Devleti'nin önemli devlet adamlarındandır. 1863-1864 yılında Bursa'da müfettişlik, 1879-1882 yılları arasında da Bursa valiliği yapmıştır. Şehirde yapmış olduğu imar faaliyetleriyle bilinir. Ahmed Vefik Paşa ve bu faaliyetleri hakkında bilgi için bkz. Kübra Uslu, "Ahmed Vefik Paşa ve Bursa'nın Modernleşmesi Üzerine Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019).

³⁶ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 341.

³⁷ Konuyla alakalı bilgi için bkz. Beatrice Saint Laurent, "Bir Tiyatro Amatörü Ahmet Vefik Paşa ve 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Bursa'nın Yeniden Biçimlenmesi", *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, ed. Paul Dumont - François Georgeon, (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 78-98.

³⁸ Doğan Yavaş, "Bursa Yeşil Camii'nde Yapılan Onarımlar", *Türk Dünyası Araştırmaları* 183 (Aralık 2009): 593.

³⁹ Kâzım Baykal, *Bursa'da Ulu Camii*, (İstanbul: İbrâhim Horoz Basımevi, 1950), 114.

⁴⁰ "Müminlerin iman yönünden en kâmil, ahlaki en güzel olanıdır."

hadis-i şerîfi yazılmıştır.⁴¹ Hattat ketebesini, yazının sol tarafında yer alan ü harfinin keşidesinin içine yerleştirmiştir. (Fotoğraf 9)

3-) Bursa Yıldırım Cami içindeki hiçbir yazıda İbrâhim Efendî'nin imzası ve yazılara dair herhangi bir tarih bulunmasa da, hem M. Şemseddin Efendî'nin verdiği bilgilerden hem de mükerrer yazılardan dolayı yazıların İbrâhim Efendî'ye ait olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. İbrâhim Efendî'nin bu cami için yeni bir yazı yazmak yerine, elinde var olan yazı kalıplarını burada tekrar kullandığı görülmektedir. Caminin mihrab duvarının sol tarafında Bursa Ulu Cami'deki hadis-i şerîf yazılı istifin aynısı siyah bir çerçeve içine alınarak yazılmıştır. (Fotoğraf 10) Hadis-i şerîfin üstünde yuvarlak istif halinde *İhlâs Sûresi* yer alır. (Fotoğraf 11) Yeşil Cami'deki *Amme Sûresi* ise yine aynı istifle caminin doğu ve batı duvarına nakşedilmiştir. (Fotoğraf 12) Buradaki yazıların Yeşil Cami'dekilerden farkları, yazıda bütünüyle siyah renk tercih edilmesi, ortadaki geometrik şeklin Yeşil Cami'dekine nispeten daha muntazam ve sekiz kollu bir yıldız şeklinde olması ile yıldızın ortasındaki ketebe yerine "*sadakallahu'l-'azîm*" yazılmasıdır. Ayrıca bu camide yazının çerçevesi Barok tarzdadır.⁴² Yıldırım Cami'nde İbrâhim Efendî'ye ait olduğunu düşündüğümüz bir yazı daha vardır ki o da müsenna olarak sülüs hattıyla yazılmış "*Besmele-i şerîf*"dir. Doğru ve batı duvarında, *Amme Sûresi*'nin yanında yer alan bu besmele, müsenna yazılarak bir vazo şekline getirilmiştir. (Fotoğraf 13) Bu istifin Hacı Mehmed Şevkî Efendi Dergâhı'nın cümle kapısından içeri girince, kapının sağ ve sol tarafındaki mevcut çeşmelerin üstünde (Fotoğraf 14) de var olduğunun bilinmesi, bizi bu düşünceye sevk etmiştir. Yıldırım Cami'nde bu yazılardan başka yine sülüs hattıyla yazılmış *çihâr yâr-i güzîn* ve *Hasaneyn* takımı (Fotoğraf 15,16) mihrabın sağ duvarında üstte "*Rabbi onu güzel bir kabulle karşıladı, güzel bir bitki gibi yetiştirdi*" mealindeki âyet-i kerîme⁴³, altta ise "*nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*" mealindeki âyet-i kerîme bulunur.⁴⁴ (Fotoğraf 16)⁴⁵ Anlaşılan odur ki Yıldırım Cami'nin mihrabı üzerine yazılmış

⁴¹ Yazının bilgileri ve görseli için ayrıca bkz. Bilal Kemikli (ed.), *Bursa Ulu Cami*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2012), 252-253.

⁴² Yıldırım Cami'ndeki ve Bursa'daki diğer camilerde bulunan Barok tarzı süslemelerle ilgili olarak bkz. Eser Çalkuşu, *Bursa Dini Mimarisinde Türk Barok Bezemeleri*, (Ankara: Bursa İl Özel İdaresi Yayınları, 2010).

⁴³ Âl-i İmrân, 3/ 37.

⁴⁴ El-Bakara, 2/115.

⁴⁵ Bursa Yıldırım Cami'nin bugünlerde hâlâ devam eden restorasyonu çalışmaları esnasında minberde kurulan iskele sebebiyle bu yazılar tam olarak görülememektedir, bu nedenle fotoğrafları çekilememiştir. Ancak, Fotoğraf 16'da yazılar kısmen görülür. Yazıların fotoğrafları için bkz. Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi'nin İlk Devri*, 435.

yazılar ve *ism-i Celal* ile *ism-i Nebî* dışındaki bütün hüsn-i hat yazıları İbrâhim Efendi'nin elinden çıkmıştır.

IV. Hattat İbrâhim Efendi'ye Ait Yazı Kalıpları

M. Safiyyüddin Erhan'ın özel koleksiyonunda bulunan İbrâhim Efendi'ye ait yazı kalıpları, İbrâhim Efendi'nin Bursa Ulu Cami, Yeşil Cami, Yıldırım Cami'nde yer alan yazılarının kalıplarıdır. Bunlardan başka bir de "*ya hazret-i İsa sallallâhü aleyhi ve's-sellem*" yazılı bir kalıp daha mevcuttur. Kalıplarının hepsi murabbaât (satranç/kareleme) yöntemiyle⁴⁶ bölümlere ayrılmıştır. Sayfanın üst kısmındaki sütunlara numara verilmiştir. Kurşun kalemle harfler yazıldıktan sonra, harflerin etrafı iğneyle delinmiştir.⁴⁷ Sadece "*ya hazret-i İsa*" kalıbı karelere ayrılmamış, siyah mürekkeple yazılmış ve hattatın ketebesine vardır. İmzasını "*İbrâhim*" olarak atmıştır. (Fotoğraf 17) Diğer kalıplarda imza bulunmaz. Koleksiyonda bulunan diğer yazı kalıpları ise şöyledir;

1-) *Amme Sûresi* yazı kalıpları, İbrâhim Efendi'nin hem Bursa Yeşil Cami'de hem de Bursa Yıldırım Cami'ndeki yazılarına aittir. Kalıp, kurşun kalemle karelere ayrılmış kâğıt üzerine harf konturları mürekkeple belirlenerek hazırlanmıştır. Keşidelere mürekkeple başlanmış, devamı kurşun kalemle tamamlanmıştır. Orta kısmı boş bırakılmış, yani yazıların orijinalinde gördüğümüz geometrik şekil oluşturulmamış, ketebe veya diğer ifadeler eklenmemiştir. (Fotoğraf 18) Keşideler arasında kalan kısımlar, mürekkeple yazılmıştır. Yazı kalıbı 52 x 52 cm ölçülerindedir. Yazının bütün halindeki kalıbından başka, keşideler arasında kalan kısımların ayrı ayrı yazıldığı kalıplar da bulunur ki bunların sayısı 16'dır. Zaten 16 kalıba ayrı ayrı numara verilmiştir. Numaralandırma "*Besmele-i şerîf*" ile başlar. (Fotoğraf 19) Bu kalıplar da ortalama 30 x 40 cm. ebatlarındaki kâğıtlara, kareleme yöntemiyle ve kurşun kalemle harf konturları belirlenerek hazırlanmıştır. (Fotoğraf 20, 21)

2-) Bursa Ulu Cami ve Bursa Yıldırım Cami duvarındaki "*ekmelü'l-mü'minîne imânen ahsenühüm hulûkan*" hadis-i şerîf yazısının kalıbı da

⁴⁶ Celi yazıların hazırlanmasında kullanılan bir yöntemdir. Murabbaât usûlüyle ilgili geniş bilgi ve örnek için bkz. Mahmud Bedreddin Yazır, *Kalem Güzeli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972), III, 312-315.

⁴⁷ Yazı iğneleme usûlü için bkz. Yazır, *Kalem Güzeli*, 315-317. Konu hakkında ayrıca bkz. Uğur Derman, "Türk Hat Sanatında "Celi" Kavramı", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), XII, 407-419.

kareleme yöntemiyle hazırlanmış ve harf konturları kurşun kalemle belirlenmiştir. Kalıp yaklaşık olarak 60 x 20 cm. ebatlarındadır. (Fotoğraf 22)

3-) Bursa Yıldırım Cami ve Hacı Mehmed Şevkî Efendi Dergâhı'ndaki çeşme üzerinde yer alan *Besmele-i şerîf*'in kalıbı yine aynı tarzda karelenerek hazırlanmış kâğıda kurşun kalemle yazılmıştır. Yazının aslı müsenna olsa da kalıpta tek bir yazı halindedir. (Fotoğraf 23)

Sonuç

Bursa Yeşil Cami İmamı ve Hacı Şevkî Efendi Dergâhı şeyhi olan İbrâhim Efendi'nin Bursa'nın en önemli ibadet mekânları olan Ulu Cami, Yeşil Cami ve Yıldırım Camileri'nde yazıları bulunur. Bu durum onun Bursa'ya hizmet etmiş önemli bir değer olduğunu ispat eder.

İbrâhim Efendi'nin büyük oğlu Mehmed Şevkî Efendi'nin de hattat olduğu bilinir. Yeşil Cami'de baba-oğulun yazıları yan yana yer almaktadır. Baba-oğulun tespit edilebilen bütün yazılarının sülüs hattıyla yazılmış olması, onların daha çok bu yazı türüyle meşgul olduğunu düşündürür. Ayrıca İbrâhim Efendi, Bursa'nın yetiştirdiği en önemli ta'lik hattatlarından ve İncirli (Eşrefzâde) ile Ahmed Gazzî Dergâhları meşihatını üstlenen Ali Sırrî Efendi'nin de eniştesidir. Buradan anlıyoruz ki hüsn-i hat sanatı bu sülale için oldukça önemli bir yere sahipti ve Bursa'da pek çok eser bırakmış hattatlar yetiştirmişti. Zaten İslam medeniyetinde hüsn-i hat ile tasavvufun içe içe olduğu, tekke-sanat birlikteliğinin birçok hattat, mûsikişinas ve şair yetiştirdiği aşikârdır. İbrâhim Efendi de şeyh ve hattatlığı yönüyle bu duruma örnek şahsiyetlerden biridir. İbrâhim Efendi'nin hüsn-i hat sanatında hocası ve silsile itibarıyla nereye bağlı bulunduğu bilinmez. Fakat M. Safiyyüddin Erhan'ın özel koleksiyonundaki kalıplardan, kendisinin geleneksel usûllere uygun çalıştığı anlaşılmaktadır.

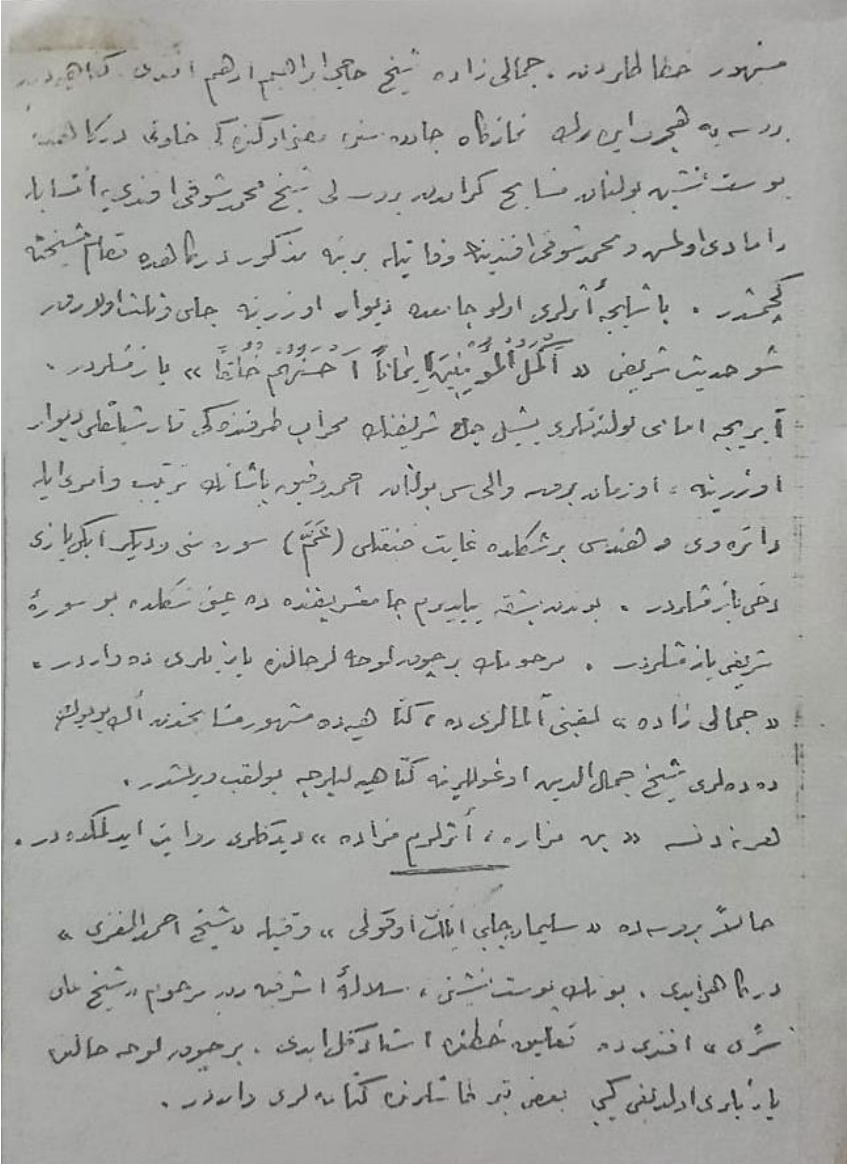
Bursa Yeşil Cami imamı hattat İbrâhim Efendi'nin Bursa için en büyük hizmeti, kuşkusuz Yeşil Cami ile Yıldırım Cami içindeki yazılarıdır. Bu yazıların, 1855 Bursa depremi sonrasındaki onarımlardan sonra cami duvarlarına yazıldığı bilinmektedir. Yeşil Cami'nin ilk yapıldığı zamanlardan beri var olan çini tezyinatına ilaveten bu yazılar eklenmiştir. Fakat Yıldırım Camisi'ndeki İbrâhim Efendi'nin celi sülüs yazılarından başka çok az yazının var olması, caminin ilk yapıldığı zamanlarda yazı hususunda duvarların boş kaldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ayverdi, Ekrem Hakkı. Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Bâyezid 630-805 (1230-1402) I, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1989.
- _____. Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451) II, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1989.
- Azamat, Nihat. "Kuşadalı İbrâhim Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, XXVI, 468 - 470.
- _____. "Osman Şems Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, XXXIII, 473 -475.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı'dan Günümüze Kütahya Şehrinin Yapı Taşları: Mahalleler". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Dergisi, 18 (2009): 57-70.
- Baykal, Kâzım. Bursa'da Ulu Cami. İstanbul: İbrâhim Horoz Basımevi, 1950.
- Çalığışu, Eser. Bursa Dinî Mimarisinde Türk Barok Bezemeleri. Ankara: Bursa İl Özel İdaresi Yayınları, 2010.
- Derman, Uğur. "Türk Hat Sanatında "Celi" Kavramı", Türkler Ansiklopedisi, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, XII, 407-419.
- Erhan, Mehmed Safiyüddin. Bir Zamanlar Bursa'yı Bir Pâyitahtın Pâyimâli. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Gabriel, Albert. Bir Türk Başkenti Bursa, haz. Neslihan Er, Hamit Er, Aykut Kazancıgil, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2008.
- Gülgen, Hicabi. "Ulu Cami Hatları Bursa Ulucamii Yazıları". Bursa'nın Kalbi Ulu Cami, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli, 113 - 121. Bursa: Bursa İl Özel İdaresi Yayınları, 2009.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. Son Hattatlar. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- "İstanbul/Ahmet İzzet Efendi Külliyesi". Erişim Tarihi: 04.03.2020. <http://fetihlervakfi.org.tr/faaliyet.php?id=3>.
- Kara, Mustafa. Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.
- Karacabey, Salih. "Mesajları ve Muhtevası Açısından Bursa Yeşil Cami ve Türbe İç Yazıları". Bursa'nın Tarihi Mahalleleri II (Hocataşkın, Kurtoğlu, Meydancık, Namazgah, Yeşil), 130-143. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Kemikli, Bilal (ed.). Bursa Ulu Cami. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2012.
- Kepecioğlu, Kamil. Bursa Kütüğü. Trc. Osman Çetin, Mustafa Kara, Mefail Hızlı, Hüseyin Algül, M. Asım Yediyıldız. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Laurent Saint, Beatrice. "Bir Tiyatro Amatörü Ahmet Vefik Paşa ve 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Bursa'nın Yeniden Biçimlenmesi". Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri. Ed. Paul Dumont - François Georgeon, 79-98. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Mermutlu, Bedri - Öcalan, Hasan Basri. Tarihi Bursa Mezar Taşları II Emir Sultan Mezarlığı. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2012.
- Öcalan, Hasan Basri. Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl). Bursa: Gaye Kitapevi, 2000.

- Öztürk, Yaşar Nuri. Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları). İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982.
- Şemseddin, Mehmed. Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II, haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Tanman, M. Baha. "Aydınöğlü Tekkesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, VI, 238-239.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit. Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Uslu, Kübra. "Ahmed Vefik Paşa ve Bursa'nın Modernleşmesi Üzerine Bir İnceleme". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. Sefîne-i Evliyâ I. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- _____. Sefîne-i Evliyâ IV. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yavaş, Doğan. "Bursa Yeşil Cami' de Yapılan Onarımlar". Türk Dünyası Araştırmaları 183 (Aralık 2009): 589-598.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. Kalem Güzeli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.

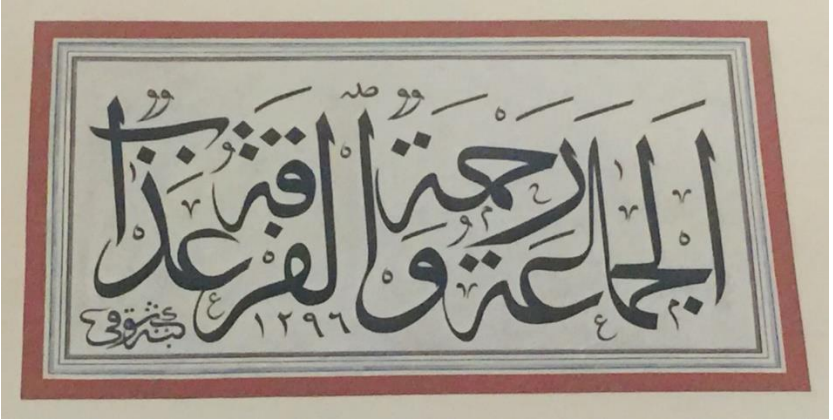
Fotoğraflar



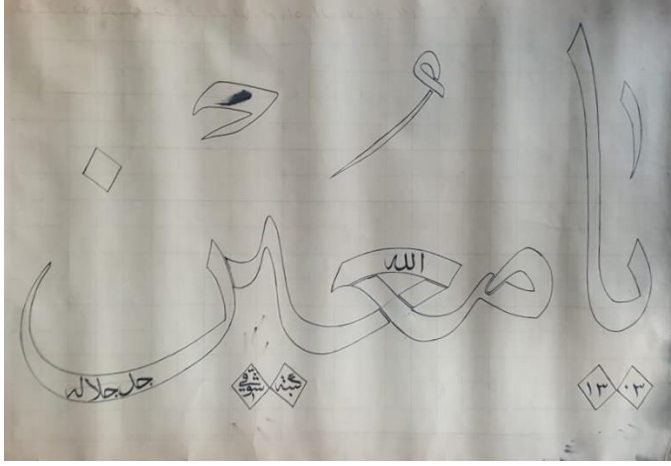
Fotoğraf 1. İbrâhîm Efendi'yle alakalı bilgi notu
(M. Safiyüddin Erhan Arşivi)



Fotoğraf 2. Bursa Hacı Mehmed Şevki Efendi Dergâhı'nın Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen rekonstrüksiyon sonrası hali



Fotoğraf 3. Mehmed Şevki Efendi'nin Bursa Yeşil Cami harim kısmı Doğu duvarındaki yazısı



Fotoğraf 4. Mehmed Şevki Efendi'nin
"Ya Mu'in" yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



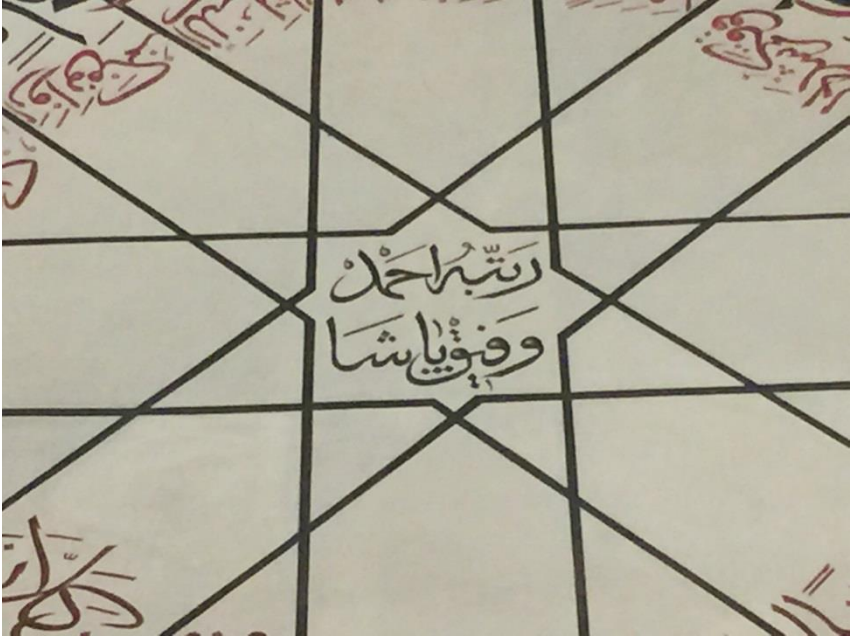
Fotoğraf 5. İbrâhim Efendi'nin Bursa Yeşil Cami harim kısmı doğu duvarındaki Yazısı



Fotoğraf 6. İbrâhim Efendi'nin Bursa Yeşil Cami harim kısmı batı duvarındaki yazısı



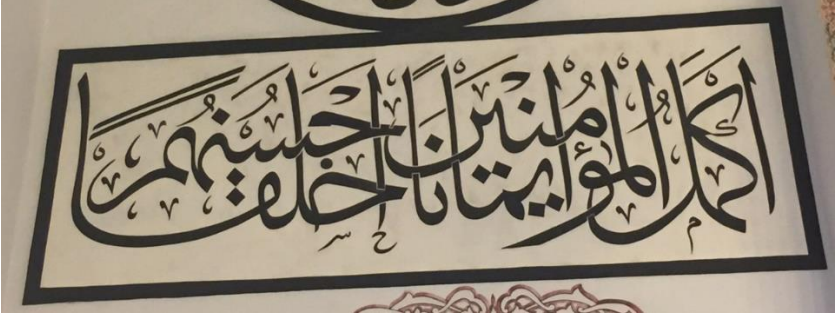
Fotoğraf 7. İbrâhim Efendi'nin Amme Sûresi istifi ortasındaki ketebesi (doğu duvarı)



Fotoğraf 8. Amme Sûresi istifi ortasındaki Ahmed Vefik Paşa ibaresi (batı duvarı)



Fotoğraf 9. İbrâhim Efendî'nin Bursa Ulu Cami doğu duvarındaki 1880 (H. 1298) yazısı



Fotoğraf 10. Bursa Yıldırım Cami harim kısmı mihrap duvarındaki Hadis-i şerif



Fotoğraf 11. Bursa Yıldırım Cami harim kısmı mihrap duvarındaki İhlâs Sûresi



Fotoğraf 12. Bursa Yıldırım Cami harim kısmı doğu ve batı duvarındaki *Amme Sûresi*



Fotoğraf 13. Bursa Yıldırım Cami harim kısmı doğu ve batı duvarındaki müsenna *Besmele-i şerîf*



Fotoğraf 14. Bursa Hacı Mehmed Şevkî Efendi Dergâhı'ndaki müsenna *Besmele-i Şerîf* (M. Safiyyüddin Erhan Arşivi)



Fotoğraf 15. Bursa Yıldırım Cami doğu duvarındaki Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin (ra) isimleri



Fotoğraf 16. Bursa Yıldırım Camii batı duvarındaki Hz. Ebubekir, Hz. Osman ve Hz. Hasan (ra)'ın isimleri



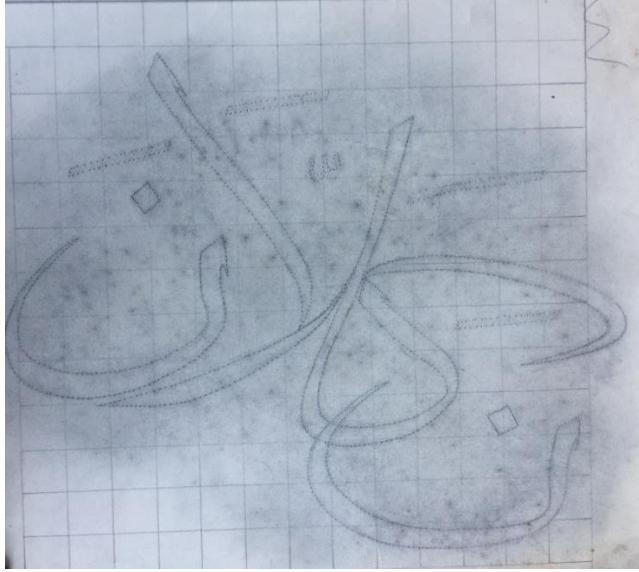
Fotoğraf 17. "Ya Hazret-i İsa sallallâhü aleyhi ve's-sellem" iğneli yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



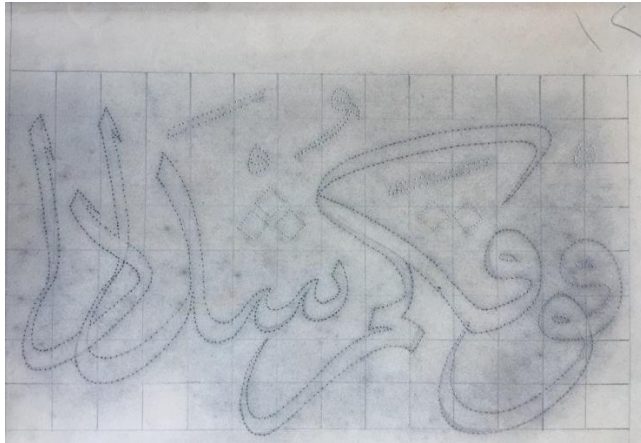
Fotoğraf 18. Amme Sûresi yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



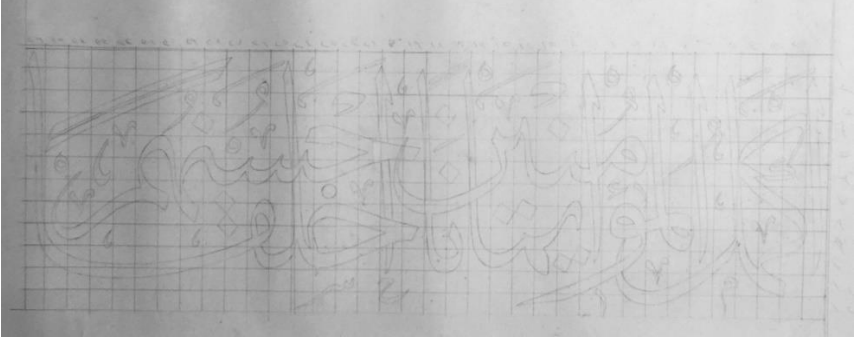
Fotoğraf 19. Amme Sûresi'nin Besmele-i şerîf (1 nolu) yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



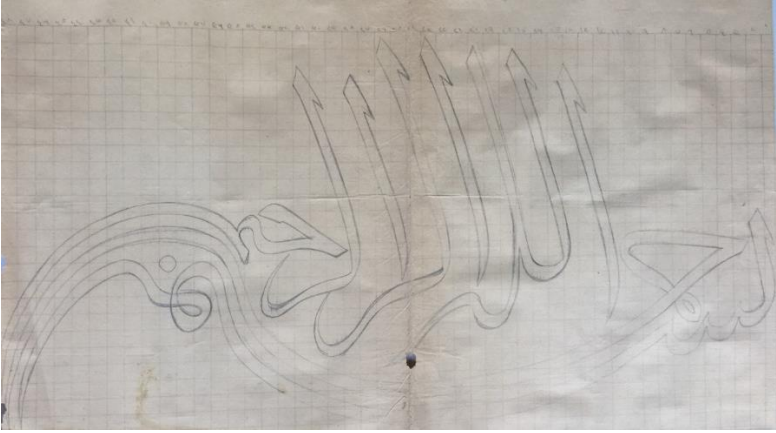
Fotoğraf 20. *Amme Sûresi'* nin 4 numaralı yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



Fotoğraf 21. *Amme Sûresi'* nin 12 numaralı yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



Fotoğraf 22. Bursa Ulu Cami ve Yıldırım Cami'ndeki Hadis-i şerifin yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)



Fotoğraf 23. Bursa Yıldırım Cami ve Hacı Mehmed Şevkî Efendi Dergâhı'nda bulunan müsenna *Besmele-i şerif* yazısının yazı kalıbı (M. Safiyyüddin Erhan Özel Koleksiyonu)

Calligrapher Ibrahim Efendi The Imam of Bursa Green Mosque

Citation/©: Güler, Semra Calligrapher Ibrahim Efendi The Imam of Bursa Green Mosque, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 1-28.

Extended Abstract

It is not a coincidence that most of the famous Ottoman calligraphers were sufis. In the setting where mysticism and art interact, not only calligraphers but also great poets and musicians have grown up. The subject of this article, Ibrahim Efendi was both a calligrapher and a sheikh. He also served as imam at the Bursa Green Mosque.

The existing data related to Ibrahim Efendi is fairly limited. We collect the information about his life and works from Mehmed Şemseddin Efendi's *Yadigar-ı Şamsi*; and another information is found in the archive of Mehmed Safiyyuddin Erhan in an anonymous one-page information note written in *riq'ah* style. It is understood from this information that Ibrahim Efendi's father and grandparents were from Kütahya. It was due to his grandfather Sheikh Cemaleddin Efendi that Ibrahim Efendi's family was called as "Cemalıza-de" in Kütahya. No information has been reached about who Sheikh Cemaleddin Efendi was. However, the fact that Cemaleddin Neighborhood in Kütahya is one of the oldest neighborhoods in Kütahya brings to mind the question whether there might be a connection between him and the setting. The same scholar made Ibrahim Efendi's father Cemalizade Seyyid Mehmed Efendi and Bursalı Hacı Mehmed Şevki Efendi meet on common ground due to the fact that both were the followers of Kuşadalı Ibrahim Halveti. Ibrahim Efendi married Saide Rukiyye Hanım, the daughter of Hacı Mehmed Şevki Efendi, and moved to Bursa. Ibrahim Efendi had two sons from this marriage; Mehmed Şevki Efendi and Hafız Osman Efendi. It is known that Mehmed Şevki Efendi performed calligraphy like his father and was teacher at school and that a hadith written by him hung on the east wall of Bursa Green Mosque sanctuary. Hafız Osman Efendi, on the other hand, accepted as the sheikhdom of Hamam Tekke (Dervish Lodge) and conducted religious rites in accord with the *Qadiriyya* and *Shabaniyya* order's forms.

After the death of Ibrahim Efendi's father-in-law, in 1858, Sheikh Hacı Mehmed Şevki Efendi Tekkesi, located on the left side of the *Namazgah* hill in Bursa Setbaşı District and opposite the Müftüünü Mosque, was appointed to Ibrahim Efendi. It is known that Ismail Galib Efendi, who married the other daughter of Hacı Mehmed Şevki Efendi, Tevhide Hanım, lived in this tekke together with Ibrahim Efendi. Ismail Galib Efendi is also the father of Ali Sırrı Efendi, one of the most important *ta'liq* style calligraphers who lived in Bursa Incirli Tekkesi in the late Ottoman Empire. In other words, Ibrahim Efendi was the brother-in-law of Ali Sırrı Efendi.

It is understood from the signature of İbrahim Efendi that he worked as an imam in Bursa Green Mosque besides being the sheikh of Hacı Mehmed Şevki Efendi Tekkesi. İbrahim Efendi passed away on July 18, 1889 and was buried in front of the Nimetullah Efendi Tomb known as Sancaktar Baba in Emir Sultan. Mehmed Şevki Efendi's tombstone still exists today and is a unique example of *Halwati-Sha ba ni* tombstone in Bursa. On the other hand, tombstones of İbrahim Efendi and his sons could not be found in Bursa.


As for the the calligraphy of İbrahim Efendi, the primary point to be mentioned is that there is hardly no information available regarding by whom he was trained and to which art school he belonged. However, it is recognized from the artworks existing today that he and his son, calligrapher Mehmed Şevki Efendi, used mostly *thuluth* style. The works of İbrahim Efendi are exhibited on the walls of Bursa Grand Mosque and Bursa Green Mosque. The date of the artwork in the Bursa Grand Mosque is given, but there is no date given in the writings in Green Mosque. However, the phrase "*arranged by Ahmed Vefik Pasha*", located in the middle of the writings that were inscribed in a circular pattern on the east and west walls of the Green Mosque sanctuaryfacing each other, provides insight about the date of the artworks. The fact that Ahmed Vefik Pasha was a Bursa inspector between 1863 and 1864 and that he commissioned Leon Parville for the restoration of the Green Mosque strengthens this idea. It is estimated that these artworks were written during the restoration period. The calligraphy of İbrahim Efendi in Bursa Grand Mosque, on the other hand, is a hadith inscribed on the wall, in the section where the mosque's east door stood and on the upper left side of the door in accordance with the direction of Qibla.

Another mosque with the writings of İbrahim Efendi is the Bursa Yıldırım Mosque. Although there are no signatures and dates stated in the artworks, the fact that İbrahim Efendi repeated in this mosque the same calligraphy he performed in Bursa Grand Mosque and Bursa Green Mosque confirms that they were written by İbrahim Efendi. Besides, the same composition of the vase-shaped and symmetrical calligraphy-styled *Basmala-i Shari f*, which is known to be located over the fountain in Hacı Mehmed Şevki Efendi Tekkesi, is visible in this mosque. In addition to these writings, the Surah *al-Ikhlas* composed in *thuluth* style, the Qur'anic verses saying, "*God greeted her with a nice acceptance, and raised her like a beautiful plant.*" (*'A li -'Imra n*, 3/37) and "*Wherever you turn, there is the face of God*" (*al-Baqarah*, 2/115), the calligraphy inscriptions of *Jihar Yar-i Guzi n* (the friends of Prophet Muhammad: *Abu -Bakr*, *'Umar*, *'Uthma n*, *'A li*) and *H□asanain* (the grandsons of Prophet Muhammed: *H□asan* and *H□ussein*), which thoroughly decorate the mosque's *mih□rab* wall indicates that they were all composed by İbrahim Efendi.

It was observed in the calligraphy patterns of İbrahim Efendi in the special collection of Mehmed Safiyuddi'n Erhan that İbrahim Efendi prepared the calligraphy patterns according to the method of *murabba t* (squaring/chess). It is understood that he considers the traditional method in his artworks. To sum up,

Ibrahim Efendi, the imam of Bursa Green Mosque and calligrapher, was an influential person who has writings in the most important shrines of Bursa, but has not enough place allocated to him in the related sources.

Ortaçağ İslam Mimarisi Süsleme Programında Kakma Tekniği: Mardin Örneği

 Evindar Yeşilbaş*

Atf/©: Yeşilbaş, Evindar, Ortaçağ İslam Mimarisi Süsleme Programında Kakma Tekniği: Mardin Örneği, Artuklu Akademi 2020/ 7 (1), 29-76.

Öz.: Mimari süsleme, kullanılan malzemenin yüzeyine uygulanan müdahaleye bağlı olarak farklı tekniklerle karşımıza çıkmaktadır. Mimari yapılarda ana malzeme olarak yüzyıllardır en çok kullanılan taş, coğrafi etkenlerin ve dayanıklılığın yanında kişisel beğeni sonucunda da tercih edilmiştir. Mimaride taşta uygulanan süslemelerde oyma, kafes oyma, kakma, kazıma, boyama teknikleri ile renkli taş kullanımından söz edilebilir. Çalışmamıza konu olan kakma tekniği, ana inşa malzemesi üzerine farklı renkteki malzemenin kakılması ile oluşturulan bir tekniktir. Bu çalışmada, Mardin'in İslamî dönem dinî yapılarından kakma tekniği süslemeye sahip Latifiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi ve Kasımiye Medresesi incelenmektedir. Bu çalışmadaki amacımız, kakma tekniği konusunda alana katkı sağlamakla birlikte Mardin'deki ortaçağ İslamî dönem dinî yapılarında görülen kakma teknikli süslemeleri detaylarıyla literatüre kazandırmaktır. Anadolu'da aynı dönem içerisinde karşılaştığımız örnekler nazaran, Mardin'de daha yoğun kullanılan bu teknik, motif ve kompozisyonlarda Selçuklu süsleme üslubunun izlerini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mimari, Mardin, süsleme, kakma tekniği

Marquetry Technique in Medieval Islamic Architecture Decoration Program: The Sample of Mardin

Citation/©: Yeşilbaş, Evindar, Marquetry Technique in Medieval Islamic Architecture Decoration Program: The Sample of Mardin, Artuklu Akademi 2020/ 7 (1), 29-76.

Abstract: Architectural decoration techniques vary according to the intervention applied on the building material surface. Stone has been used as a main building material for centuries not only due to geographical factors and durability, but also due to personal taste. Embossment, engraving, tracery, marquetry,

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, evindaryesilbas@artuklu.edu.tr.

damascene etching and engraving methods, and coloured stones are used for stone decoration in architecture. Marquetry, which is the subject of our study, is a technique used to create decorative patterns by inserting materials of different colours on the building material. This study focused on Islamic period historic buildings embodying stone-marquetry decorations in Mardin, such as Latifiye Mosque, Hamza-i Kebir Mosque, Zinciriye Madrasa and Kasımiye Madrasa. The objective of this study is to fill the gap in the literature on marquetry and to provide insight into the marquetry decorations of medieval Islamic buildings in Mardin. In comparison to the other architectural structures built in the same period in Anatolia, the marquetry decorations in the architectural structures in Mardin reflect more the characteristics of the Seljuk decoration style in motifs and compositions.

Key Words: Architecture, Mardin, decoration, stone, marquetry technique

Giriş

Kakma tekniği, maden, ahşap, fildişi, bağa, mermer vb. malzeme üzerine motifin şekline göre yuvaların açılması ve açılan yuvalara farklı veya aynı cins malzemeden kesilmiş parçaların yerleştirilmesi ile ortaya çıkan bir süsleme türüdür. Arapça karşılığı, tarsî', tekfit ve tet'im kelimeleriyle karşılanmakta ve kıymetli taşlarla süslenmiş eserler için de murassa' tabiri kullanılmaktadır. Osmanlılarda tekniğin uygulandığı malzemeye göre bu işi yapan ustalar, farklı adlarla anılmışlardır. Kakmacılıkta sedef işiyle uğraşan ustalara "sedefkâr" denilirken metal üzerine kakma işiyle uğraşanlara ise "zernişâncıyan, kûftkârî, kaffâtîn" gibi değişik adlar verilmiştir.¹

Tekniğin uygulanmasında, kompozisyonu oluşturan motifler için malzemenin yüzeyine yuvalar oyulur. Böylece ortaya çıkan yuvanın içine motive göre kesilmiş parça, tokmaklar veya çekiçler yardımıyla yerleştirilir. Kakma motifin yüzeyine kazıma, oyma tekniğiyle herhangi bir desen önce veya daha sonra da işlenebilir. Teknikteki işlem sırasından da anlaşıldığı üzere, temelde iki teknik arka arkaya kullanılmaktadır. İlk aşamada kakma uygulanacak yüzey, oyma tekniği ile şekillendirilmekte, daha sonra oyulan kısımların motifine göre ayrı bir malzeme hazırlanarak yüzeye tatbik edilmektedir.

Kakma tekniği, el sanatlarında daha çok uygulanmakla birlikte, mimari süslemede de uygulanmıştır.² Mimari ile ilişkili el sanatlarından özellikle

¹ Nebi Bozkurt, "Kakmacılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24, 216-219.

² El sanatlarında daha çok tercih edilen bu teknik, ahşap, metal, cilt, kuyumculuk örnekleri ile sıkça karşımıza çıkmaktadır.

aşşap işlerinden vaiz kürsüsü, rahle, kapı ve pencere kanatları vb. örneklerde kakma tekniği sıkça kullanılmıştır. Taş süslemede ise oyma, kazıma, boyama teknikleri ile renkli taş süsleme uygulamalarından söz edilebilir. Bu tekniklerin birçoğunun bir arada uygulandığı da görülmüştür. Renkli taş süsleme olarak değerlendirilen kakma tekniğinin uygulamasında, malzeme olarak daha çok birbiri ile zıt etki yaratacak nitelikte uygun ölçülerde biçimlenmiş taş, mermer, çini vb. bir malzeme tercih edilmiştir. Mimari süslemede, coğrafi etkenlerin ve dayanıklılığın yanında kişisel beğenin de etkisiyle, yüzyıllardır tercihen en fazla taş malzemenin kullanılmıştır.

Anadolu topraklarında tarihin erken dönemlerinden Osmanlı Geç dönemine kadar küçük el sanatlarından mimari süslemeye kadar geniş bir uygulama alanına sahip olan bu teknik, Anadolu ölçeğinde mimari süsleme bakımından münferit bazı çalışmalar dışında, detaylı bir anlatımla akademik çalışmalara yeteri kadar konu olmamıştır. ³ Literatür araştırmasında ⁴ Mardin'deki eserlerin de daha çok toplu çalışmalara⁵, kısmen de münferit

³ Mimari süslemeye yönelik çalışmaların daha genel bir yaklaşımla, dönemsel veya bölgesel sınırlamalarla taş süsleme, taç kapı, mihrap gibi yapı elemanları veya kent ölçeğinde mimari eserler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmalarda süsleme programlarında karşılaşılan kakma teknikleri ifade edilmekle birlikte, ayrı bir çalışma olarak kakma tekniğinin ele alınmadığı dikkati çekmektedir. Söz konusu çalışmaların bazıları şunlardır; Yıldırım Özbek, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002); Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri I*. bs. (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Yayınları,1970); Güner İnal, "Orta Çağlarda Anadolu'da Çalışan Suriye ve Mezopotamyalı Sanatçılar", *Sanat Tarihi Yıllığı*, XI: 83- 94. (1982); Gönül Öney; İlker Erginsoy, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, bs. (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1992; Şakir Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*. bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), Ömür Bakırcı, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976); Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966); Semra Ögel, "Taç kapılar". *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarıları 2.ed.* Ali Uzay Peker ve Kenan Bilici, bs. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 469- 486, Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, bs. (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1982); Orhan Cezmi Tuncer, "Birkaç Selçuklu Taç Kapısında Geometrik Araştırmalar", *Vakıflar Dergisi*, 16, (1982), 61-76; Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*, bs.(İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978); A. Süheyl Ünver, *Mardin Mimari Anıtlarında Tezjini Yorumlar*. bs. (İstanbul: Numune Matbaacılık, 2010); Şükriye Karadaş, *Anadolu Selçuklu Dönemi Mimarisinde Bitkisel Bezeme Unsurları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011); Ayla Ödekan, *Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Mukarnaslı Portal Örtüleri*. bs. (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1977).

⁴ Literatür çalışmamız, çalışmanın konusu gereği mimari süsleme ve taşta uygulanan kakma tekniği ile sınırlı kalmıştır.

⁵ Ara Altun, "Mardin'de Türk Devri Anıtsal Mimarisine Genel Bakış", *Taşın Belleği Mardin*, bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005): 149-175.; Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*; Ara Altun, *Mardin'deki Türk Devri Mimarisi*. bs. (İstanbul: Mardin Valiliği Yayınları, 2011); Albert Gabriel, *Şarhi Türkiye'de Arkeolojik Geziler*, çev: İdil Çetin (Ankara: Dipnot Kitapları 2014); Abdülğani Bulduk, *Mardin Tarihi*, haz. Burhan Zengin (Ankara: GAP Yayınları, 1999); Çimen Turan, *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler Ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batman 2014; Hüseyin Karaçam, *Artuklu Kitabeleri (1102-1409)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012); Murat Çağlayan, *Mardin Ortaçağ Anıtları ve Yapım Teknikleri*, bs.(İstanbul: Hiper Yayın, 2017); Keppel Archibald Cameron, Creswell, "Mardin and Diyarbekr", *In Muqarnas XV: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, ed. Gülru Necipoglu, (Leiden: E.J. Brill,1998), 2-8; Abdüsselam Uluçam, "İslam Dönemi Mardin'i", *Taşın Belleği Mardin*, bs.(İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005). 99-116.

bazı çalışmalara⁶ konu olduğu dikkati çekmiştir.⁷ Çalışmamızın konusunu, Mardin Ortaçağ İslam dönemi dini yapılarından kakma tekniğine sahip örnekler oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Mardin'deki Ortaçağ İslam dönemine ait eserler, tek tek incelenerek kakma teknikli süslemeye sahip olanlar, fotoğraflarla kayıt altına alınmıştır. Süslemelerde karşılaştığımız bazı motiflerin çizimleri de ayrıca yapılmıştır.

Alan araştırmasında, Artuklu ve Akkoyunlu Devri eserlerinden Latifiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi ve Kasımiye Medresesi'nin kakma tekniği süslemelere sahip olduğu görülmüştür. Bundan dolayı sadece söz konusu yapılar, çalışma kapsamına alınmıştır. Çalışmada eserler, dönemlerine göre kendi içinde kronolojik sırayla sunulmuştur. Yapıların kısaca mimari özellikleri verildikten sonra süsleme repertuarında kakma tekniğinin kullanıldığı bölümler, desen ve motif bağlamında detaylı bir şekilde anlatılmıştır.⁸ Karşılaştırma ve Değerlendirme bölümünde, eserlerin öncelikle birbiriyle ve farklı bölgelerdeki benzerleri ile karşılaştırmaları yapılmıştır. Çalışmadaki anlatımlar, çok sayıda fotoğraf ve bazı motiflerin çizimleri⁹ ile desteklenmiştir.

Mardin'de kakma tekniğinin kullanıldığı yapıların detaylı anlatımlarına geçmeden önce bu tekniğin tarihte ilk kullanım alanlarını hatırlamak faydalı olacaktır.

⁶ Abdulkadir Yuvalı, "Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları", *1. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, ed. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 34; Evindar Yeşilbaş, "Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler", *Milel ve Nihal*, 2, (2014), 163-182; Özlem Atalan, "Artuklu Mimarisi'nin Anıtsal Mimarisinin Korunması Üzerine Model Yaklaşımı: Kasımiye Medresesi Örneği", *1. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 307; Sultan Çaça, *Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Bir Medrese: Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2013), 181; Hatice Örcün Barışta, "Mardin Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinin Taş Süslemelerinde Gözlenen Benzerlikler", *1. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 244; Murat Çağlayan, Gülsün Tanyeli, "Mardin Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi ve Osmanlıdan Günümüze Medresedeki Restorasyon Müdahaleleri", *Mimarist*, 55, (2016): 89-93; Murat Çağlayan, *Mardin Anıtsal Yapılarında Değişmişlik Ve Özgünlük Sorunları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul 2017); Murat Çağlayan, "Anadolu'da Bir Akkoyunlu Kültür Mirası: Mardin Kasımiye Medresesi", *International Conference on Natural Science and Engineering (ICNASE'16)*, 19-20 Mart 2016, ed. Murat Ceyhan, (Kilis: Mavi Kitap Yayıncılık, 2016), 1113-1146; Murat Çağlayan, "Bir Mimari Karşılaştırma: Mardin Zinciriye ve Kasımiye Medreseleri", *İlk Çağlardan Modern Döneme Tarihten İzler II*, ed. M. Doğan Karaçoşkun ve Osman Köse, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 147-163; İbrahim Artuk, "Mardin Zinciriye Medresesi ve Bânisi", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, (1971): 191-194.

⁷ Abdulkadir Saylan süsleme ile ilgili hazırladığı yüksek lisans tezinde Artuklu dönemi camilerinin süslemelerini teknikten ziyade konularına göre değerlendirmiştir, bkz., Abdulkadir Saylan, *Artuklu Dönemi Camilerindeki Bezemeler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2014).

⁸ Yapılarda görülen diğer süsleme özellikleri, çalışma kapsamına girmediği için ayrıca anlatılmaya gerek görülmemiştir.

⁹ Çizimler, Yüksek Mimar M. Şakir Güler'e aittir.

Kültürel süreklilikle bugün modern sanat üretiminde dahi yeni yorumlarla kullanılan kakma tekniğinin, tarihte bilinen ilk kullanımı, yine Mardin’de karşımıza çıkmaktadır. Darğecit’te Boncuklu Tarla Kazı çalışmaları ile ortaya çıkarılan küçük buluntular, en erken örnekler sayılabilir.¹⁰ Bu parçalardan birinde fildişi plaka üzerine stilize bir akrep motifi (Fotoğraf 1) ile küpe olduğu düşünülen diğer buluntunun üst yüzeyi oyularak yerleştirilen daire motifinin renkli taşlarla oluşturulduğu görülmektedir (Fotoğraf 2). Her iki örnek de insanoğlunun, yaklaşık 11 bin yıl önce bile yerleşik hayata geçtiği ilk dönemlerde kullanacağı eşyayı süslerken farklı bir etki yaratma kaygısı taşıyarak kakma tekniğini uyguladıklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir.



Fotoğraf 1. Boncuklu Tarla Kazılarında ortaya çıkan kakma teknikli fildişi plaka (E. Kodaş, 2019)

¹⁰ Ergül Kodaş “Yukarı Dicle’de Yeni Bir Çanak Çömleksiz Neolitik Yerleşim Yeri: Boncuklu Tarla Kazıları ve İlk Gözlemler”. *Arkeoloji Ve Sanat Dergisi*, 157-158, (2019): 7-20.



Fotoğraf 2. Boncuklu Tarla Kazılarında ortaya çıkan kakma teknikli küpe (E. Kodaş, 2019)

Günümüze ulaşan çeşitli örneklerden hareketle bu sanat dalının, Mısır, Anadolu, Mezopotamya ve Çin başta olmak üzere eski uygarlıkların pek çoğunda bilindiği anlaşılmaktadır. Söz konusu örneklerin daha çok ahşap üzerine sedef, fildişi, volkan camı (opsidiyen) ve altın, gümüş üzerine lapis lazuli, turkuaz, akik gibi kıymetli taş kakmalı oldukları görülmektedir.¹¹ Ayrıca, el sanatlarında, maden üzerine değerli taş ya da farklı bir maden, ahşap üzerine sedef, bağa, fildişi, kemik gibi farklı malzemenin kakıldığı örneklerle de yoğun bir şekilde karşılaşılmaktadır. Nitekim Selçuklular döneminde maden sanatında çok önemli bir yenilik olarak, tunç veya madeni kaplar üzerine gümüş kakma tekniği de geliştirilmiştir.¹²

Kakma tekniği, ilk uygulamalarda daha çok el sanatlarında tercih edilirken zaman içerisinde mimaride de kullanılmıştır. Bu kullanım,

¹¹ Bozkurt, "Kakmacılık", 216.

¹² Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi 1993), 333.

mimaride tekdüzelikten kaçınma ve görsel zenginliğe önem verme kaygısının bir sonucu şeklinde de yorumlanmaktadır.¹³

Suriye Zengî Sanatı etkileri olarak yorumlanan renkli taş kakma tekniği, Artuklu döneminde sadece mimari yapılarda değil etnografik maden eserlerinde ve sikkelerde de karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Eser skalası oldukça geniş olan Artuklu ustalarının yaptıkları eserlerde çeşitli teknikleri denedikleri, bazı yapıtlarda birkaç süsleme tekniğini bir arada kullandıkları da görülmektedir.

Kakma tekniği, Osmanlı Sanatında da cilt örneklerinden maden sanatına ve mimarideki süslemelere kadar geniş bir alanda farklı taş ve malzemelerle uygulanmıştır. Kakmacılığa büyük önem veren Osmanlılar, bu sanat dalını Tiflis, Suriye ve Mısır'dan getirdikleri ustalarla geliştirmişlerdir.¹⁵ Mimaride ise özellikle taş veya tuğla malzeme üzerine çini kakma tekniği, pencere sövelerinde, minarelerde, mihrabiyelerde vb. mimari elemanların belli noktalarında sıklıkla kullanılmıştır.

I. Kakma Tekniğinin Uygulama Alanları: Mardin Dini Yapılarından Örnekler

Çalışmanın bu bölümünde, incelediğimiz eserlerin kakma teknikli süsleme detaylarını vermeye çalışacağız. Eserlerin kısaca tarihi ve mimari özellikleri verildikten sonra süsleme kompozisyonları ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

A. Latifiye Camii

Latifiye Camii, Latifiye Mahallesi 152. Sokak No: 2 adresinde ve 509 Ada 14 numaralı parsel ile kayıtlıdır. Doğu-batı doğrultusunda uzanır vaziyette konumlanan caminin kitabesinde¹⁶, Melik es-Salih ve Melik el-Muzaffer'in Hizmetkârı Abdüllatif bin Abdullah, tarafından h.772 /m.1371 yılında yaptırıldığı ifade edilmektedir.¹⁷ Kitabeden, bânînin Artuklu Sultanlarına hizmet eden Abdüllatif olduğu öğrenilmektedir. Latifiye Camii, birçok onarım geçirmiş ve 1968 yılındaki onarımlarda avlu tamamen bozulmuş, ana mekânın avluya bakan kuzey cephesi bir takım eklemelerle

¹³ Nevin Ayduşlu, "Selçuklu Ve Beylikler Döneminde Kakma Çiniler Ve Günümüz Sanatından Bir Kaç Örnek", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 29, (2012):18.

¹⁴ Engin Beksaç, "Eyyubiler (Sanat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, (1995): 32; Turan, *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler Ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, 69.

¹⁵ Bozkurt, "Kakmacılık", 217.

¹⁶ Yapıda yer alan kitabeler hakkında detaylı bilgi için bkz., Karaçam, *Artuklu Kitabeler (1102-1409)*, 190-200.

¹⁷ Altun, *Mardinde'ki Türk Devri Mimarisi*, 43; Gabriel, *Şarki Türkiye'de Arkeolojik Geziler*, 26-27.

özgünlüğünü yitirmiştir.¹⁸ Harim mekânı enine gelişme gösteren küfe planlı olup kuzeyinde revaklı bir avlusu bulunmaktadır. Caminin günümüzdeki minaresi, 1845 yılında Musul Valisi Gürcü Mehmet Paşa tarafından yaptırılmıştır.¹⁹

Latifiye Camii'nde süslemenin yoğun kullanıldığı ve iki renkli taş süslemenin kakma tekniği ile uygulandığı bölümü taç kapısıdır (Fotoğraf 3, 4). Kesme taştan yapılan Latifiye Camii'nin taç kapısı, Mardin yapıları içinde en iyi korunmuş taç kapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınan taç kapı; dışa taşkın, caminin ana mekânı boyunca yükselen bir sıra profilli silme, bir sıra mukarnaslı silme ile sonlanmaktadır. Derin bir niş şeklinde kurgulanan taç kapıyı, mukarnas başlıklı iki sütuncenin üzerinde iki renkle (sarı kalker taşı ve açık mavi mermer) oluşturulmuş üç dilimli kemer ve mukarnas kavsarası örtmektedir (Fotoğraf 4).²⁰ Avluya geçiş sağlayan dikdörtgen formlu kapı açıklığının üstünde iki adet geometrik desenli bordür bulunmaktadır (Fotoğraf 5). Kapıyı üç taraftan çevreleyen birinci bordür iki renkli olup silmelerle köşelerde iç içe geçirilmiş, sekiz kollu yıldızlardan oluşmaktadır. Yan taraflar ise daha uzun sekiz kollu yıldızlarla benzer çokgenlerin iç içe geçirilmesiyle oluşturulmuş kabarık bir bezemeye sahiptir. İkinci bordür, bu bezemenin üst kısmında bir şerit halinde sadece ön yüzdedir. İkinci bordürün süslemesi iç içe geçirilmiş farklı büyüklüklerdeki sekiz kollu yıldızlarla oluşturulmuş bir kompozisyona sahip olup kakma tekniğinin uygulandığı bölümdür. Yüzeysel kabartmalara sahip taş yüzeyindeki yıldızların ve aralarında kalan geometrik şekillerin içleri siyah renkli başka taşlarla kakma tekniğinde doldurulmuştur. İki renkli taş ile kompoze edilen bu yüzeydeki süsleme bordüründe yıldız motifinin ortasına konumlandırılmış aynı boyutlarda üç adet kabara dikkati çekmektedir (Fotoğraf 6, Çizim 1). İç içe geçmiş kıvrımdallar ile süslenen kabaların ortasında ise gülbezek motifi bulunmaktadır.

¹⁸ Yapının detaylı mimari özellikleri için bkz., Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*, 100; Altun, *Mardinde'ki Türk Devri Mimarisi*, 45.

¹⁹ Altun, *Mardin'deki Türk Devri Mimarisi*, 43; Yuvalı, "Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları", 34.

²⁰ Üç dilimli kemer, Mardin ve çevresindeki yapılarda sıkça kullanılan, kuşatma kemerleri arasında özel bir yer teşkil eder, bkz., Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, 41.



Fotoğraf 3. *Latifiye Camii*



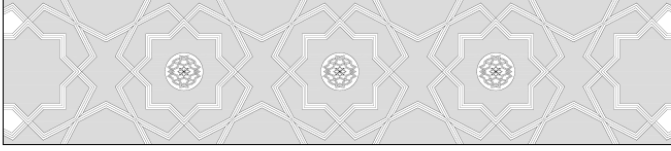
Fotoğraf 4. Latifiye Camii Taç Kapı Kaosarası



Fotoğraf 5. Latifiye Camii Taç Kapı Detayı



Fotoğraf 6. Latifiye Camii Taç Kapısındaki Kakma Tekniği Süsleme Detayı



Cizim 1. Latifiye Camii Taç kapıdaki Kakma Tekniği Süsleme Detayı

B. Zinciriye Medresesi

Medrese Mahallesinin kuzeyinde bulunan Zinciriye Medresesi'nin²¹ taç kapı nişinin duvar yüzeyindeki yazı kuşağından²², Sultan Melik Zâhir İsa tarafından h.787/m.1385²³ yılında yaptırıldığı öğrenilmektedir.²⁴ Geniş bir alanı kaplayan medrese, mescid, türbe ve ek yapılardan meydana gelmiştir.

Yapının, kuzey cephesi sağır, güney cephesi görünür bir şekilde araziye doğu-batı doğrultusunda uzanır vaziyette yerleştirilmiştir. Zinciriye Medresesi ana işlevleri mescid ve medrese olan iki kütlelerin birleşmesiyle tasarlanmış açık avlulu medrese planına sahiptir. Medresenin batı ucunda türbe, doğusunda ise mescid ile anıtsal nitelikte taç kapılı girişi yer alır (Fotoğraf 7).²⁵

²¹ Bulduk, *Mardin Tarihi*, 89; Orhan Cezmi Tuncer, "Artuklu Yapıları (yaptıran, yürüten ve yapanlar)", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin*, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 152; Yuvalı, "Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları", 34; Artuk, "Mardin Zinciriye Medresesi ve Bânisi", 191-194.

²² Yapıda yer alan kitabeler hakkında detaylı bilgi için bkz., Karaçam, *Artuklu Kitabeler (1102-1409)*, 202-211.

²³ Yuvalı, "Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları", 32; Gabriel, *Şarki Türkiye'de Arkeolojik Geziler*, 29.

²⁴ Mustafa Diğler, Seçkin Aydın, "Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Taş İşçiliğinde Kullanılan Motiflerin Plastik Öğeleri", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin*, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 369; Sözen, *Anadolu Medreseleri I*, 187; Orhan Cezmi Tuncer, *Diyarbakır Camileri*. bs. (Ankara: Diyarbakır Belediyesi Yayınları, 1996), 58; Çağlayan, Tanyeli, "Mardin Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi ve Osmanlıdan Günümüze Medresedeki Restorasyon Müdahaleleri", 89.

²⁵ Yapının mimari özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Çağlayan, "Bir Mimari Karşılaştırma: Mardin Zinciriye ve Kasımiye Medreseleri", 149.



Fotoğraf 7. Zinciriye Medresesi Taç Kapısı

Açık renkli, sarımsı kesme kalker taştan inşa edilen binanın bezeme kompozisyonlarının büyük çoğunluğunda renkli taş ve mermer malzeme kakma tekniği ile kullanılmıştır.

Medresede süsleme programının yoğunlaştığı taç kapı, kubbeler, kapı ve mihrap kavsaraları dikkat çekmektedir. En yoğun süslemenin görüldüğü taç kapı; dışta iki sıra mukarnas kademesin, içte bir taraftan rumilerden diğer tarafta palmetlerden oluşan bordürlere sahiptir. "Tevekkel alâ'llah" tamlamasının tekrar edildiği örgülü küfi yazı şeridi iki yanda geometrik örgü

motifleri ile bezenmiş iki sütünce ile son bulmaktadır.²⁶ Taç kapıda hem kakma tekniği hem de oyma tekniğinin kullanıldığı görülmektedir.

Medresenin taç kapısı, mescid mihrabı ile giriş açıklığının harime bakan cephesinin etrafında ve türbenin bulunduğu bölümdeki mescidin mihrabında iç mekâna bakan giriş açıklığının üzerinde ve kemerinde kakma teknikli süslemeler uygulanmıştır.

Taç kapının dilimli kemer taşlarında ve kemer karnında fildişi renkli mermer malzeme kübik taşlar halinde kakma olarak yüzeye applike edilmiştir. Giriş açıklığının üzerinde iki süsleme bordüründe de aynı teknik kullanılmıştır (Fotoğraf 8). İlk bordürde taşın yüzeyinde biri aşağı biri yukarı bakacak şekilde içi oyulmuş palmetler yan yana dizilmiştir. Palmetlerin oyulan içleri yine fildişi renkli mermer malzeme ile kakma tekniğinde tamamlanmıştır (Fotoğraf 9). Üstte yer alan ikinci bordürde ise kıvrık dalların bir alttan bir üstten geçirilmiş örgü sisteminin aralarında kalan geometrik şekillerden oluşur. Altıgen formlu bu bölümlerde oyma tekniği ile tek kelimelik Arapça celi sülüs hatla yazılmış 'Esmâ-yi Hüsna' (Allah'ın isimleri) yer alır.²⁷ İç içe geçmiş kıvrım dalların aralarında oluşan stilize palmet motifleri de yine kakma tekniğinde fildişi renkli malzeme ile tamamlanır (Fotoğraf 10).

²⁶ Tuncer, "Artuklu Yapıları (yaptıran, yürüten ve yapanlar)", 164; Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, 57, şek.165.

²⁷ Çaç, *Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Bir Medrese: Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi*, 181.



Fotoğraf 8. Zinciriye Medresesi Taç Kapısı Mukarnas Kavsarası



Fotoğraf 9. Zinciriye Medresesi Taç Kapısı Kakma Teknikli
Süsleme Bordürü



Fotoğraf 10. Zinciriye Medresesi Taç Kapsı Kakma Teknikli Süsleme Bordüründen Detay



Fotoğraf 11. Zinciriye Medresesi Taç Kapısı Kakma Teknikli Süsleme Bordüründen Detay

Medresenin süsleme programında büyük öneme sahip bir diğer ünite mescidin mihrap nişidir. Mescid mihrabı yarım daire formlu nişe sahiptir. Nişi örten iç içe yerleştirilmiş iki sivri kemer ile mihrabın köşeliklerinde yüzeysel oyma tekniğinde rumi ve palmetlerden oluşan bitkisel süslemeler yer alır. Mihrap nişini ve bu süslemeleri de içine alacak şekilde dikdörtgen bir çerçeve kompozisyonu tamamlar (Fotoğraf 11). Süsleme bordürü, biri aşağı biri yukarı bakar vaziyette yan yana yerleştirilen palmet dizilerinden oluşur. Palmetlerden yukarıya bakar durumda olanların içleri oyularak kakma tekniği ile duman renkli taşlarla tamamlanır (Fotoğraf 12,13, Çizim 2).



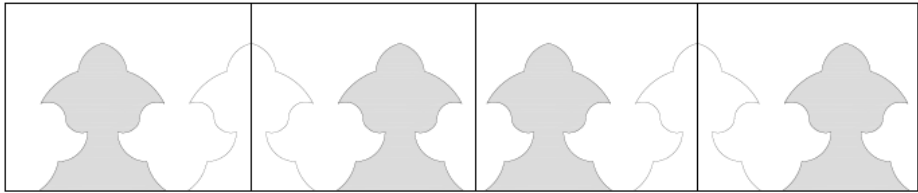
Fotoğraf 12. Zinciriye Medresesi Mescid Mihrabı



Fotoğraf 13. Zinciriye Medresesi Mescid Mihrabı Kakma Teknikli Süsleme Bordürü



Fotoğraf 14. Zinciriyeh Medresesi Mescid Mihrabı Kakma Teknikli Süsleme Bordüründen Detay



Çizim 2. Zinciriyeh Medresesi Mescid Mihrabı Kakma Teknikli Süsleme Bordüründen Detay

Mescid mekânına giriş sağlayan açıklığın, iç mekâna bakan yüzeyinde de kakma tekniği ile uygulanan süslemeler mevcuttur. Mihrap ile aynı aksta yer alan ve üstü mukarnaslı bir kavsara ile taçlandırılmış giriş kemerinde de mihrapta görülen bordür bezemeleri ile aynı özelliklere sahip palmet kuşağı yer alır. Süsleme kuşağında biri aşağı diğeri yukarı bakan palmet dizileri, sıralı bir biçimde kompozisyon oluşturur (Fotoğraf 14). Yukarı bakan palmetlerin içi boşaltıldıktan sonra ikinci bir işlem olarak siyah renklerle kakma tekniği ile yüzey bezenmiştir (Fotoğraf 15). Aynı özelliklere sahip mescid mihrabı ile bu süsleme kuşağındaki siyah taşların yer yer düşmüş olması bu tekniğin uygulaması hakkında fikir vermektedir (Fotoğraf 16).



Fotoğraf 15. Zinciriye Medresesi Mescid Giriş Kapısı



Fotoğraf 16. Zinciriye Medresesi Mescid Kapısı Kavsarası ve Süslemeleri



Fotoğraf 17. Zinciriye Medresesi Mescid Kapısı Kakma Teknikli Süslemelerden Detay

Kakma teknikli süslemelerin bulunduğu bir diğer bölüm ise türbe bölümündeki mescid mekânıdır. Mescide giriş sağlayan açıklığın iç mekâna bakan yüzeyindeki kakma teknikli süslemelerin büyük çoğunluğu tahrip olmuştur. Buradaki lentoda bugün kakma taşlarından sadece bir tanesi

mevcuttur (Fotoğraf 17). Bordürde kalker taşının yüzeyi biri aşağı diğeri yukarı bakar vaziyette karşılıklı palmetlerin içi boşaltılarak yuvaların içlerinin siyah (duman rengi) renkli taşlarla doldurulduğu anlaşılmaktadır (Fotoğraf 18). Yine açıklığın üzerindeki sivri kemerde kilit taşı, siyah olarak tercih edilmiştir. Kilit taşının üzerinde yer alan palmet motifinin yapraklarının içleri oyularak bu bölümlere farklı renkte bir malzemenin kakıldığı kalan izlerden okunabilmektedir. Yarım daire formlu mihrabın kavsarasında zig zag biçimleri ile aralarına oturtulmuş palmet motiflerinin içleri oyularak duman renkli taşlarla kakma tekniğinde doldurulmuştur. Mihrabın en dıştaki kemerinin kilit taşına ters oturtulmuş bir palmet motifi de kakma tekniği ile tamamlanmıştır (Fotoğraf 19).



Fotoğraf 18. Zinciriye Medresesi Türbe Bölümündeki Mescid Kapısı



Fotoğraf 19. Zinciriye Medresesi Türbe Bölümündeki Mescid Kapısı Süsleme Detayı



Fotoğraf 20. Zinciriye Medresesi Türbe Bölümündeki Mescid Mihrabı

C. Hamza-i Kebir Camii

Mardin, Artuklu İlçesi, 1. Cadde üzerinde Savurkapı (Bab es-Sur) Mahallesinde Meydanbaşı yakınlarında yer alan cami, tapuda 158 ada, 2 parsel numarası ile kayıtlıdır.²⁸ Eserin ilk inşa edildiğinde zaviyeyi oluşturan bir yapı olduğu bilinmektedir.²⁹ Yapıya geçişi sağlayan kapı açıklığının üzerindeki duvar yüzeyinde dikdörtgen formda iki parça halinde bir kitabe yer almaktadır (Fotoğraf 20). Büyük oranda tahrip olan ve bugün okunamayan kitabe daha önce İbrahim Artuk tarafından neşredilmiştir. Kitabede inşa tarihi olarak h. 842/m. 1438-39 yılı geçmektedir.³⁰ Eser, bânisi olan Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Sultan Hamza tarafından kendisinin ölümünden önce türbe olarak inşa edilmiştir. Diyarbakır'da vefat eden Sultan'ın cenazesi, yapının da içinde bulunduğu zaviyenin avlusuna defnedildiğinden dolayı yapı da mescid olarak kullanılmıştır.³¹



Fotoğraf 21. Hamza-i Kebir Camii Genel Görünüşü

²⁸ Yeşilbaş, "Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler", 163-182.

²⁹ Nejat Göyünc, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991),120; Altun, *Mardin'deki Türk Devri Mimarisi*, 116; Yeşilbaş, "Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler",168.

³⁰ İbrahim Artuk, *Artuk İlinin Tarihi Belgesi*, bs. (İstanbul: Güven Basımevi, tsz); Hamza Keleş, "Anadolu'da Akkoyunlu Kültür Mirası; Tarihi Eserler", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 38, (2006): 71; Nevin Soyukaya vd., *Mardin Kültür Envanteri*. bs. (İstanbul: Mardin Valiliği, Çekül Yayınları 2013), 132.

³¹ Yapı ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Yeşilbaş, "Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler",168.

Yapı, Anadolu'da türbe mimarisinden farklı bir plan şemasına sahiptir. Ortada kare bir mekân ve dört yöne uzanan kolları ile haçvari bir plan tipindedir. Haçın kollarının birleştiği ortadaki kare alan, içten düz dıştan ise dilimli bir kubbe örtülüdür. Kubbeye geçişlerde tromplar kullanılmıştır. Mukarnaslarla doldurulan trompları çevreleyen sivri kemerler, siyah ve sarımsı renkli kesme taşlar ile almaşık teknikte oluşturulmuştur.

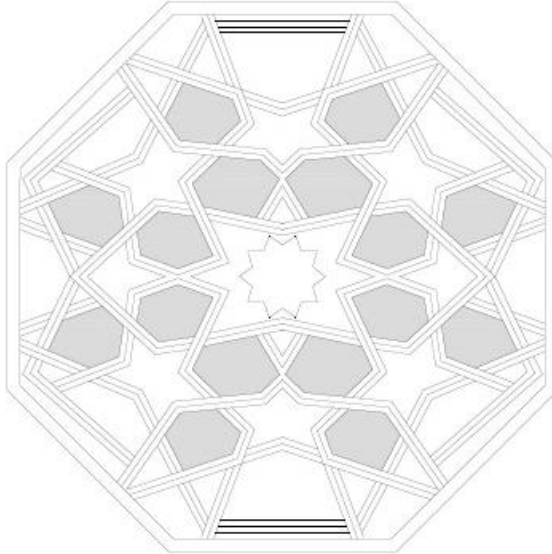
Yapıda uygulanan kakma tekniği, Mardin'de başka bir yapıda görmediğimiz, taş malzeme üzerine çini kakma örneği ile karşımıza çıkmaktadır (Fotoğraf 21). Kapı açıklığının üst tarafındaki duvar yüzeyinde dikdörtgen formda bir kitabenin üzerinde sekizgen formda çini kakmalı bezeme panosu mevcuttur. Panoda beş kollu yıldızlar ve düzgün olmayan altıgenler ile kompozisyon oluşturulmuştur. Kompozisyonun ortasında geometrik geçmelerin meydana getirdiği sekiz kollu bir yıldız mevcuttur (Fotoğraf 22, Çizim 3). Geometrik geçmelerin aralarındaki eşkenar olmayan altıgen boşlukların içleri, lacivert ve firuze renkli sırlı çini malzeme ile kakma olarak uygulanmıştır. Panonun yüzeyindeki boşluklardan anlaşıldığı üzere çini parçalarının bir kısmı zaman içerisinde dökülmüş bir kısmının da sırları aşınmıştır. Giriş kütlesine hareketlilik kazandıran süsleme panosu büyük oranda tahrip olmuştur.



Fotoğraf 22. Hamza-i Kebir Camii Taç Kapı Sivri Kemerli



Fotoğraf 23. Hamza-i Kebir Camii Taç Kapısı Üzerindeki Süsleme Panosu



Çizim 3. Hamza-i Kebir Camii Taç Kapısı Üzerindeki Süsleme Panosu

D. Kasımiye Medresesi

Medresenin yapım yılını veya yaptıranını gösteren herhangi bir kitabesi bulunmadığından, yapım tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Araştırmacılar tarafından Artuklu döneminde yapımına başlandığı³² Akkoyunlu hükümdarı Cihangir'in oğlu Sultan Kasım döneminde (1487-1502) tamamlandığı kabul edilmektedir.³³

Açık avlulu plan şemasına sahip Sultan Kasım Medresesi, mescid ve medrese kütlelerinin birleşmesiyle Anadolu medreselerinde karşılaştığımız planlardan farklı bir şemada tasarlanmıştır. Yapı, araziye doğu-batı doğrultusunda uzanır vaziyette konumlanmıştır. Kütlelerin batı ucunda cami, doğuda ise medrese ve her iki birimin arasında da taç kapılı giriş yer almaktadır (Fotoğraf 24).³⁴ Medresenin güney cephesi, birimlerin yerleştirilmesi bakımından kendi içinde simetrik iken, genel kurgusu asimetriktir.³⁵

Kasımiye Medresesi'nde açık renkli, sarımsı kalker taşı; duvar, ayak, kemer, lento, geçiş ögesi ve örtü gibi yapı elemanlarından kubbelerin kaplama malzemesine dek uzanan tüm yapı ve bezeme elemanlarının biçimlenmesini sağlayan malzemedir. Kalker taşı ile birlikte, bezeme programında değişik renkte taş ve mermer malzeme de kakma tekniğinde kullanılmıştır. Medresenin taç kapısında, mescidin mihrap nişinin çevresinde ve avluda yer alan eyvan bölümlerinde kakma tekniğinde işlenmiş süslemeler bulunmaktadır.

Kasımiye Medresesi'nin taç kapısının lentolu giriş açıklığı üzerinde, kakma taşlarının büyük çoğunluğu bugüne ulaşmamıştır. Ancak bu bölümde kakma tekniğinin uygulandığı bakilerden anlaşılabilir (Fotoğraf 25). Kompozisyonda biri aşağı diğeri yukarı bakacak şekilde karşılıklı yerleştirilmiş palmet motiflerinin içleri oyularak bu noktalara siyah renkli

³² Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, 277; Gabriel, *Şarkî Türkiye'de Arkeolojik Geziler*, 36-37.

³³ Yapının ismini, Sultan Kasım'dan aldığını ve söz konusu hükümdarın da 1487-1502 yılları arasında yönetimin başında bulunduğunu dayanak göstererek yapının da bu yıllar arasında inşa edilmiş olabileceği ileri sürülmektedir, bkz., Tuncer, *Diyanbakır Camileri*, 58; Atalan, "Artuklu Mimarisi'nin Anıtsal Mimarisinin Korunması Üzerine Model Yaklaşımı: Kasımiye Medresesi Örneği", 307; Berrin Alper, "Mercek Altında Bir Yapı: Sultan Kasım Medresesi", *Taşın Belleği Mardin*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 241; Ara Altun, "Mardin'de Türk Devri Anıtsal Mimarisine Genel Bakış", *Taşın Belleği Mardin*. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 165; Metin Sözen, *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*, bs. (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1981), 119.

³⁴ Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar*, 66.

³⁵ Yapının mimari özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Çağlayan, "Bir Mimari Karşılaştırma: Mardin Zinciriye ve Kasımiye Medreseleri", 149; Çağlayan, "Anadolu'da Bir Akkoyunlu Kültür Mirası: Mardin Kasımiye Medresesi", 1140.

taşlar yerleştirilmiş olmalıdır (Fotoğraf 26).³⁶ Taç kapının mukarnaslı kavsarasını çevreleyen üç dilimli kemerin karnında da beyaz renkli kübik taşların kakma tekniğinde uygulandığı düşünülmelidir.



Fotoğraf 24. Kasımiye Medresesi Taç Kapısı



Fotoğraf 25. Kasımiye Medresesi Taç Kapı Kakma Teknikli Süsleme Bordürü

³⁶ Semerci, *Mardin Kireçtaşının Yapı Taşı Olarak Araştırılması*, 66.

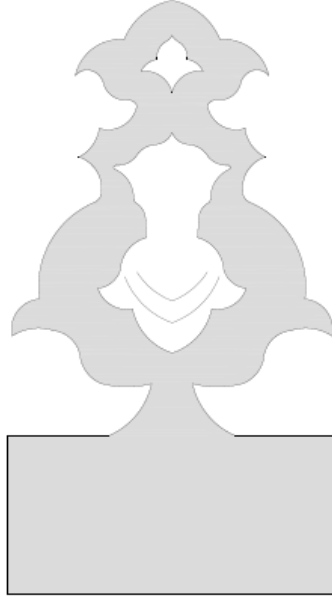


Fotoğraf 26. Kasımiye Medresesi Taç Kapı Kakma Teknikli Süsleme Bordürü Detayı

Medresenin giriş koridorunun tam karşısına denk gelen hücrenin giriş açıklığının üzerinde yer alan süsleme bordürünün üst tarafında da kakma tekniği uygulanmıştır. Siyah taş malzeme ile yukarı bakan palmetin iç kısmına aşağı bakar vaziyette sarı renkli taş ile palmet motifi kakma tekniğiyle yerleştirilmiştir (Fotoğraf 27).



Fotoğraf 27. Kasımiye Medresesi Giriş Koridoru Karşısına Denk Gelen Hücrenin Üzerinde Yer Alan Süsleme



Çizim 4. Kasımiye Medresesi Giriş Koridoru Karşısına Denk Gelen Hücresinin Üzerinde Yer Alan Süsleme Motifi

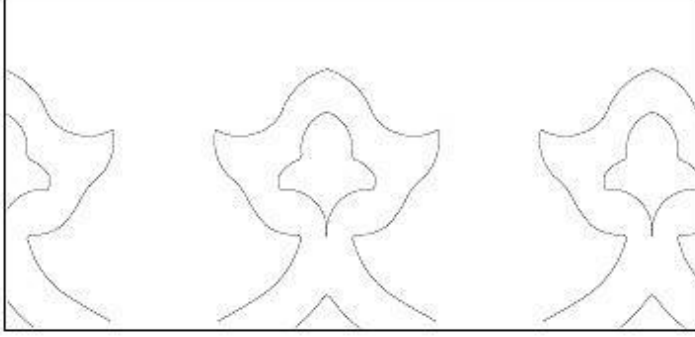
Kakma tekniğinin uygulandığı bir diğer süsleme yüzeyi ise mescitteki mihrap bölümü ve giriş açıklığının etrafını kuşatan bordürdür. Mihrabın etrafını kuşatan bordürde biri aşağı diğeri yukarı bakar vaziyette yerleştirilmiş sıralı palmetlerin içleri oyulmuştur (Fotoğraf 28, Çizim 5). Bu oyuklara siyah taşlar kakılması suretiyle kompozisyon elde edilmiştir. Kompozisyonun alt sırasında yer alan palmetler kireç taşından olup ortasına siyah taşlar yerleştirilmiştir. Üstteki sırada ise bunun tam tersi bir biçimde palmetlerin kendisi tamamen siyah taştan olup ortalarına kireç taşı yerleştirilmiştir (Fotoğraf 29). Aynı özelliklere sahip bordür, giriş açıklığının iç mekâna bakan yüzeyinin etrafında da kullanılmıştır. Büyük oranda tahrip olan bu süsleme kuşağında, siyah taşların büyük bir kısmının döküldüğü kalan izlerden anlaşılmaktadır (Fotoğraf 30,31).



Fotoğraf 28. Kasımiye Medresesi Mescid Bölümü Mihrabı



Fotoğraf 29. Kasımiye Medresesi Mescid Bölümü Mihrabı Kakma Tekniği Süslemelerden Düşen Taşların İzleri



Çizim 5. Kasımiye Medresesi Mescid Bölümü Mihrabı Kakma Tekniği Süslemelerden Detay



Fotoğraf 30. Kasımiye Medresesi Mescid Bölümü Giriş Açıklığı

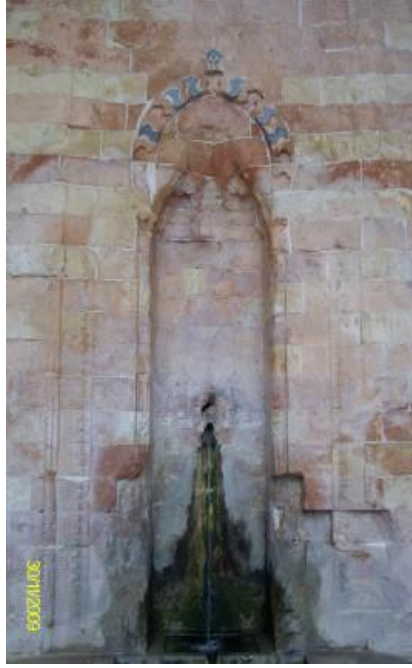


Fotoğraf 31. Kasımiye Medresesi Mescid Bölümü Giriş Açıklığı
Kakma Süsleme Detayı

Kakma tekniğinin muntazam bir işçilikle uygulandığı bölümlerden biri de eyvan ünitesidir. Eyvanın kuzey duvarında (Fotoğraf 32) selsebilin mukarnas kavsarasının üzerinde yer alan sivri formlu kör kemerde (Fotoğraf 33) ve bu kemerin üzerinde Muhammed ve Ali isimlerinin karşılıklı dört kez yazıldığı ma'kılı hatlı levhada da kakma tekniğini görmekteyiz (Çizim 5). Kemerde kiremit renkli kalker taşı üzerine, "S" hareketli oyuklar oluşturulmuş bu kısımlar da siyah renkli taşlar ile doldurulmuştur. Siyah renkli "S" formu kakma taşlarının bir kısmı yerinden düşmüştür. Kemer kilit taşı üzerinde yer alan siyah renkli palmet motifinin içi oyularak boş kalan kısım, sarımsı kalker taşı ile yine palmet motifi ile tamamlanmıştır. Sarımsı kalker taşında da ters bir palmet motifinin siyah taş ile iç içe üç palmet oluşturacak şekilde kakıldığı anlaşılmaktadır. İç içe geçmiş üç palmet kompozisyonunun, simetri esası ile baş aşağı bakar vaziyette kemer kilit taşında da aynısının olduğu mevcut izlerden anlaşılmaktadır (Fotoğraf 34).



Fotoğraf 32. Kasımiye Medresesi Eyyvanı



Fotoğraf 33. Kasımiye Medresesi Eyvanda Yer Alan Selsebil

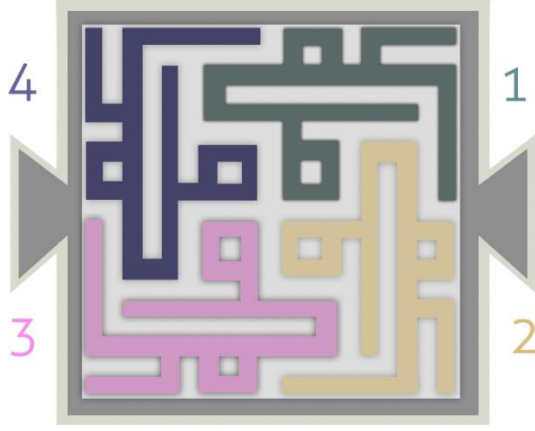


Fotoğraf 34. Kasımiye Medresesi Eyvanda Yer Alan Selsebil Süsleme Detayı

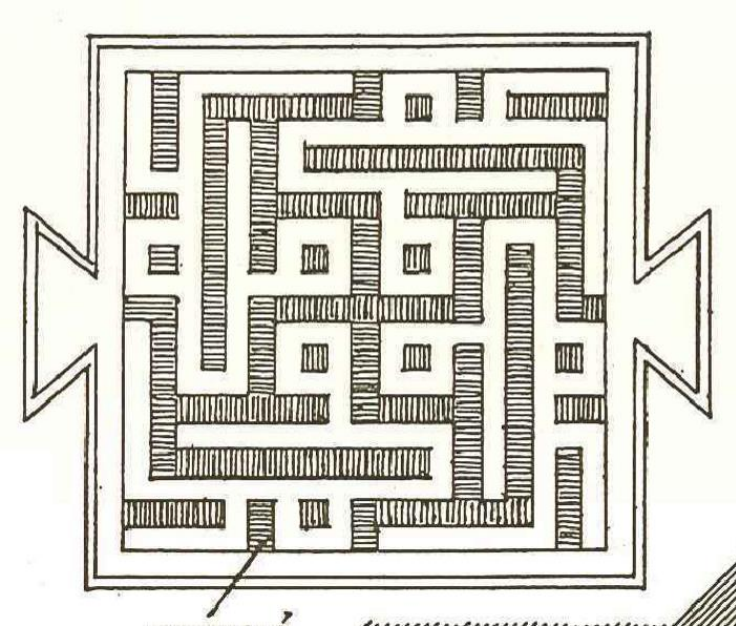
Ma'kili hatlı levhada ise asıl yüzey turuncu renkli kalker taşı olup hat sanatının oluşturduğu harfler taşa oyularak tasarlanmış ve oyuntuların içleri siyah renkli taşlar ile doldurulmuştur (Fotoğraf 35, Çizim 6). Ma'kili hatlı yazı panosunun etrafındaki süsleme bordüründe karşılıklı farklı yönlere bakan palmet dizilerinin bir siyah bir sarı şekilde sıralı olarak kakma tekniğinde uygulandığı görülmektedir. Kitabeliğin yanlarında yer alan üçgen formlu bölümler, izlerden anlaşıldığı kadarıyla, siyah taşlarla tamamlanmış olmalıdır.



Fotoğraf 35. Kasımiye Medresesi Eyvanda Yer Alan Ma'kili Pano Süsleme Detayı



Çizim 6. Kasımiye Medresesi Eyvanda Yer Alan Ma'kili Pano Süsleme Detayının Tamamlanmış Hali (Eman Abuarra'dan)



Çizim 7. Kasımiye Medresesi Eyvanda Yer Alan Ma'kili Pano Süsleme Detayı (Albert Gabriel'den)

II. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Anadolu'da farklı dönemlere ait mimari yapılarda uygulanan taş süslemeler, teknik ve malzeme yönünden oyma, kafes oyma, kakma, kazıma, boyama teknikleri ile renkli taş olarak farklı tekniklerle uygulanmıştır.³⁷ Anadolu'da, Zazadin Hanı, Karatay Medresesi, Diyarbakır Mesudiye Medresesi, Balat İlyas Bey Camii³⁸, Amasya Bayezid ve Yörgüç Paşa zaviyeleri, Osmancık Koca Mehmet Paşa Zaviyesi, Gaziantep Tahtani Camii³⁹, Edirne Eski Cami, Edirne Üç Şerefeli Cami, Urfa Gümrük Hanı, Gebze Mustafa Paşa Külliyesi⁴⁰, Şehzade Türbesi⁴¹ örneklerinden de anlaşıldığı gibi renkli taş işçiliği farklı dönem ve bölgelerde her zaman beğeni ile uygulanmıştır.

Renkli taş kullanımının, tarihi yapı süslemesinde sıkça tercih edildiği bilinmektedir. Anadolu'da farklı bölgelerde aynı döneme tarihlenen eserlere baktığımızda renkli taşın hem kakma olarak, hem de kemer örgülerinde dönüşümlü olarak kullanımının yaygınlık gösterdiği dikkati çekmektedir.⁴² Özellikle Beylikler dönemi taş süslemesinde, Orta ve Güney Anadolu beyliklerinde oyma, eğri kesim ve kafes oyma, Batı Anadolu beyliklerinde ise renkli taş, çini, sırlı tuğla kakma ve mozaik tekniklerinin bir yenilik olarak uygulandığı görülmektedir. Osmanlı Beylikler devri taş süslemeciliğinde ise oyma, kazıma, boyama, kakma ve almaşık tekniklerin uygulanmasının yanı sıra bu tekniklerin birkaçının bir arada kullanıldığı görülmektedir.⁴³ Ancak, tarihi yapı uygulamalarında, cephe düzenlemeleri ve bezemeleri açısından yerel özelliklerin ortaya konulmuş olması, uygulamada beylikler arasında farklılıklar olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴ Nitekim Mardin'deki tarihi yapı

³⁷ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme. Erken Devir (1300-1453)*. bs. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 11-13.

³⁸ Özbek, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, 587; Aslanapa, *Türk Sanatı*, 215.

³⁹ Şenay Özgür, Yıldız, "Gaziantep Camilerinde Görülen Bazı Güneyli Etkiler", *Ege Üniversitesi Sanat Tarihi Dergisi*, 25/1, (2016): 96.

⁴⁰ Hamza Gündoğdu, "Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nin Osmanlı Külliyesi İçindeki Yeri ve Önemi", *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III*, (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 2783; Ayşen Nurdan Aldoğan, "Gebze-Çoban Mustafa Paşa Camii ve Memlûk Etkili Bezemesi", *Türkiyemiz*, 38, (1982): 27-38; Köksal Seyhan, "Çoban Mustafa Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8,351-354.

⁴¹ Şerare Yetkin, "Sinan'ın Mimarisinde Çini Süsleme Düzeni", *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, ed. Sadi Bayram, bs. (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988), 481.

⁴² Yıldray Özbek, "Anadolu Türk Mimarisinde Taş Süsleme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7(14), (2009):145.

⁴³ Özbek, "Anadolu Türk Mimarisinde Taş Süsleme", 150.

⁴⁴ Muhammed Görür, *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1435)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999), 295-322.

süsleme programında kendine has özelliklerle renkli taş süslemenin görülmesi, bu görüşümüzü kanıtlar niteliktedir.

İncelemeler sonucunda, Mardin’de Ortaçağ İslam dönemi dinî yapılarından sadece Artuklu ve Akkoyunlu dönemi yapılarında benzer şekilde kakma tekniğinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Sanattaki kültürel aktarımın doğal bir sonucu olarak bu devletlerin mimari yapı süsleme programı, benzer teknik ve özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. Mardin’de Artuklu döneminde görülen bu süslemeler, siyasi bağlantılar ve coğrafi yakınlığa da paralel olarak Zengî ve Eyyûbî⁴⁵ sanatıyla da benzerlik sunmaktadır.⁴⁶ Sanattaki bu benzerlikten dolayı kakma tekniği, Anadolu dışında Suriye ve Irak’la birlikte düşünülmesi gereken bir nitelik taşımaktadır.⁴⁷ Bundan dolayı Artuklu ve Akkoyunlu Devletlerinin yönettiği bölgelerde üretilen sanat, o günün coğrafi sınırları içinde değerlendirildiğinde anlam kazanacaktır.

Suriye ve Mısır gibi güney ülkelerinin mimarisinde görülen renkli taş süsleme, Memlûklü⁴⁸ Sanatı ile de ilişkilendirilebilir.⁴⁹ Memlûk öncesi dönemde Suriye ve Mısır’da Eyyûbî, Zengî, Fâtîmî ve Tolunoğulları gibi devletler kurulmuştur. Memlûkların yönetimle birlikte bu devletlerin mimari mirasını olduğu gibi devraldığı bilinir.⁵⁰ Ortaya koydukları kültürel miras Anadolu’daki mimari yapılarla karşılaştırıldığında Anadolu’da gelişen mimarinin daha anıtsal bir karaktere sahip olduğu görülür. Ancak, süslemelerin Memlûklü üslubu ile benzerlikler gösterdiği de dikkati çeker.⁵¹

⁴⁵ Ahmet Ali, Bayhan, “Mısır’daki Eyyubi Devri Mimari Eserleri: Medreseler ve Hankah/ Zaviyeler”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 12, (2004): 1-16.

⁴⁶ Turan, *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler Ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, 178.

⁴⁷ Gezici ustaların İran, Irak ve Suriye’den gelmeleri bölgedeki mimari üslup ve bezemeye etki ettikleri ifade edilmektedir, bkz., Belkis Doğan; Aziz Doğanay, “Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde Mimari ve Sanat Üslubu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2017): 660.

⁴⁸ Siyasi ilişkiler bağlamında, bazı kaynaklarda Artukluların, Memlûklerin muasır bir şubesi olduğu şeklinde ifadeler kullanılmıştır. bkz., El- Kalkaşandı (1355-1418) tarafından kaleme alınan Subh El-’Aşâ, adlı eserde Mardin’e dair bilgiler arasında, Mardin Artukluları Hükümdarlarının Memlûklerle olan ilişkilerinde “Artukoğulları hükümdarlarının Mısır Sultanlarıyla aralarında muhabbet ve dostluk bulunduğunu ve devamlı yazışmaların olduğunu” ifade etmektedir, bkz., Altan Çetin, “Memlûk Kaynaklarına Göre Mardin”, *1. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, ed. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş, (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2006), 389.

⁴⁹ Memlûklular, 1250-1517 yılları arasında Suriye ve Mısır’da hüküm süren bir Türk sülalesinin adıdır. XIII. yüzyılda Moğol Saldırılarına, XIV. yüzyılda Timur saldırılarına ve haçlı saldırılarına karşı mücadele etmiş olmaları kendilerine şöhret kazandırmıştır, bkz., İsmail Yiğit, *Memlûkler*, bs. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 16; Aslanapa, *Türk Sanatı*, 96-100.

⁵⁰ Michael Meinecke, *Die Memlukische Architektur in Agypten and Syrien 648/1250 bis 923/1517*, bs. (Glückstadt: Verlag J.J. Augustin GmbH, 1992), 118.

⁵¹ Özbek, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, 596.

İncelenen yapılar, renkli taş kullanımı bakımından Diyarbakır, Urfa, Adana ve Gaziantep yapılarıyla büyük benzerlik göstermektedir. Diyarbakır Kasım Padişah Camii, Ali Paşa Camii, Adana Ulu Camii'n⁵² vb. örneklerde iki renkli taş, Gaziantep Karatarla Camii, Handan Bey Camii, Eyüpoğlu Camii⁵³ vb. örneklerde ise üç renkli taş bir arada kullanılmıştır. Üç renkli taşın yoğun kullanıldığı Gaziantep Camilerindeki kakma teknikli süslemelerde motif ve kompozisyonlar, Zengî Mimarisi karakteri yansıtırken ⁵⁴ Mardin'deki örnekler, Selçuklu süsleme üslubunun da izlerini taşıyacak şekilde sentez diyebileceğimiz kendine has özellikler sergilemektedir.

Mardin'de mimari yapı malzemesi olarak sarımtırak kireç taşının kullanıldığını⁵⁵ ve kakma tekniğinin iki farklı malzeme çeşitlemesiyle taşta uygulanarak üretildiği anlaşılmıştır. Birinci uygulama, taşta sırlı çini malzemenin aplike edildiği Hamza-i Kebir Camii'ndeki uygulamadır. İkincisi ise sarımsı kireç taşı üzerine farklı renkli bir taşın kakılarak oluşturulduğu uygulamadır. Latifiye Camii, Kasımiye Medresesi, Zinciriye Medresesi uygulamaları bu kategoride değerlendirdiğimiz örneklerdir. Merzifon Çelebi Mehmet Medresesi⁵⁶ taç kapı eyvanının yan duvarlarında, Amasya Beyazıt Paşa Camii'nin kemer ve süsleme bordürlerinde, Balat İlyas Bey Camii pencere süslemelerinde, Edirne Üç Şerefeli Camii'n pencere süslemelerinde ve Edirne Eski Camii ⁵⁷ batı taç kapısında olduğu gibi yapıların belli noktalarında kullanılmıştır.⁵⁸

Yapılar arasında çini mozaik tekniğindeki seramik parçalarının, taş yüzeyine kakma yöntemiyle uygulandığı tek örnek olan Hamza-i Kebir Camisinin taç kapısı, ünik bir eser olarak değerlendirilebilir. Akkoyunlu dönemi eserlerinden Zeynel Bey Künbedi dışında diğer eserlerde dış mimaride çini kullanımı yok denecek kadar azdır. ⁵⁹ Mardin'de çini malzemenin, mimari süslemede kullanıldığı bu tek örneğin de başka bir yerden alınarak devşirme malzeme olarak kullanılmış olabileceği

⁵² Ali Osman Uysal, "Adana Ulu Camii", *Vakıflar Dergisi*, 19, (1985), 277-284.

⁵³ Yıldız, "Gaziantep Camilerinde Görülen Bazı Güneyli Etkiler", 96.

⁵⁴ Farklı renkte taş malzemeyle oluşturulmuş geometrik bezemelerin Zengilerden gelen bir üslup olduğu kabul edilmektedir, bkz., Selçuk Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler. Selçuklu Çağı*, bs. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982),53-56.

⁵⁵ Fatih Semerci, *Mardin Kireçtaşının Yapı Taşı Olarak Araştırılması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul: 2008,58.

⁵⁶ Mahmut Akok, "Merzifonda Çelebi Mehmet Medresesi", *Mimarlık, Güzel Sanatlar ve Şehircilik Dergisi*, IX/1-2, (1952): 30.

⁵⁷ Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*, res. 26..

⁵⁸ Yıldray, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, res.565-573

⁵⁹ Doğan; Doğanay, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde Mimari ve Sanat Üslubu Üzerine Bir Değerlendirme", 660.

düşünülmektedir. Anadolu'da taç kapıda çini mozaik malzemenin kullanıldığı ilk örnek Divriği Kale Camii'dir.⁶⁰ Taşa kakılmış çininin en işçilikli örneği ise Balat İlyas Bey Camii'nde görülür. Bu örnek kompozisyon bakımından Hamza-i Kebir Camii örneği ile büyük benzerlik göstermektedir. Çok kollu yıldızlar arasında oluşan geometrik oyuklara renkli taşlarla birlikte firuze renkli çinilerin de kakıldığı görülür.⁶¹ Bölge mimarisi içinde en yakın örnek olarak bazalt taşa turkuaz renkli çinilerin kakıldığı Diyarbakır Melek Ahmet Paşa Camii minaresini de örnek verebiliriz. Yine Konya Meram Ali Dede Türbesi'nin kemer taşlarının yüzeyinde yapılan oyuntulara firuze ve lacivert renkli çinilerin kakma tekniği ile yerleştirildiği örnek de dikkat çekicidir.⁶² Karamanoğlu II. İbrahim Bey İmaretî minaresinin şerefe altındaki bordürde üç dilimli yan yana dizilmiş şeritlerin tepe noktalarına yerleştirilmiş palmet dizisi, taş üzerine firuze renkli kakma çiniler ile karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer örnek ise Edirne Şah Melek Paşa Camii'nde görülen turkuaz renkli sırlı tuğla malzeme ile uygulanmış kakma örneğidir.⁶³

Yapıların süsleme programında geometrik, bitkisel ve yazı karakterli motiflerin oluşturduğu kompozisyonlar tercih edilmiştir. Latifiye Camii ile Hamza-i Kebir Camii kakma teknikli süslemelerinde geometrik, sekiz kollu yıldız motifleri kullanılmıştır. Benzer özelliklere sahip yıldız motifleri, Anadolu'da birçok eserin süsleme kompozisyonunda karşımıza çıkmaktadır. Ankara Alaeddin Camii minberi⁶⁴, Arslanhane Camii minberi⁶⁵, Birgi Ulu Camii minberi⁶⁶, Akşehir Şeyh Hasan Türbesi taç kapısı⁶⁷, Konya Sahip Ata Hankahı, Tercan Mama Hatun Kümbeti taç kapısı⁶⁸, Niğde Ak Medrese mihrabı ve Ahlat Mezartaşları⁶⁹ örnek verilebilir.

İncelemelerde, Zinciriye ve Kasımiye Medreselerinde taç kapı, kemerler ve mescid mekânlarının süslemelerinin birbirine yakın özellikler sergilediği görülmüştür. Taç kapılardaki ince taş işçiliği ve kakma

⁶⁰ Ayduşlu, "Selçuklu Ve Beylikler Döneminde Kakma Çiniler Ve Günümüz Sanatından Bir Kaç Örnek", 19.

⁶¹ Oluş Arık, "Çininin Tarihçesine Kısa Bakış", *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı*, ed. Rüşhan Arık- Oluş Arık, (İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları 2007),180.

⁶² Ayduşlu, "Selçuklu Ve Beylikler Döneminde Kakma Çiniler Ve Günümüz Sanatından Bir Kaç Örnek", 27.

⁶³ Yıldray, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*: 510; Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*, res. 51.

⁶⁴ Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*,3, (1969-1970): 137-138.

⁶⁵ Gönül Öney, *Ankara Arslanhane Camii*, bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), res. 14-15.

⁶⁶ Yıldız Demiriz, "XIV. Yüzyılda Ağaç İşleri", *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı*, bs. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977): 61.

⁶⁷ Yekta Demiralp, *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, bs. (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), res. 103.

⁶⁸ Derek Hill; Oleg Graber, *Islamic Architecture and Its Decoration, A.D. 800-1500*, bs. (Londra: Faber and Faber, 1964), res. 345.

⁶⁹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, bs. (Ankara: Güven Matbaası, 1972).

süslemelerde kullanılan ortak süsleme dili ilk bakışta dikkat çekmektedir.⁷⁰ Bitkisel motiflerin daha çok kullanıldığı bu iki örnekte özellikle, kakma tekniğinde tercih edilen palmet motifleri, hem form hem de malzeme seçimi bakımından büyük benzerlik taşımaktadır. Süsleme kompozisyonunda palmetin ya kendi başına kompozisyonun ana motifi ya da tamamlayıcı yardımcı motifi olarak tercih edildiğine ve Mardin'deki süsleme programında sevilerek kullanıldığına işaret etmektedir⁷¹. Ortaçağ İslam Sanatında bitkisel karakterli süslemelerde palmet motifi, en çok görülen motiftir. Mardin Hatuniye Medresesi, Niğde Hüdavent Hatun Türbesi, Balat İlyas Bey Camii, Niğde Ak Medrese, Karaman Hatuniye Medresesi, Karaman Hacı Beyler Camii⁷², Bursa Yeşil Camii⁷³ vb. eserler, palmetin farklı kompozisyonlarla karşımıza çıktığı eserlerden bazılarıdır.

Sonuç

Mardin'de mimari yapılarda sarımsı kireç taşının sunduğu monotonluğu yıkma ve izleyenler üzerinde bir etki yaratma kaygısıyla, iki renkli taş süslemelerden kakma tekniği, en fazla tercih edilen teknik olmuştur.

Mardin'de kakma tekniği, iki farklı malzeme ile taşta uygulanarak üretilmiştir. İlk uygulama, taşta sızdıran çini malzemenin aplatı edildiği Hamza-i Kebir Camii'ndeki uygulamadır. İkincisi ise Latifiye Camii, Kasımiye Medresesi, Zinciriye Medresesi örneklerinde görülen sarımsı kireç taşı üzerine siyah (duman rengi) renkli taşın kakılarak oluşturulduğu uygulamadır.

Benzer konu seçimi, biçimlendirme ve kompozisyon biçimleri, sarımsı kireç taşı üzerine siyah taşın kakma teknikli uygulamaları, 13.-15. yüzyıllar arasında Mardin yöresinde güçlü bir taş işleri atölyesinin var olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Artuklu dönemi yapılarından Latifiye Camii ve Zinciriye Medresesi'nin süsleme programında karşılaştığımız kakma tekniğinin, Akkoyunlu dönemi eseri olan Kasımiye Medresesi örneğinde olduğu gibi benzer özelliklerle devam etmiş olması bunu doğrulamaktadır.

Yapıların kakma teknikli süslemelerinde geometrik, bitkisel ve yazı karakterli kompozisyon ve motifler tercih edilmiştir. Latifiye Camii ve Hamza-i Kebir Camii'nde görüldüğü üzere geometrik desenlerde çok kollu

⁷⁰ Altun, "Mardin'de Türk Devri Anıtsal Mimarisine Genel Bakış", 166.

⁷¹ Barışta, "Mardin Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinin Taş Süslemelerinde Çözlenen Benzerlikler", 244.

⁷² Özbek, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, res.579, 594.

⁷³ Çakmak, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*, şekil 39-40.

yıldız, üçgen ve çokgen motifleri kullanılmıştır. Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinde ise daha çok bitkisel süsleme kullanılmıştır. Bu süslemelerde kompozisyon, palmet motifinin baş aşağı veya yukarı bakar vaziyette yerleştirilmesi ile oluşturulmuştur. Yazılı süslemede ise ma'kılı karakterli hattın Kasımiye Medresesi'ndeki tek örnek ile kakma tekniğinde uygulandığı görülmüştür.

Mardin'deki Artuklu dönemi Camilerinde iki renkli taşın alternatif kullanımı ile oluşan almaşık düzen; mihrap, kemer, pencere söveleri gibi birçok yapı elemanında karşımıza çıkarken kakma tekniği ise sadece Latifiye Camii taç kapısında uygulama alanı bulmuştur. Eser, kakma tekniğinin uygulandığı tek Artuklu camisi olması bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç olarak Mardin'de Ortaçağ İslam Mimarisinde, Artuklu ve Akkoyunlu dönemi eserlerinden bazılarının süsleme programında kakma tekniği uygulandığı görülmüştür. Bu örnekler, kendine has yerel özellikler yansıttığı gibi genel hatları ile Ortaçağ İslam Sanatının karakteristik özelliklerini de yansıtmaktadır. Anadolu'da aynı dönem içerisinde karşılaştığımız örnekler nazaran Mardin'de daha yoğun kullanılan bu teknik, motif ve kompozisyonlarda Selçuklu süsleme üslubunun izlerini taşımaktadır.

Kaynakça

- Akok, Mahmut. "Merzifonda Çelebi Mehmet Medresesi". *Mimarlık, Güzel Sanatlar ve Şehircilik Dergisi*, IX/1-2, (İstanbul 1952), 29-37.
- Aldoğan, Ayşen Nurdan. "Gebze-Çoban Mustafa Paşa Camii ve Memlûk Etkili Bezemesi". *Türkiyemiz*, 38, (İstanbul 1982): 27-38.
- Alper, Berrin. "Mercek Altında Bir Yapı: Sultan Kasım Medresesi". *Taşın Belleği Mardin*. 241-264. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Altun, Ara. "Mardin'de Türk Devri Anıtsal Mimarisine Genel Bakış". *Taşın Belleği Mardin*. 149-175. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- _____. *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*. bs. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- _____. *Mardin'deki Türk Devri Mimarisi*. bs. İstanbul: Mardin Valiliği Yayınları, 2011.
- Arık, Oluş. "Çininin Tarihçesine Kısa Bakış". ed. Rüşhan Arık- Oluş Arık, *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini Selçuklu ve Beylikler Çağı*. bs. İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları 2007.
- Artuk, İbrahim. *Artuk İlinin Tarihi Belgesi*. bs. İstanbul: Güven Basımevi, tsz.
- _____. "Mardin Zinciriye Medresesi ve Bânisi". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, (1971): 191-194.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi 1993.
- Atalan, Özlem. "Artuklu Mimarisi'nin Anıtsal Mimarisininin Korunması Üzerine Model Yaklaşımı: Kasımiye Medresesi Örneği", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu*

- Bildirileri*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 305-315.
- Ayduslu, Nevin. "Selçuklu Ve Beylikler Döneminde Kakma Çiniler Ve Günümüz Sanatından Bir Kaç Örnek". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 29, (2012): 17-33.
- Bakırer, Ömür. *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Barışta, Hatice Örcün. "Mardin Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinin Taş Süslemelerinde Gözlenen Benzerlikler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 244.
- Bayhan, Ahmet Ali. "Mısırdaki Eyyubi Devri Mimari Eserleri: Medreseler ve Hankah/ Zaviyeler". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 12, (Erzurum:2004):1-16.
- Beksaç, Engin. "Eyyubiler (Sanat)" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, (İstanbul 1995): 20- 32.
- Creswell, Keppel Archibald, Cameron. "Mardin and Diyarbekr" , *In Muqarnas XV: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. ed. Gülru Necipoglu. bs. Leiden: E.J. Brill,1998, 2-8.
- Çaça, Sultan. *Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Bir Medrese: Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2013.
- Çağlayan, Murat ve Tanyeli, Gülsün. "Mardin Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi ve Osmanlıdan Günümüze Medresedeki Restorasyon Müdahaleleri". *Mimarist*, 55, (2016) :89-93.
- _____ . *Mardin Anıtsal Yapılarında Değişmişlik Ve Özgünlük Sorunları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul 2017.
- _____ . *Anadolu'da Bir Akkoyunlu Kültür Mirası: Mardin Kasımiye Medresesi"*, *International Conference on Natural Science and Engineering (ICNASE'16)* , 19-20 Mart 2016, ed. Murat Ceyhan, Kilis: Mavi Kitap Yayıncılık, (2016): 1113-1146.
- _____ . "Bir Mimari Karşılaştırma: Mardin Zinciriye ve Kasımiye Medreseleri", *İlk Çağlardan Modern Döneme Tarihten İzler II*, ed. M. Doğan Karaçoşkun ve Osman Köse, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 147-163.
- _____ . *Mardin Ortaçağ Anıtları ve Yapım Teknikleri*. bs. İstanbul: Hiper Yayın, 2017.
- Çakmak, Şakir. *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Taçkapılar (1300-1500)*. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Çetin, Altan. "Memlûk Kaynaklarına Göre Mardin", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, ed. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş, İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, (2006): 387-399.
- Demiriz, Yıldız. "XIV. Yüzyılda Ağaç İşleri". *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı*. bs. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- _____ . *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme. Erken Devir (1300-1453)*. bs., İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Demiralp, Yekta. *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Diğler, Mustafa ve Aydın, Seçkin. "Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Taş İşçiliğinde Kullanılan Motiflerin Plastik Öğeleri", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu*

- Bildirileri*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 349-381.
- Doğan, Belkis ve Doğanay, Aziz. "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde Mimarî ve Sanat Üslûbu Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2017): 657-682.
- _____. *Akkoyunlu Ve Karakoyunlu Türkmen Devletlerinde Mimarî Ve Sanat Üslûbu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2017.
- Gabriel, Albert. *Şarki Türkiye'de Arkeolojik Geziler*, çev: İdil Çetin, Ankara: Dipnot Kitapları 2014.
- Görür, Muhammed. *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1435)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.
- Göyünç, Nejat. *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağ*. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Gündoğdu, Hamza. "Gezme Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'nin Osmanlı Külliyesi İçindeki Yeri ve Önemi", *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III*, Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, (2017): 2781-2808.
- Hill, Derek ve Graber, Oleg. *Islamic Architecture and Its Decoration, A.D. 800-1500*. bs. Londra: Faber and Faber, 1964.
- İnal, Güner. "Orta Çağlarda Anadolu'da Çalışan Suriye ve Mezopotamyalı Sanatçılar". *Sanat Tarihi Yıllığı*, XI: 83- 94. 1982.
- Karaçam, Hüseyin. *Artuklu Kitabeleri (1102-1409)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2012.
- Karadaş, Şükriye. *Anadolu Selçuklu Dönemi Mimarisinde Bitkisel Bezeme Unsurları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezartaşları*. bs. Ankara: Güven Matbaası, 1972.
- Keleş, Hamza. "Anadolu'da Akkoyunlu Kültür Mirası; Tarihi Eserler", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 38, (2006): 63-81.
- Kodaş, Ergül. "Yukarı Dicle'de Yeni Bir Çanak Çömleksiz Neolitik Yerleşim Yeri: Boncuklu Tarla Kazıları ve İlk Gözlemler". *Arkeoloji Ve Sanat Dergisi*, 157-158, (2019): 7-20.
- Meinecke, Michael. *Die Memlukische Architectur in Agypten and Syrien 648/1250 bis 923/1517*. bs., Glückstadt: Verlag J.J. Augustin GmbH, 1992.
- Mülayim, Selçuk. *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Selçuklu Çağı*. bs. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Ödekan, Ayla. *Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Mukarnaslı Portal Örtüleri*. bs. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966.
- _____. "Taç kapılar", *Anadolu Selçuklularını ve Beylikler Dönemi Uygarlığı 2*. ed. Ali Uzay Peker ve Kenan Bilici, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, 469- 486.
- Öney, Gönül. "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 3, (1969-1970): 137-149.
- _____. *Ankara Arslanhane Camii*. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

- Öney, Gönül ve Erginsoy, İlker. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. bs. Ankara: İş Bankası Yayınları, 1992.
- Özbek, Yıldray. "Anadolu Türk Mimarisinde Taş Süsleme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7/14, (2009): 141-169.
- _____. *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Semerci, Fatih. *Mardin Kireçtaşının Yapı Taşı Olarak Araştırılması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul: 2008.
- Seyhan, Köksal. "Çoban Mustafa Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul 1993): 351-354.
- Soyukaya, Nevin vd., *Mardin Kültür Envanteri*, bs. İstanbul: Mardin Valiliği, Çekül Yayınları, 2013.
- Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri I*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1970.
- _____. *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*. bs. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1981.
- Tuncer, Orhan Cezmi. "Artuklu Yapıları (yaptıran, yürüten ve yapanlar)", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin*, ed. İbrahim Özçoşar, Mardin Valiliği, (Mardin 2008), II, 152.
- _____. "Birkaç Selçuklu Taç Kapısında Geometrik Araştırmalar". *Vakıflar Dergisi*, 16, (1982): 61-76.
- _____. *Diyarbakır Camileri*. bs. Ankara: Diyarbakır Belediyesi Yayınları, 1996.
- Turan, Çimen. *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler Ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batman 2014.
- Uluçam, Abdüsselam. "İslam Dönemi Mardin'i", *Taşın Belleği Mardin*. 99-116, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Uysal, Ali Osman. "Adana Ulu Camii". *Vakıflar Dergisi*, 19, (1985): 277-284.
- Ünal, Rahmi Hüseyin. *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar*. bs. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1982.
- Ünver, A. Süheyl. *Mardin Mimari Anıtlarında Tezyini Yorumlar*. bs. İstanbul: Numune Matbaacılık, 2010.
- Yeşilbaş Evindar. "Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler". *Milel ve Nihal*, 2, (2014): 163-182.
- Yetkin, Şerare. "Sinan'ın Mimarisinde Çini Süsleme Düzeni", *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, ed. Sadi Bayram, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988, 479-498.
- Yıldız, Şenay Özgür. "Gaziantep Camilerinde Görülen Bazı Güneyli Etkiler". *Ege Üniversitesi Sanat Tarihi Dergisi*, 25/1, (2016): 86-110.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. bs. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Yuvalı, Abdulkadir. "Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, ed. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş, İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları, 2006, 27-37.

Marquetry Technique in Medieval Islamic Architecture Decoration Program: The Sample of Mardin

Citation/©: Yeşilbaş, Evindar, Marquetry Technique in Medieval Islamic Architecture Decoration Program: The Sample of Mardin, Artuklu Akademi 2020/ 7 (1),29-76.

Extended Abstract

Architectural decoration techniques vary according to the intervention applied on the building material surface. Stone has been used as a main building material for centuries not only due to geographical factors and durability, but also due to personal taste. Embossment, engraving, tracery, marquetry, damascene etching and engraining methods, and colored stones are used for stone decoration in architecture. Marquetry, which is the subject of our study, is a technique used to create decorative patterns by inserting materials of different colors on the building material.

This study focused on Islamic period historic buildings with stone-marquetry decorations in Mardin, such as Latifiye Mosque, Hamza-i Kebir Mosque, Zinciriye Madrasa and Kasımiye Madrasa. The objective of this study was to fill the gap in the literature on marquetry and to provide insight into the marquetry decorations of Islamic buildings in Mardin. To this end, this study briefly addressed the historical and architectural characteristics of marquetry, and then, explained on which parts of those buildings it was used, and then, described the patterns and motifs in detail.

Colored stones are widely used for decoration in historic buildings. Different colors are widely used in buildings of the same period in different regions of Anatolia both as marquetry and alternately in arches. Engraving, kundekari, and tracery were used by Central and South Anatolian principalities for stone decoration; while colored stones, tiles, glazed brick marquetry, and mosaic techniques were used by Western Anatolian principalities. Some of the engraving, embossment, damascene etching, engraining, marquetry, and alternating techniques were used simultaneously for the Ottoman stone decoration during the period of the principalities. However, the facade arrangements and decoration of the historic buildings had local characteristics which varied across principalities. For instance, the historic buildings in Mardin were decorated with colorful stones- this supports our view. In Mardin, yellowish limestone is the main building material due to geographical conditions. It is believed that two-colored stone decoration and marquetry were especially used to break monotony in terms of decoration and to make a lasting impression on spectators.

Our analysis showed that marquetry was used by the Artuklu and Akkoyunlu states in Mardin for decoration. These both states used similar decorative architectural techniques, probably due to the transmission of art culture. These decorations can be first observed in the Artuklu buildings and bear a close

resemblance to the Zengi and Ayyubid art in connection with political connections and geographical proximity. This artistic similarity shows that marquetry may not be limited to Anatolia but may have been commonly used in Syria and Iraq as well. Decorations based on different cultures and belief codes in the regions under the reign of the Artuklu and Akkoyunlu show that a wider geographical perspective should be taken into account when addressing marquetry.

The colored stone decoration that we encounter in the architecture of southern countries, such as Syria and Egypt, can be associated with the Mamluk art as well. The Mamluks took over the architectural heritage of Ayyubi, Zengi, Fatimi and Tulunids established in Syria and Egypt in the pre-Mamluk period. When we compare their cultural heritage with that of Anatolia, we see that the latter is more of a monumental character. Even so, the two styles bear decorative similarities as a tangible indicator of cultural and artistic interaction.

Two materials were used to apply marquetry on the Islamic period buildings in Mardin. The first and only example is the glazed tile material applied to stone in Hamza-i Kebir Tomb. The second example is the marquetry of a stone of different colors onto yellowish limestone in Latifiye Mosque, Kasimiye Madrasa, and Zinciriye Madrasa. The marquetry decorations are of geometric, and have motifs of plants and scripts. The geometric patterns consist of multi-armed star, triangle, and polygon motifs; the plant ornaments consist mostly of palmette motifs; and the texts are of kufic form of calligraphy.

Zinciriye and Kasimiye Madrasas have decorations of portals, arches, and masjid spaces with similar characteristics. At first sight, the fine stonework in the portals and the common technique used in the marquetry decorations draw the attention. These two buildings mostly have motifs of plants. Both the form and the marquetry materials of the palmette motifs in the madrasas are very similar. This shows that palmette is highly preferred and used either as the main or complementary motif in the decoration composition in Mardin.


Many construction elements of the Artuklu period Mardin Mosques, such as mihrab, arch, window jambs, have alternative two-colored stone decorations. Marquetry was used only on the portal of Latifiye Mosque. It is noteworthy that Latifiye Mosque is the only Artuklu period Mosque on which marquetry was used.

Similar subjects and design and forms of composition, and marquetry of dark stone on yellowish limestone suggest the presence of a powerful masonry workshop in Mardin between the thirteenth and fifteenth centuries. This is also confirmed by the fact that the marquetry characteristics of the decoration programs of the Artuklu period Latifiye Mosque and Zinciriye Madrasa are similar to those of the Akkoyunlu period Kasimiye Madrasa.

Of the Islamic period historic buildings in Mardin, the portal of Hamza-i Kebir Mosque is a unique example of marquetry applied to the stone surface of the ceramic pieces of tile mosaic technique.

In conclusion, the decoration programs of some of the medieval Islamic period Artuklu and Akkoyunlu buildings in Mardin have marquetry decorations. These architectural structures have unique marquetry decorations with local characteristics. They are fine examples of the medieval Islamic art. The architectural structures in Mardin have much more marquetry decorations than the other architectural structures of the same period in Anatolia. The marquetry decorations in the architectural structures in Mardin reflect the characteristics of the Seljuk decoration style in motifs and compositions.

Müslüman Toplumlarında Çağdaş Medeniyet Tartışmaları*

 Lütfi Sunar**

Atıf/©: Sunar, Lütfi, Müslüman Toplumlarında Çağdaş Medeniyet Tartışmaları, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 77-97.

Öz: İslam dünyası son iki yüzyıldır Batı ile bir karşılaşma ve yüzleşme içerisinde bulunuyor. Modernleşme sürecinde Müslüman toplumların tarih, toplum ve benlik tasavvurları çok hızlı bir biçimde değişmiştir. Bu manada medeniyet kavramının tanım ve çerçevesinin önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Zira Batılı modernitenin kurulmasında ve tanımlanmasında merkezi ve hayati bir yeri olan medeniyet kavramı aynı zamanda Batılı olanı diğerlerinden ayırmaya da yaramaktadır. Buradan hareketle Müslüman toplumlarında da zamanla bir medeniyet tarif ve tasavvurunun ortaya çıktığı görülmektedir. Temelde modern tanıma bağlı kalarak, medeniyeti saf ve temiz bir şey olarak tanımlayan bu yaklaşımlar aslında bir taraftan da yanlış bir başlangıç ile yanlış neticelere varmaktadırlar. Bu yazıda medeniyet kavramının çerçevesini ve içeriğini tartıştıktan sonra Müslüman toplumlarında çağdaş medeniyet tartışmalarını ele alacağım.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, çağdaş düşünce, toplum, İslam dünyası, medeniyet.

Contemporary Civilization Debates in Muslim Societies

Citation/©: Sunar, Lütfi, Contemporary Civilization Debates in Muslim Societies, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 77-97.

Abstract: The Muslim world has encountered and faced the West for the last two centuries. In the modernization process, Muslim societies' conceptions of history, culture, and identity have lived a rapid change. In this context, it can be claimed that the definition and framework of the concept of civilization has an important role. The idea of civilization has a central and vital place in the establishment and definition of Western modernity. It also serves to distinguish the occidental social

* Bu yazı daha önce yayınlanan *Debates on Civilization in the Muslim World* kitabının girişinin detaylı bir şekilde gözden geçirilip düzenlenmesi ile oluşturulmuştur.

** Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, lutfi.sunar@medeniyet.edu.tr.

form from the others. From this point of view, it is seen that description and imagination of civilization have emerged in Muslim societies over time. Basically, adhering to modern definition, these approaches, which define civilization as pure and clean, achieve wrong results with a false start. In this paper, I will discuss the contemporary debates around the concept of civilization in Muslim societies after reviewing the framework and content of the notion.

Keywords: Civilization, contemporary thought, society, Muslim world, social theory

Giriş

Modern medeniyetin gelişim macerası ile ilgili çok sayıda çalışma zikredilebilir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in¹ *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Herbert Marcuse'ün² *Tek Boyutlu İnsan'ı*, Michel Foucault'nun³ *Hapishanenin Doğuşu ve Büyük Kapatılma'sı*, Norbert Elias'ın *Medeniyet Süreci*⁴, Edward Said'in⁵ *Şarkiyatçılık ve Kültür ve Emperyalizm'i* ve daha niceleri. Sosyal bilimlerde medeniyet kadar çok tartışılmış belki çok az sayıda konu vardır. Ancak medeniyetle ilgili tartışmalar da en az medeniyetin kendisi kadar Batılı mesele ve referanslar etrafında gerçekleşmektedir. Hâlbuki medeniyet Batı için olduğu kadar Batı dışı için, özellikle Müslüman dünya için de merkezi temalardandır. Medeniyet doğduğu andan itibaren kendisini öteki ile bir karşılaşma çerçevesinde tanımladı ve var etti. Aynı şekilde medeniyetin doğduğu andan itibaren Müslüman toplumlar kendisini onun karşısında, yanında ve içinde çeşitli şekillerde konumlandırmaya çabaladılar. Dolayısıyla bu karşılaşma içinde Müslüman dünyada medeniyetin değerlendirme çerçevelerinin, yorumlanma biçimlerinin ve aşma girişimlerinin ele alınması meselenin değişik boyutlardan anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır.

Bu tür bir tartışma alanının oluşturulabilmesi için Müslüman dünyanın çeşitli coğrafyalarında medeniyet meselesinin farklı bakışlarla ele alınma biçimlerini değerlendirmek gerekir. Kökten reddiyeci gelenekselci bir tavrıdan, medeniyeti İslam'ın tarihsel gelişiminin temel yansımalarından birisi olarak ele alan uyumcu tavra ve oradan da Batılı medeniyeti her ne

¹ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, 1. bs (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010).

² Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan/İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, 4. bs (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016).

³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 8. bs (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019); Michel Foucault, *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar 3* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

⁴ Norbert Elias, *The Civilizing Process* (New York: Urizen Books, 1978).

⁵ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yay., 1995); Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1994).

pahasına olursa olsun taklidi öneren batıcı bakışa kadar uzanan geniş bir spektrumda ortaya çıkan fikirler ve tavırlar önemli oranda dönemseldirler; dolayısıyla tarihsel ve fikri bağlarıyla birlikte tartışılmalıdır. Aynı zamanda dünya siyasetinin seyri; medeniyete Batı'da atfedilen anlamların değişimi ilerlemecilik ve pozitivizm eleştirileri de Müslüman dünyada medeniyetin ele alınma çerçevesine ciddi etkiler oluşturmuştur. Bugün geldiğimiz noktada medeniyetle ilgili tartışmaların ontolojik bir konumdan gittikçe epistemolojik ve hatta siyasi bir konuma doğru evirildiğini söyleyebiliriz. Medeniyetin Müslüman toplumlar için tanımlayıcı bir kimlik olup olmayacağı henüz net değilken bir yanda küresel eşitsizlik, şiddet ve terör öte yanda küreselleşme ve çok kültürcülük tartışmaları ekseninde medeniyet fikrinin geleceği de karmaşık görünmektedir. Dolayısıyla medeniyetle ilgili sahip olduğumuz fikri birikimi anlamak ve bundan yeni bakış açıları türetmek bu belirsiz geleceğin umutlu olabilmesi için önemli katkılar sunacaktır.

I. Kırılmış Aynalar, Parçalanmış Bakışlar

Batı dışında çoğu kez yenilgi ve kaybedişle şekillenen medeniyetle karşılaşmaların trajik bir yapısı vardır. Bunu edebiyatın sembollerle bezenmiş anlatıları üzerinden takip edebiliriz. Dostoyevski'nin "yeraltı adamı" kristal saray karşısında tuhaf hislere sahipti. Üniforma giymiş azametli bir Alman subay onda bir medeniyet kompleksini tetikliyordu. Bu kompleksle kendi insanlarına yaklaşıyor, onları ezerek kompleksinden kurtulmaya çalışıyordu. *Yer Altından Notlar*⁶ hiç şüphesiz bir Rus'un medeniyetle trajik karşılaşmasını anlatan başyapıtlar arasında yerini çoktan almıştır. Benzer bir karşılaşmayı 19. yüzyıl sonu İstanbul'unda Ahmet Mithat Efendi'nin ⁷ *Felâtnun Bey ile Rakım Efendi* isimli romanında buluruz. Bir mirasyedi olan Felâtnun Bey'in gülünç modern olma çabası, trajikomik bir vakayı anlatır bize. Bu züppe, esasen yaptıklarının hiç de medeni olmadığını farkındadır; fakat taklitçilik yoluyla ancak bu kadar medenileşebilmektedir. Onun modern olduğunu düşündüğü hareketleri bize Charlie Chaplin'in filmlerinde makine karşısında gülünç duruma düşen karakterlerini çağırıştırır. Octavio Paz'ın ⁸ puçukosu da medeniyetle New York'ta kendisine tepeden bakan Yankee nezdinde

⁶ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁷ Ahmet Mithat, *Felâtnun Bey ile Rakım Efendi* (Ankara: Akçağ, 2005).

⁸ Octavio Paz, *Yalnızlık Dolambacı*, çev. Bozkurt Güvenç (İstanbul: Can, 1999).

tanısmaktadır. Onun karşısında tuhaf hislere sahipti ve ona benzemek üzere her şeyi deniyordu. Ancak yine ne yaparsa yapsın en sonunda kendisine bir *puçuko* olduğu ve medeniyetin hakiki bir evladı olamayacağı ona hatırlatılmaktaydı. Benzer bir tecrübeyi Frantz Fanon'un bizzat kendisi yaşar. Paris'te herhangi bir Parisli gibi yaşamaya karar verdiğinde "bizim iyi zencimiz" muamelesinin sınırlarını keşfeder. Medeniyetin kendisi gibi kara derililer hakkında şüphesi vardır ve neticesinde ona asla beyazlar gibi medeni bir insan olamayacağı her fırsatta ima edilir. Medeniyet tan onun payına düşen en fazla Batılı değerleri benimsemiş uysal bir muti olmasıdır. Ancak o bunun yerine medeniyetin tamamını talep ettiğinde sınırlar önüne dikilir.⁹ Dolayısıyla Fanon, Roberto Bernasconi'nin¹⁰ açık bir biçimde tarif ettiği gibi medeniyetin ırkçı doğasını görür. Ona tepeden buyuran efendiyle kendisinin jargonunu tersine çevirerek hesaplaşmaya girişir.

Aslında medeniyetle benzer karşılaşmalar "medeniyet" in kendi coğrafyasında da söz konusudur. Bu karşılaşmalardan birisi Viyana'da Franz Kafka'nın nezaretinde gerçekleşir. Onun böcek adamı kendisini, ailesini ve tüm toplumu esir alan medeniyet karşısında çaresizdir. Kendisini buluverdiği böceklik bile onun medeniyetin çaresiz umutlarından kopmasını sağlayamaz. Onunki etrafını saran örtülü şiddete bir direnme biçimidir esasında. Böcekken mi daha özgür, yoksa böcek olmazdan evvel mi bilemeyiz hiçbir zaman.¹¹ Albert Camus'nün medenileşmiş yabancı da başka coğrafyalarda medeniyetini keşfeder. Onunki bir sömürgeye götürülmüş beyaz medeniyettir. Ama ne götürene ne de götürülene yarar bu medeniyet. Sadece ürettiği şiddet herkesi etkilemekte, insanı kendine dahi yabancılaştırmaktadır. Her halükârda medeniyet maliyetlidir.¹² Ancak Jean-Paul Sartre'ın¹³ dediği gibi bu maliyet, öteki tarafından ödenmektedir.

Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud 20. yüzyılın başında medeniyetin psikanalizini yapar ve medeniyetin bireye ona özgürlük vaat ederken bir anda onu nasıl kısıtladığından bahseder. İnsan medeniyetten vazgeçemese de modernitenin tanımladığı gibi katı bir biçimde belirlenmiş sınırlara mahkûm olması onu gittikçe içinden çıkılmaz bir huzursuzluğa sevk

⁹ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus, 2013).

¹⁰ Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, çev. Zeynep Direk vd. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2000).

¹¹ Franz Kafka, *Dönüşüm*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

¹² Albert Camus, *Yabancı*, çev. Nihal Önal (İstanbul: Cem yayınevi, 1991).

¹³ Jean-Paul Sartre, "Önsöz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri* içinde, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus, 2013).

etmektedir.¹⁴ Benzer bir kaygıyı İngiliz tarih felsefecisi Arnold Toynbee’de görmek mümkündür. 19. yüzyılın dönüm noktasında moderniteye dair yaşanan hayal kırıklıklarının bir yansımasıyla Toynbee de medeniyeti sorgulayanlar kervanına katılmıştır. Aslında ondokuzuncu yüzyıl ilerlemeci medeniyet fikrinin oluşturduğu tehditlerin farkında olan Toynbee bu görüşlerini *Civilization on Trial* (Medeniyet Yargılanıyor) adlı eserinde dile getirmektedir. Ona göre modernite (medeniyet) baskıcı ve düzen yanlısı karakterinden ötürü yaratıcı insanların sayısını azaltmaktadır. Bunun neticesi olarak Batı Medeniyeti bir dinamizm kaybı yaşamakta ve içeriden ve dışarıdan karşılaştığı tehditleri göğüslemede bir zafiyet göstermektedir.¹⁵ Bu tür güçlü eleştiriler karşısında belki 19. yüzyılın muzaffer medeniyeti sorgulanabilir hale gelmiştir ama özellikle batı dışı dünyanın, Müslümanların, henüz onunla tam olarak hesaplaştıklarını söylemek güçtür.

Bu bakımdan “medeniyet” belki de son iki yüzyılın en trajik meselesidir. Ortaya çıkışı, ima ettikleri, kapsadıkları ve dışladıkları ile medeniyet modern topluma dair tartışmaların ayrılmaz bir parçası olagelmıştır. Aydınlanma döneminde modern olan bir kez medeni olarak tanımlandıktan sonra artık onu tek başına müstakil bir sosyal fenomen olarak konuşabilme imkanı ortadan kalkmıştır. Öte yandan medeniyet, başka toplumların medenileştirilmesi adına maruz bırakıldıkları şiddetin ağır kamburunu taşımaktadır. Benzer şekilde Batı dışı toplumlarda medeniyet beyaz ve haşmetli efendinin lakaplarından birisidir; bir türlü ulaşlamayan süslü hayaller, kayıp giden büyük umutlar, sonrasında öfkelerin odağı, nihayetinde elde kalan yerelliğin aynasıdır. O ayna da Daryush Sheyagan’ın¹⁶ çok sarıh bir biçimde ifade ettiği gibi kırıktır ve bir yaralı bilinci oluşturmaktan başka bir şey yapamaz.

II. Bir Analiz Birimi Olarak Medeniyet

Medeniyeti sosyal bilimlerde makro düzeyli bir analiz birimine Max Weber dönüştürmüştür. Onun dinler ekseninde tanımladığı medeniyetler kolektif bir Batı karşısında bütüncül bir varlık gösterirler. Weber toplu

¹⁴ Sigmund Freud, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014).

¹⁵ Arnold Toynbee, *Civilization on Trial: Essays* (New York: Oxford University Press, 1948).

¹⁶ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarında Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012).

eserlerine yazdığı ünlü Giriş'te¹⁷ tarihte sosyal fenomenleri birbirine bağlayan ilişkileri ele alırken bunu Batı'nın tarihsel bütünlüğünün bir resmini elde etmek üzere bir uğraşa dönüştürmektedir. Ona göre Batı ayrı ayrı toplumlardan oluşan bütüncül bir medeniyettir. Çağdaş dünyada onun karşısında çoğunlukla din ekseninde tanımlanan Çin, Hint, İslam gibi diğer medeniyetler vardır. Weber her medeniyetin bir zihni çerçeveye sahip olduğunu ve bu çerçevelerin onların düşünme ve davranma biçimlerine ciddi bir biçimde etki ettiğini dile getirir. Onun amacı, kendisiyle aynı zamanlarda yazan Oswald Spengler'in¹⁸ *Batı'nın Çöküşü*'nde dile getirdiğinin aksine biricik Batı medeniyetinin bir düşüşte olmadığını, aksine kendi hayatietini koruyan yegâne medeniyet olduğunu ortaya koymaktır.

Bu analizi daha ileri bir noktaya taşıyan ve medeniyetleri tarihte bir aktör olarak tanımlayan ise tarih felsefecisi Arnold Toynbee¹⁹ olmuştur. Toynbee medeniyeti tarihsel analizin temel birimi olarak görür. Toynbee'nin medeniyet tanımı dini karakteristikler ile coğrafi ve siyasi niteliklerin birleştirilmesinden çıkmaktadır. Temelde döngüselci denebilecek bir tarih anlayışına sahip olan Toynbee'nin esas gayesinin yükseliş ve çöküş hatlarını tespit etmek, tarihin döngüsünü anlamak olduğu söylenebilir. Ona benzer şekilde Pitirim A. Sorokin²⁰ de toplumsal değişimin ana hatları ile ilgilenir ve bir medeniyeti diri tutan karakteristikleri ortaya çıkarmaya özel gayret sarf eder. İki savaş arası döneme mahsus bir pesimizle Spengler'in²¹ peşinden giden Toynbee ve Sorokin, Batı medeniyetinin canlılığını kaybettiğini ve miadını doldurduğunu ve bu sebeple de tahripkâr olmaya başladığını düşünmektedirler. Onlardan sonra gelen ve çoğunlukla ikinci savaş sonrası dönemde eserlerini veren diğer bir tarihçi Fernand Braudel²² ise Weber ile Toynbee'nin orta yolunu bulur. Ona göre coğrafya ile özdeşleşen medeniyetler tarih boyunca özne olma konumlarını korumuşlardır. Özellikle Akdeniz'in üç kadim medeniyeti olan Roma (Hristiyan, Batı), Slav (Bizans, Rus) ve Mezopotamya (İslam) medeniyetleri birbirini zaman zaman yenilgiye uğratsa da her biri kendi öz coğrafyasını nihayetinde koruyarak varlığını

¹⁷ Max Weber, "Prefatory Remarks to Collected Essays in the Sociology of Religion [Vorbemerkung]", içinde *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West*, ed. & çev. Stephen Kalberg, 4. bs (New York: Oxford University Press, 2009), 205-220.

¹⁸ Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, çev. Giovanni Scognamillo ve Nuray Sengelli, 2. bsk, Dergâh Yayınları 39 (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997).

¹⁹ Arnold Toynbee, *A Study of History*, 2. bs, c. I (Oxford: Oxford University Press, 1935).

²⁰ Pitirim Aleksandrovich Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* (New York; Cincinnati: American Book Company, 1937).

²¹ Spengler, *Batının Çöküşü*.

²² Fernand Braudel, *Bellek ve Akdeniz: Tarihöncesi ve Antikçağ*, çev. Ali Berktaç (İstanbul: Metis, 2007).

devam ettirmiştir. Ona göre medeniyet coğrafya gibi kaderdir, ondan kaçılmaz. Nihayetinde Braudel'e göre medeniyetlerin tarihinde uzun vadeli tekrarlardan başka bir şey yoktur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında medeniyetle ilgili tartışmalarda Weberyen düşünce galebe çaldı. Weber'in Batı medeniyeti adına iyimserliği yeniden bütün bir medeniyet tartışmalarına egemen oldu. Modernleşme kuramlarında ondokuzuncu yüzyılın evrenselci iyimserliği ile medeni ve modern Batı'nın diğerlerini de modernleştirip medenileştireceğine dair bir fikir mevcuttur. 1970'lerde düşüşe geçen bu fikir Doğu blokunun çöküp soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte 1990'larda farklı bir biçimde geriye geldi. 90'ların başında Francis Fukuyama'nın²³ tarihin sonu geldiği şeklindeki aydınlanmacı kehanetiyle açıldı. *The End of History and the Last Man* isimli kitabında Fukuyama artık gerçekten tarihin sonuna geldiğini, Batı medeniyetinin kendisine rakip tüm diğer alternatifleri saf dışı bırakarak yegâne ve hakiki tek medeniyet olarak kaldığını dile getirir. Aslında biten soğuk savaşın iki tarafı olan sosyalist ve liberal kutuplar aynı Batı medeniyetinin iki tarafı olsa da Fukuyama'nın esasen işaret ettiği şey bundan sonra tartışmaların medeniyet etrafında yürüyeceği olmuştur. Onun yeni dönemi başlatan bu fikri Samuel Huntington²⁴ tarafından başka bir boyuta taşındı. Weberyen din-medeniyet özdeşliği fikrine dayanarak Huntington *The Clash of Civilizations* isimli eserinde bundan sonra savaşın ideolojiler arasında değil medeniyetler arasında olacağını dile getirdi. Bu iki yazı etrafında gelişen tartışmalar 1990'lardan günümüze kadarki zaman dilimini bir "medeniyet tartışması" dönemine dönüştürdü. Bu iki medeniyetler arası çatışma tezi çok sayıda medeniyetler arası işbirliği veya birlikte yaşama tezini de beraberinde getirdi.

Zira, kolonyal mirasın ve küreselleşmenin etkisiyle artık birbirinden coğrafi sınırlarla ayrılmış medeniyetler değil, aynı şehirde yaşayan farklı medeniyetler söz konusuydu. Bazıları kabul etmeye daha az gönüllü olsa da artık yemek kültüründen ibadetlere, aile ilişkilerinden ev dizaynına kadar medeniyetlerin iç içe geçtiği bir dünyada yaşamaktayız. Böylece öteki medeniyetler hakkında konuştuğumuzda kapı komşumuz, karşı sokağımız veya metroda karşılaşılabileceğimiz bir fenomenden söz ediyoruzdur artık. Dolayısıyla göç, vatandaşlık ve çok kültürlülük gibi güncel meseleler boyunca

²³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

²⁴ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, sy 3 (1993): 22-49.

medeniyet hakkındaki tartışmalar halen sosyal bilimci için verimli bir araştırma alanı olarak koruyor.

Bu çerçevede Müslüman dünyada medeniyet ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak giderek artan bir yoğunlukta canlı bir tartışma alanı olmuştur. Bu tartışmaların incelenmesi sadece çağdaş Müslüman toplumlarda yayılmacı Batı medeniyetine verilmiş fikri ve siyasi cevapları görmek için değil, aynı zamanda mesele ile ilgili küresel tartışmalara yeni kavramsal katkılar sağlamak için de faydalıdır. Zira mevcut literatür incelendiğinde Müslüman dünyada medeniyetle ilgili tartışmaların sadece birer tepki olarak ele alındığını görmek mümkün. Bu yaygın kanaat büyük oranda doğru olmakla birlikte sistematik felsefi ve kavramsal tartışmaları dışarıda bırakmaktadır. Halbuki Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl, Mehmed Akif, Malik bin Nebi, Ali Şeriatî, Aliya İzzetbegoviç, Seyyid Kutup, Hasan Hanafi, Abdullah Laroui, Sezai Karakoç gibi Müslüman dünyanın farklı seslerinin, Frantz Fanon, Octovia Paz, Pitirim A. Sorokin veya Mahatma Gandhi gibi Batı dışı dünyanın önde gelen isimlerinin yaptığı gibi farklı kavramsal çerçevelerden meselenin tartışılması mesele etrafında her zaman yeni ufukların açılması için gereklidir.

III. “Medeni Batı” ve Bir İslam Medeniyetinin İmkânı

Her şeyden önce medeniyetle ilgili bir tartışmaya onun mahiyeti ve tarihi ile başlamak zorundayız. Medeniyet çoğu kez zannedildiği gibi “medeniyetlerle” yaşıt değildir. Bugün bir televizyon belgeseli izlediğimizde bize saatlerce Roma Medeniyetinden bahsedebilir, bir müzeye gittiğimizde salonlar dolusu antik medeniyetler görürüz ya da bir tarih kitabını açtığımızda bize Japon Medeniyetinin doğuşunu anlatabilir. Hâlbuki medeniyet kavramının kökenine ve gelişimine baktığımızda açık bir biçimde onun modern toplumun gelişimi ile yakın bir ilişkisi olduğunu görürüz. Medeniyet aydınlanma yüzyılında yeni yaşam biçimini tanımlamak üzere ortaya çıkan yeni bir kavram ve kategoridir. Dolayısıyla zamanla kavramın bütün bir tarihe uyarlanması, tarih boyunca medeniyetlerden bahsedilmesi en az kavramın kendisi kadar yenidir. Ancak bu yeniliğine mukabil medeniyet modern toplumla ilgili tüm tartışmaların merkezine yerleşmiştir.

Medeniyet on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar genellikle tekil olarak kullanılmakta ve yalnızca Batı’ya mahsus olduğu düşünülmektedir. Aydınlanma düşüncesine göre ilerlemeci bir tarih çizgisinin son aşaması olan

medeniyet bu çizgiyi düzgün bir şekilde yürüten ve yeterince ilerleyerek tarihin sonuna varan Batı'nın elde ettiği bir meyvedir; ancak buna mukabil diğerleri bu yolu gerekli bir biçimde yürüyememiş ve medenileşememişlerdir. Böylece medeniyete Batı'nın kendisini tanımlamasının bir unsuru olma anlam ve rolü biçilmektedir. Özellikle kilise ile girilen münakaşalarda Aydınlanmacılar artık yeni bir toplumun ortaya çıktığını ve bu toplumun varoluşu itibariyle kendisinden öncekilerden üstün olduğunu dile getirmekteydiler.

Medeniyet veya barbarlığın tarihsel bir çerçeveye oturtulmasında fikri arka planı sağlayan ilerlemeci tarih anlatısı, kendisini tarihin çağlara ayrılmasında ve buna bağlı olarak her aşamaya tekabül edecek şekilde toplumların değişik tiplere tasnif edilmesinde göstermektedir. Tarihin çağlara ayrılması tüm kadim düşüncelerde olduğu gibi ortaçağ Hristiyan dünyasında da dinsel fikirlere dayanmaktadır. Ortaçağ Hristiyan dünyasında tarih üç döneme ayrılmaktadır. Cennetten kovulma fikrinden beslenen "gerilemeci" bir yaklaşımla insanlığın daha iyi olan eski zamanlardan daha kötü olan yeni zamana doğru hareket ettiği düşünülmektedir. Bu fikri tersine çeviren aydınlanmacılar insanlığın daha iyi zamanlara doğru bir hareket içinde olduğunu ortaya attılar. Materyal gelişmelere dayandırdıkları bu görüşleri temelde Avrupa'da ortaya çıkmakta olan modern toplumun tarihsel sürecin doğal bir neticesi olarak konumlandırılması isteği bulunmaktaydı. Buna göre insanlık tarihi temelde (genellikle) üç dönemden meydana gelmiştir: Eski zamanlar, Orta zamanlar ve Yeni zamanlar. Onlara göre bilginin, bilimsel çalışmaların veya ticaretin (geçim biçiminin) değişimine dayalı olarak tarihin sistematik ve kaçınılmaz bir gelişim seyri mevcuttur. Aydınlanmacılar bu kaçınılmaz değişim neticesinde erişilen bu son aşamayı medeniyet, bu aşamada ortaya çıkan toplumu da medeni toplum olarak isimlendirdiler. Böylece medeniyet tarihsel gelişmenin bir ereğine dönüşmüş oldu. Tamamen kurgusal bir biçimde ortaya çıkan bu kategorizasyon ve tanımlamaların yerleştirilmesinde medeniyet kavramına neredeyse her aşamasında eşlik eden bir başka kavramın, barbarlığın, oynadığı rol önemlidir. Eğer barbarlık olmasaydı, medeniyet kurgusal bir kavram olarak kalacaktı. Medeniyetin tarihin nihai aşaması, medeni toplumun diğerlerinden üstün olduğu, barbar olarak nitelenen öteki toplum biçimleri üzerinden gerçekleştirilen karşılaştırmalı analizlerle gösterildi. Böylece öteki hakkında yapılan değerlendirmeler ve karşılaştırmalar medeniyetin kendisini tanımlaması için zorunlu hale geldi. Aydınlanma düşüncesindeki sivil toplum tartışmalarını

izleyen birisi medeniyetin neredeyse her şeyiyle zıddıyla tanımlanan bir değillemeler yumağına dönüştüğünü hayretle görebilir.

Belirtildiği üzere ilerlemeci tarih anlayışı tarihin aşamalandırılması fikri üzerine bina edilmiştir.²⁵ Aşamalandırma dünya tarihinin modern bir perspektiften yazılabilmesi için pratik bir çerçeve oluşturmaktaydı. Aşamalandırmada merkeze alınan temel etken aynı zamanda ilerlemeyi sağlayan unsurları belirleyebilmeyi mümkün kılmaktaydı. Ancak aşamalandırmanın hizmet ettiği bir başka amaç da modern toplumun dışında kalanların önceki aşamalardaki pozisyonlarının resmedilmesi ve nihai aşamada sadece modern toplumun bulunduğu gösterilebilmesiydi. Böylece dünya tarihinin ilerleme seyri içinde Batı dışı toplumların henüz son aşamaya, medeniyete erişemedikleri ortaya konmaktaydı. Avrupa'ya benzer bir ilerlemeyi mümkün kılmayan tarihlerin sahibi olan ötekiler, Avrupa medeniyetinin tarihinin bir negatifi olarak anlatılmaktaydı. Bundan nasibini en fazla Müslüman toplumların tarihi almıştır. Aydınlanmacı ilerlemeci söylemi takip eden şarkiyatçı teorilere göre Müslümanlar tarihte ortaçağ aşamasında kalmışlardır. Zira Müslüman toplumdaki ilerlemeci dinamikleri temsil eden akılcı gelişmeler (ki bunları Antik Yunan'dan ödünç almışlardır) prangalanmış ve böylece Müslüman toplumların medenileşmesi engellenmiştir. Bu perspektiften bakıldığında Müslüman toplumların tarihi bir gerileme veya duraklama olarak görülmektedir. Müslüman toplumların kendi içsel dinamiklerinden ötürü asla medenileşemeyecekleri fikri yerleştirilmektedir. Buna göre İslam bir din olarak ilerlemenin önünde engeldir ve ondan beslenen siyasal sistem akılcılığı boğan despotizmi beslemektedir. Bu fikir ve ithamlara verilen tepkiler arasında başlangıçta çoğunlukla özür dilemeci tepkisel yaklaşımları görürüz; ancak zaman geçtikçe tarihsel ilerlemeye dair eleştiriler genişledikçe bu mesele de farklı yönleri ile ele alınmaya başlanmıştır.

IV. İslam Dünyasında Medeniyet Tartışmaları

Medeniyet kavramının ortaya konulan bu tarihsel gelişimi ve teorik bağlamı ayrıca onun Batı dışındaki algılanma ve alımlanma biçimini de etkileyen esas unsurlardan birisidir. Medeniyet aydınlanma yüzyılında bir kez Avrupa'ya tahsis edildikten sonra, batılı öznenin barbarlıkla tanımlanan

²⁵ Aydınlanma düşüncesinde ve Modern sosyal teoride aşamalandırma fikri hakkında bk. Lütfi Sunar, *Marx ve Weberde Doğu Toplumlari* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

Batı dışı halklar üzerinde kurduğu egemenlik de moral bir karakter kazanmıştır. 19. yüzyıl emperyalizmi yayılcılığını medenileştirme misyonu kavramı ile temellendirmekte, meşrulaştırmakta ve ahlakileştirmektedir. Dolayısıyla batı dışında batılı “medeniyet”le karşılaşması sömürge ve siyasal baskıya, ekonomik ve teknolojik geri kalmışlığa karşı mücadele çerçevesinde şekillenmiştir. Ona yöneltilen tepkiler de bu sebeple karmaşık bir mahiyet arz etmiştir.

Osmanlı’da “sivilizasyon” 1830'larda kabaca Avrupa'nın hem maddi hem de manevi gelişimini belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır.²⁶ Çok geçmeden 1840'larda ve 1850'lerde Osmanlı sözlüklerine medeniyet kavramı girmiştir. Medeniyet kavramı bu tarihten itibaren ahlaki gelişim, uygun davranışları edinmek, eğitim, vahşetten kurtulmak, bilim ve teknolojinin meyvelerini kullanmak ve şehirlilik anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ Medeniyet kavramı Arapça şehir (medine) kelimesinden türemiştir. Hem Avrupalı “civilization” yerine hem de İbn Halkdun’un umran dediği hali ifade etmek için kullanılmaktadır. Medeniyet kavramı bu anlamda incelmışlik, nezaket ve kentsel kültür için kullanılır. Karşıtı olarak ise köylülük, kabalık ve iptidailik anlaşılmıştır. Zamanla Türkçe’deki uygarlık kavramı bu ikisinin yerine kullanılmaya başlanmıştır.²⁸

Batı’dan gelen ilerlemeci tek bir medeniyet fikrine karşı verilen tepkilerden ilki ve en belirgin olanı çoğunlukla etnik ve dini kimlikler etrafındaki birlik oluşturma ve bu birliği bir direniş hattına çevirme şeklinde olmuştur. Zira birleşik bir Avrupa medeniyeti fikri dünyanın değişik yerlerinde başka birleşik kimliklerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Özellikle Batılı yayılcılığın tehdit ettiği coğrafyalardaki kimlikler bir bakıma batı medeniyeti karşısında yeni medeniyet tanımlamalarının da temeli olmaya başlamıştır. Bu bağlamda Pan-Asyacılık, Pan-Türkizm, Pan-Slavizm veya Pan-İslamizm gibi hareketler Batılı medenileştirme fikrini tehdit etmeye ve kendi medeniyet atıflarını oluşturmaya yönelmişlerdir.²⁹ Geniş zamanlı ve coğrafyalı kimlikler etrafında oluşan bu alternatif medeniyetçi hareketlerin Avrupa’daki gibi başarılı oluğunu söylemek güç görünüyor.

²⁶ Tuncer Baykara, “‘Medeniyet’ Kavramı ve Türk Toplumuna Giriş”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sy 5 (1990): 5.

²⁷ Baykara, 8-9.

²⁸ Bu yazıda çalışmanın amacına uygun olarak dini düşünce ile ilişkisi açısından medeniyet kavramı tercih edilmiştir.

²⁹ Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, 2007.

Ancak yine de bu birlikçi fikirlerden geriye Avrupa medeniyetinin tek olmadığı, pekâlâ farklı medeniyetlerin da mümkün olabileceği yönünde bir düşünce kalmıştır.

Medeniyetle kavramsal ve olgusal karşılaşmanın normal şartlar altında gerçekleşmediğini, buna mukabil medeniyetin silahların ve demirlerin gölgesi altında Batı dışı dünyaya sirayet ettiğini yukarıda belirtmişim. İslam dünyası başka yerlerle kıyaslandığında sömürgeci yayılmanın başladığı çağlarda siyasal bütünlük dolayısıyla Batılı güçlerin tahakkümü ile daha geç karşılaşmış ve her yerde sömürgeye karşı daha fazla ve derin bir direniş gerçekleştirmiştir. Öte yandan sömürgeciliğin ilk yayılma döneminde canlı düşünsel geleneklerini hala sürdüren Müslüman dünya ortaya çıkan yeni toplum biçiminin taleplerine kendi kavramsal ve düşünsel sistemi içinden karşılıklar üretmeye çabalamıştır. Bu sebeple medeniyet kavramı ve medenileşme fenomenleri hala etkileri görülen yoğun bir direnişle karşılaşmıştır. Çağdaş İslamcılığın kurucu figürü Afgani medeniyet kavramını Müslümanların batının birleşik “medeni” güçlerine karşı bir direniş odağı olarak konumlandırmıştı.³⁰ Afgani kendisinden sonra sık sık tartışılacak bir biçimde medeniyete artık birbirinden farklı ulus devletler altında yaşayacağını gördüğü İslam ümmetinin parçalanmışlığını aşmak üzere bir anlam yüklemektedir. Afgani, Pan-İslamizm fikrini tam da bu tür birlikteliğin imkânı olarak görmektedir. Ona göre nasıl ki Avrupa’da farklı ulus devletler ve toplumlar birbirlerine bir medeniyet bağıyla bağlı iseler, Müslüman devletler de ortak bir medeniyet fikriyle birbirlerine olan üst bağlarını koruyabilirler.³¹

Ortak bir medeniyete sahip olma fikri Afgani’ye ve çağdaşı olan diğer İslamcı düşünürlere göre emperyalizme ve batılı medeniyetin tahripkâr yayılmacılığına karşı direniş hattını genişletmeye de yarayacaktır. Bu direniş fikrini Osmanlı modernleşmesinde görmek mümkündür. Osmanlı modernleşmesinde Avrupa’ya karşı tutumlar karmaşık bir mahiyet arz eder. Avrupa, Çin, Hindistan ve Japonya’nın aksine Osmanlı için yüzyıllardır iç içe olduğu, bir parçası olduğu veya bir parçası haline getirdiği hem rakibi hem de komşusudur. Dolayısıyla Avrupa’da ortaya çıkan gelişmeler Osmanlı Devleti’ni yakından etkilemektedir. Bu bakımdan Avrupa’da ortaya çıkan modern toplumun doğal bir neticesi Osmanlı devletindeki değişimler

³⁰ Abba Idris Adam, “Islamic Civilization in the Face of Modernity: The Case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh”, *International Journal of Humanities and Social Science* 7, sy 6 (2017): 40-43.

³¹ Margaret Kohn, “Afhāni on Empire, Islam, and Civilization”, *Political Theory* 37, sy 3 (2009): 398-422.

olmuştur. En yakın ve kadim komşusu ve düşmanındaki gelişmelere karşı Osmanlı elitinin verdiği tepki de iki boyutlu olmuştur. Bir tarafta kaybedilen üstünlüğün yüzlerce yıllık zihniyet dünyası yeni egemenlik ilişkilerini kabul etmeyerek dışarıdan gelen her türlü medeniyet mahsullerine karşı reddiyeci bir tutum alırken, diğer taraftan sosyal ve siyasal yaşamda egemen olan emperyal pragmatist tavırla Avrupalı yeni sistemler, fikirler ve davranışlar hızlı bir biçimde yayılmaya başlamıştır. Böylece medeniyet ve ilerleme Türk eliti için bir taraftan mücadele edilmesi gereken düşman iken, diğer taraftan da meyvelerinden faydalanılması gereken bir yeniliği temsil etmektedir.

Özellikle İslamcı düşünürlerin buradaki konumları hayli ilginç ikilemleri bünyesinde barındırmaktadır. Bir taraftan Avrupa'nın teknik üstünlüğü ve Osmanlı'nın geri kalmışlığı fenomenleri ile yüzleşmek, diğer taraftan da köklerden hareketle kurtuluş çareleri aramak bu ikilemi derinleştiren iki etkidir. Türk İslamcıları tarafından medeniyet bir taraftan "garbın kaşaneleri" olarak olumlanırken; diğer taraftan da miadını doldurmuş "tek dişi kalmış canavar" olarak görülmektedir. Bu tanımlamalarda teknolojinin medeniyeti tanımlayan ana etken olarak kullanıldığı görülmektedir. İslamcı düşünce Batı Medeniyetini tanımlayan unsur olarak da teknolojiyi görmekte ve Müslüman toplumların geri kalmasını teknolojik gerilemeye bağlamaktadır. Dolayısıyla eğer Müslüman toplumlar içinde buldukları durumdan kurtulmak istiyorlarsa Batı medeniyetinin tanımlayıcı bir parçası olan teknolojiyi almaları gerekmektedir; ancak eğer onu alırlarsa Batılılaşma sorunu ortaya çıkacaktır. Belki de medeniyet meselesinin en çetrefilli hattı burada oluşmaktadır. İslamcılar buna çeşitli çözümler üretseler de hiçbir zaman Ziya Gökalp'in³² modern Türk kimliğini tanımlarken kullandığı "*Türk milletinden, İslâm ümmetinden, Garp medeniyetindenim!*" şeklindeki eklektik üçleme ile ürettiği pragmatik çözümü benimseyememişler ve otantik çözümlerin peşinde olmuşlardır.

Medeniyet ve medenileşme (başka bir deyişle Batı ve Batılılaşma) İslamcı düşüncenin ana ikilemlerinden birisini teşkil etmeye devam ederken bu tartışmalar içerisinde İslam medeniyeti kavramının doğması en önemli gelişmelerden birisidir. 19. yüzyıl sonunda Batı'da medeniyet kavramının dünya dinleri ekseninde yeniden tanımlanıp çoğul olarak kullanılmaya başlanması ile ortaya çıkan İslam medeniyeti tabirinin İslamcılar tarafından

³² Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2013).

yaygın bir biçimde kabul edildiğini görmekteyiz. Böylece Batı medeniyetine karşı İslam medeniyeti cazip bir fikre dönüşmüştür: Onların medeniyeti onlara, bizim medeniyetimiz bize. Bu noktadan itibaren yitip giden dolayısıyla kurtarılması ve yeniden kurulması gereken bir siyasal rejim veya bir dinsel yapı değil bir medeniyet olarak görülmeye başlamıştır. Esasında bu düşünsel “imkân”ın oluşmasında Batı düşüncesinde yaşanan tartışmaların önemli bir payı vardır. Zira aydınlanmanın tek çizgili tarih anlayışı 19. yüzyılın dördüncü çeyreğinden itibaren sorgulanmaya başladığında onun biricik olarak resmettiği medeniyet da çoğul olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece medeniyet tarihsel ilerleme sürecinin sonunda sadece Batı’da ortaya çıkan özel bir toplumsal biçim olarak değil, belirli bir coğrafyada birbiriyle uyumlu sosyo-kültürel maddi-manevi değer ve olgular kümesinin genel adı olarak tanımlanmıştır. Bundan itibaren artık bir Japon medeniyetinden veya bir yerli medeniyetinden bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Böylece medeniyetle ilgili eleştiriler artık çağdaş Batı medeniyetine yönelilmeye, medeniyet dışlanan bir kategori olmaktan gittikçe çıkmaya başlamıştır.

Şüphesiz bunda Avrupa’da modern toplum ve dolayısıyla medeniyet eleştirilerinin önemli bir rolü mevcuttur. Özellikle Nietzsche, Freud, Spengler, Heideger ve akabinde Frankfurt Okulu’nun mensupları tarafından dile getirilen medeniyet ve modern toplum eleştirisi Müslüman entelektüeller arasında önemli karşılıklar bulmuştur. Değişik coğrafyalarda Cemaleddin Afgani, Muhammed İkbâl, Malik bin Nebi, Seyyid Kutup, Aliya İzzetbegoviç ve Ali Şeriatî gibi Müslüman düşünürlerin eş zamanlı bir biçimde çoğu kez de birbirilerinden habersiz olarak çağdaş medeniyete ve onun krizlerine karşı ortaya konan bu eleştirilerin sınırlarını genişleterek katkı yaptıklarını görmekteyiz. Bu düşünürler aynı zamanda İslam medeniyetinin bugünkü toplumsal varoluş sorunlarına çare üretebileceğini de düşünmektedirler.

Seyyid Kutub burada başlı başına etkileyici bir düşünürdür. Bugün çok farklı şekillerde okunup yorumlansa da Kutub sadece çağdaş İslam düşüncesi için değil aynı zamanda çağdaş siyaset düşüncesi ve toplum teorisi için de önemli katkılar sunan bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Ona göre modern medeniyet insanın tabiat ve tanrı ile olan uyumunu bozmakta, adil olmayan bir dünya oluşturmaktadır.³³ Ona göre İslam bozulan bu uyumu düzeltmek üzere bütüncül bir nizam önerisine sahiptir. Böylece her şeyin yerli yerinde

³³ Seyyid Kutup, *İslâm ve Medeniyetin Problemi*, çev. Mustafa Varlı (İstanbul: Hilal Yayınları, 1967).

olması anlamına gelecek bir biçimde adil bir dünyanın oluşumu için İslam medeniyetine ihtiyaç bulunmaktadır. Kutub bugün evrensel bir eleştirel siyaset düşüncesinin inşası için muhtemel başlangıç noktalarından birisi olabilir. Ancak ne var ki onun düşüncelerinin günümüzdeki aşırılıkçı kullanımları bu tür bir teorinin alınlanmasının önündeki en önemli engellerden birisi olmaya devam ediyor.

Bu bağlamda Kutub ile birlikte İktbal, Şeriatî ve İzzetbegoviç tarafından modernite eleştirilerine dayalı olarak geliştirilen insanlığın önündeki çıkış ve seçenek olarak İslam medeniyeti fikri savunmacı bir retorikten daha fazla kurucu bir dile doğru evrilmeyi temsil etmektedir. İktbal İslam medeniyetinin gerilemesini dinin orijinal mesajından uzaklaşmakla açıklamaktadır.³⁴ Ona göre İslam dünyası son beş asırda dinsel düşünce alanındaki canlılığını, etkinliğini ve sorunlara cevap verme kudretini yitirmiştir. Bundaki esas etken olarak İktbal tasavvufun mistikleştirici etkisini, tembelleşerek çalışmaktan uzaklaşmayı ve siyasi baskılıkla bireyin ortadan kalkmasını görmektedir. Aynı zamanda ona göre Batı medeniyetinin yükselişinin arkasında da bunlar bulunmaktadır. Ancak Batı aynı zamanda aşırı maddiyatçılığın getirdiği sorunlarla boğuşmaktadır. Bu anlamda İslam medeniyetinin ihyası için bir yeniden inşaya gerek olduğunu düşünen İktbal, yeni bir toplum ve medeniyetin “din”, “felsefe” ve “bilim” üzerinde gelişeceğini düşünmektedir.

İktbal'den ciddi bir biçimde etkilenen ve onun oluşturduğu izlek üzerinden yürüyen İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin medeniyet eleştirisi de birey ile toplum arasında ortaya çıkan gerilimlerin analizine dayanmaktadır. Ona göre bireyi atomize eden bir toplum tipi onu yalnızlaştırmakta ve pek çok sorun karşısında dayanaksız ve dayanıksız hale getirmektedir.³⁵ Şeriatî aynı zamanda birey ile toplum arasındaki bu kopukluğun kaynağının modern medeniyetin insan ile kutsal arasındaki bağı koparmasına dayandığını dile getirerek tartışmalara yeni bir içerik katmaktadır.³⁶ Şeriatî temelde bir modern toplum eleştirisi olarak okunabilecek düşünsel macerası boyunca esasa dair eleştirileri ortaya koymayı bir vazife bilmıştır. Şeriatî'nin modern topluma dair eleştirilerinin odağını modern insanın tanrı ve tabiatla ilişkisindeki sorunlar oluşturmaktadır. Ona göre insanın tanrı ile bağı koptuğunda tabiatı tahripkâr bir biçimde kontrol etmeye yönelmekte ve

³⁴ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, 7. bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

³⁵ Ali Şeriatî, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu, 3. bs (Ankara: Fecr, 2016).

³⁶ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı* (İstanbul: Bir, 1984).

toplumu da tahakküm ekseninde oluşturmaktadır. Şeriatî'nin ana uğraşını toplumun kuruluşu üzerine teoriler geliştirmek oluşturmaktadır. Şeriatî, bunu yaparken işe modern toplum düşüncesinin tahrip ettiği ontolojik temelleri yeniden gündeme getirerek başlamaktadır. Akabinde buradan hareketle bir insan ve tarih görüşü inşa etmektedir. Onun insan görüşü insanın cüzi iradeye sahip özgür bir varlık olduğu fikrine dayanmaktadır. Şeriatî insanın özgür bir varlık olarak tarihi inşa etme kapasitesine ve sorumluluğuna sahip bir varlık olduğu fikrini temele alarak bir tarih teorisi kurar.³⁷ Onun tarih teorisi, Hegel gibi kaderci, Marx gibi determinist, Comte gibi ilerlemeci veya Spengler gibi muğlak döngüsel değildir. Şeriatî tarih görüşünü insanın Tanrı ile temasını sağlayan peygamberleri eksene alarak geliştirilmiştir. Bu görüşte irade sahibi özgür ama bir başına bırakılmamış bir varlık olarak insanın kurduğu bir tarih ve toplum söz konusudur. Bu teoride insanlar ve toplumlar arası münasebetler inşa edici bir kategori olarak bireysel sorumluluk ahlakının etrafında şekillenmektedir.³⁸

Bir başka düşünür Aliya İzzetbegoviç de Şeriatî gibi çağdaş medeniyetin ana sorununun insanı kutsaldan koparmak olduğunu düşünmektedir.³⁹ Ona göre bu kopuş sadece materyalist bir temelde değil dini (religious) bir temelde de gerçekleşebilir. Bu iki uç arasında tarih boyunca süregelen mücadele ancak din ve dünyayı birbirinin içinde eriten ve birbiri ile konuşturan mutedil orta yolun temsilcisi İslam ile çözüme kavuşturulabilir. Türkiye'deki önemli İzzetbegoviç uzmanı Mahmut Hakkı Akın'ın⁴⁰ belirttiği gibi Doğu ve Batı'yı aynı anda tanıyan, beslenen ve onların dikotomisini aşan bir düşünür olarak İzzetbegoviç medeniyeti bir sapma olarak değil düzenlenmesi ve düzeltilmesi gereken bir vaka olarak görmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Sonuç olarak Müslüman dünyada medeniyet dışarıda ve uzaklarda gerçekleşen bir hadise olarak değil, kendisinin bir parçası, kendisini dönüştürmeye çalışan gücün bir yansıması ve aynı zamanda direnişin bir resmi olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman dünyada medeniyet fikri modernleşme ile eş anlamlı bir görünüm arz etmektedir. Modern olma

³⁷ Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, çev. Ejder Okumuş vd. (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011).

³⁸ İkbâl ve Şeriatî'nin görüşlerinin detaylı bir tartışması için bkz. Meynagh "Intercivilisational Social Theory: Complementarity and Contradiction in the Muslim and Western Intellectual Traditions" (Bristol, University of Bristol, 2005), <http://research-information.bristol.ac.uk/files/34502783/486067.pdf>.

³⁹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam* (İstanbul: Klasik, 2015).

⁴⁰ Mahmut Hakkı Akın, *Aliya İzzetbegoviç* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017).

girişimlerinin yukarıdan baskıcı yapısı medeniyeti çoğu kez sömürgeciler veya onların yandaşları tarafından zorla kabul ettirilen bir yaşam biçimine dönüştürmüştür. Dolayısıyla medenileşme çoğu kez Müslüman toplumlar için kendi kimlik ve geleneklerinden vazgeçmek, dönüşmek ve kaybolmak anlamlarına gelmekteydi. Syed Farid Alatas'ın⁴¹ yanlış modernleşme olarak adlandırdığı bu süreç neticesinde Müslüman dünya ne arzu edildiği gibi modernleşmeyi ne de kendisi olarak kalabilmeyi başarabilmiştir. Bu baskıcı ve yabancılaştırıcı hatalı modernleşme süreci nedeniyle bugün elimizde hibrit ve eklektik bir toplumsal, siyasal ve düşünsel yapı mevcuttur. Bu hibrit ve eklektik yapı, anlam ve değer dünyası ile maddi gerçekliği birbiri ile uyumlu bir medeniyetin ortaya çıkmasına engel teşkil etmektedir. Bu yapının anlamlı bir bütüncüllüğe kavuşturulabilmesi için yukarıdan devlet ve seçkinler eliyle toplumlara dayatılan modernleşme projelerinin gözden geçirilmesi ve benzer şekilde kalıplaşmış ölü geleneklerin aşılması gerekmektedir. Yukarıda fikirlerini ele aldığımız düşünürlerin ortaya koymak için mücadele ettikleri fikri çerçevenin genel manasıyla bu olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde bugün diriltilecek veya yeniden tanımlanacak medeniyetin ne tarihsel tecrübelerden ne de günün gereklerinden kopuk olmayacağı aşıkardır. Dolayısıyla medeniyetle ilgili tartışmaların hem özcü geleneksel hem de baskıcı modern biçimlerinden kurtarılması gerekmektedir. Bunun için de medeniyetin gelişimini dünya tarihine yerleştirecek birtakım açıklamalara ihtiyaç bulunmaktadır.⁴²

Kaynakça

- Adam, Abba Idris. "Islamic Civilization in the Face of Modernity: The Case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh". *International Journal of Humanities and Social Science* 7, sy 6 (2017): 40-43.
- Ahmet Mithat. *Felâtu Bey ile Râkım Efendi*. Ankara: Akçağ, 2005.
- Akın, Mahmut Hakkı. *Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Alatas, Syed Farid. "Erring Modernization and Development in the Muslim World". *İçinde Debates on Civilization in the Muslim World: Critical Perspectives on Islam and Modernity*, editör Lütfi Sunar. New York: Oxford University Press, 2016.
- Aydin, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, 2007.

⁴¹ Syed Farid Alatas, "Erring Modernization and Development in the Muslim World", içinde *Debates on Civilization in the Muslim World: Critical Perspectives on Islam and Modernity*, ed. Lütfi Sunar (New York: Oxford University Press, 2016).

⁴² Böylesi ileri bir tanım ve çaba için bkz. Lütfi Sunar, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", içinde *İslam Düşünce Atlası*, c. 1, 3 c. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2016), 30-42.

- Baykara, Tuncer. “‘Medeniyet’ Kavramı ve Türk Toplumuna Girişi”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, sy 5 (1990): 1-14.
- Bernasconi, Robert. *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. Çeviren Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, ve Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2000.
- Braudel, Fernand. *Bellek ve Akdeniz: tarihöncesi ve antikçağ*. Çeviren Ali Berktaç. İstanbul: Metis, 2007.
- Camus, Albert. *Yabancı*. Çeviren Nihal Önel. İstanbul: Cem yayınevi, 1991.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Yeraltından Notlar*. Çeviren Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books, 1978.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün lanetlileri*. Çeviren Şen Süer. İstanbul: Versus, 2013.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar 3*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- _____. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. 8. bs. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün esasları*. Çağaloğlu, İstanbul: Bilgeoğuz, 2013.
- Horkheimer, Max, ve Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar*. Çeviren Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2010.
- Huntington, Samuel P. “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs* 72, sy 3 (1993): 22-49.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. Çeviren Rahim Acar. 7. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Kafka, Franz. *Dönüşüm*. Çeviren Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Kohn, Margaret. “Afhâni on Empire, Islam, and Civilization”. *Political Theory* 37, sy 3 (2009): 398-422.
- Kutup, Seyyid. *İslâm ve Medeniyetin Problemi*. Çeviren Mustafa Varlı. İstanbul: Hilal Yayınları, 1967.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. Çeviren Aziz Yardımlı. 4. bs. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Meynagh, Seyed Javad Miri. “Intercivilisational Social Theory: Complementarity and Contradiction in the Muslim and Western Intellectual Traditions”. University of Bristol, 2005. <http://research-information.bristol.ac.uk/files/34502783/486067.pdf>.
- Paz, Octavio. *Yalnızlık dolambacı*. Çeviren Bozkurt Güvenç. İstanbul: Can, 1999.
- Said, Edward W. *Culture and imperialism*. New York: Knopf, 1994.
- _____. *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*. Çeviren Berna Ülner. İstanbul: Metis Yay., 1995.
- Sartre, Jean-Paul. “Önsöz”. kitap editörü Frantz Fanon, çeviren Şen Süer. İstanbul: Versus, 2013.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı bilinç: geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni*. Çeviren Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.
- Sorokin, Pitirim Aleksandrovich. *Social and Cultural Dynamics*. New York; Cincinnati: American Book Company, 1937.

- Spengler, Oswald. *Batının çöküşü*. Çeviren Giovanni Scognamillo ve Nuray Sengelli. 2. bsk. Dergâh Yayınları 39. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Sunar, Lütfi. "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti". İçinde *İslam Düşünce Atlası*, 1:30-42. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- _____. *Marx ve Weberde Doğu Toplumları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Şeriati, Ali. *Dünya Görüşü ve İdeoloji*. Çeviren Kenan Çamurcu. 3. bs. Ankara: Fecr, 2016.
- _____. *İnsanın dört zindanı*. İstanbul: Bir, 1984.
- _____. *Medeniyet tarihi*. Çeviren Ejder Okumuş, Hicabi Kırlangıç, Derya Örs, ve Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınevi, 2011.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. 2. bs. C. I. Oxford: Oxford University Press, 1935.
- _____. *Civilization on Trial: Essays*. New York: Oxford University Press, 1948.
- Weber, Max. "Prefatory Remarks to Collected Essays in the Sociology of Religion [Vorbemerkung]". İçinde *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism with Other Writings on the Rise of the West*, düzenleyen & çeviren by Stephen Kalberg, 4. bs, 205-220. New York: Oxford University Press, 2009.

Contemporary Civilization Debates in Muslim Societies

Citation/©: Sunar, Lütfi, Contemporary Civilization Debates in Muslim Societies, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 77-97.

Extended Abstract

Numerous studies have analyzed the development of modern civilizations. However, the course of discussion about civilization generally takes place around the specific line of occidental history. The term of civilization is a central theme for the non-Western, especially for the Muslim world, as well as for the West. The concept of civilization was defined and built in the context of an encounter with the "other". Similarly, from the moment the term of civilization was coined, Muslim societies have tried to deploy themselves in various ways before, besides, against and inside it. Therefore, addressing the evaluation frameworks and interpretation forms of the civilization in the Muslim world will contribute to the understanding of the issue from different dimensions.

It is necessary to reevaluate different perspectives towards the concept of civilization from different parts of the Muslim world. The ideas and attitudes have emerged in a broad spectrum ranging from total rejection to unconditional approval. While the conservatives were rejecting the concepts and ideas coming from Europe, the westernizing view was based on adopting those ideas into Muslim societies. On the other hand, there is a moderate way in these debates called the line of *Is-lah*. Therefore, the issue of civilization should be discussed together with its historical and intellectual contexts. At the same time, the course of world politics, change of meanings attributed to civilization in the West, and criticisms of progressivism and positivism have also had a serious impact on the framework of discussions around civilization in the Muslim world. Today, we can claim that the debates about civilization have evolved from an ontological point to an epistemological and even political one. The future of the idea of civilization in the context of global inequality, violence, and terrorism on the one hand, and the discussions of globalization and multiculturalism on the other, seems complicated. Therefore, understanding the intellectual accumulation we have about civilization and deriving new perspectives from this will clear the vision.

"Civilization" is perhaps the most tragic issue of the last two centuries. With its emergence, implication, coverage, and exclusion, civilization has been an integral part of the debate on modern society. Once modernity was defined as the unique and selected social form in enlightenment, the opportunity for a realistic understanding disappeared. On the other hand, civilization carries the heavy burden of violence that European colonizers have imposed on different cultures in the name of "civilizing mission." Similarly, in non-Western societies, "civilization" seems like one of the nicknames of the white and majestic master, unreachable visions, disappearing hopes, then a subject of anger. In the end, civilization is the broken mirror of the indigenous people.

Max Weber transformed civilization into a macro-level analysis unit in social sciences. His definition of world civilizations is based on religion, such as Chinese, Indian, and Islamic. He locates these civilizations against occident. While Weber deals with the relationships that connect historical social phenomena; in his famous introduction, he tries to depict the historical integrity and uniqueness of the West. Weber states that each civilization has a specific mental framework, and these frameworks have a severe impact on their way of thinking and acting.

In the nineteenth century, in the Muslim world, civilization has become a hot topic. Studying these debates are useful not only to see the ideas and political responses to the Western expansionism in contemporary Muslim societies but also to provide new conceptual contributions to the global debate on the issue. When the current literature is analyzed, it is possible to see that the discussions about civilization in the Muslim world are treated only as reactions. This common belief is mainly true, but it excludes systematic philosophical and conceptual debates. However, different voices from the Muslim world such as Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Mehmed Akif, Malik bin Nabi, Ali Shariati, Aliya Izetbegovic, Sayyid Qutub, Hasan Hanafi, Abdullah Laroui, Sezai Karakoç, Frantz Fanon discuss the issue from different conceptual frameworks, like leading names of the non-Western world like Octavia Paz, Pitirim A. Sorokin, and Mahatma Gandhi- it is always necessary to open new horizons around the issue.

As a result, in the Muslim world, civilization is a domestic issue, a reflection of the power trying to transform itself, as well as a picture of resistance. The idea of civilization in the Muslim world is synonymous with modernization. The repressive nature of modernization attempts has turned civilization into a lifestyle that is often imposed by colonialists or their native collaborators. Therefore, civilization usually means giving up identity and traditions and, thus, a total transformation of Muslim societies. As a result of this process, which can be called false modernization, the Muslim world could not be successful in modernization as desired, nor could remain as itself. Due to this repressive and alienating erroneous modernization process, today, it has a hybrid and eclectic social, political, and intellectual structure. This hybridity and electrical perspectives are creating a distinction between material realities and cultural understandings of these societies. To create meaningful integrity between these spheres, modernization projects imposed on the society by the state and the elite from top to down must be overcome, like the strong conservatism. The names that were discussed in this study have a reformative perspective towards modern civilization. It is obvious that the civilization, which will ultimately be resurrected or redefined today, will not be detached from the historical experience or the requirements of the day. Therefore, discussions about civilization should be saved from both essentialist traditional and oppressive modernist forms.

II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi*

İD Şeref Göküş**

Atıf/©: Göküş, Şeref, "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi", Artuklu Akademi 2020/ 7 (1), 99-124.

Öz: Bu çalışmanın amacı; II. Meşrutiyet Dönemi matbuatında yer alan İslamcı çizgideki süreli yayın organlarında aile ve çocuk eğitiminin nasıl ele alındığını tespit etmektir. Söz konusu amaç doğrultusunda öncelikle araştırma konusuna ait ilgili literatür taranmış; aile ve çocuk eğitimi hususunda İslamcılık akımının görüşlerini yansıtan süreli yayınların isimleri belirlenmiştir. Betimsel tarama modeline göre hazırlanan bu çalışma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır: İslamcılar; ideal bir Osmanlı toplumu inşa etmede İslami usullere göre evlenip aile kurmayı ve oluşturulan bu aile ortamında çocuklara doğru ve tutarlı bir din ve ahlak eğitimi verilmesini devletin ve milletin varlığını sürdürmesine etki eden bir beka meselesi olarak görürler. Bu nedenle evlenecek olan kadın ve erkeğin İslami literatürde sözü edilen maddi ve manevi özelliklere haiz olması gerektiği kanaatini taşırlar. Bununla birlikte İslamcılar, Osmanlı ailesinin teşekkülünde Batı aile tarzının taklit edilmesine şiddetle karşı çıkarlar ve aile ortamında kadın ve erkeğe düşen görevlerin net bir şekilde belirlenmesi gerektiğini ifade ederler.

Anahtar Kelimeler: II. Meşrutiyet Dönemi, İslamcılar, aile ve çocuk eğitimi, din ve ahlak eğitimi, evlilik.

Family and Child Education in the Islamist Viewpoint- Periodicals of the Second Constitutional Period

Citation/©: Göküş, Şeref, "Family and Child Education in the Islamist Viewpoint- Periodicals of the Second Constitutional Period", Artuklu Akademi 2020/ 7 (1), 99-124.

Abstract: The purpose of this study is to determine how family and child education is discussed in the periodicals having Islamic viewpoint in the 2nd constitutional period. To attain this goal, the relevant literature on the subject of

* Bu makale; 14-16 Kasım 2014 tarihinde İzmir'de düzenlenen "21. Yüzyılda Aile Sempozyumu"nda sunulan "II. Meşrutiyet Dönemi Süreli Yayınlarında Aile ve Çocuk Eğitimi" başlıklı bildiri metninin içerik ve kaynak açısından tekrar gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, serefgokus@akdeniz.edu.tr.

the research was reviewed; the names of periodicals that reflect the views of the Islamist movement on family and child education were identified. As a result of this study, prepared in line with survey method, the following results were reached: While building an ideal Ottoman society, Islamists consider marriage and starting a family according to Islamic methods and providing a proper and consistent education of religion and morality to children in this family environment as a survival element that affects the existence of the state and the nation. For this reason, they believe that the man and women who will marry should possess the material and moral characteristics mentioned in the Islamic literature. Besides, Islamists strongly oppose to the imitation of the Western family-style in the formation of the Ottoman family and state that the duties of men and women should be clearly determined in family environment.

Keywords: II. Constitutional Period, Islamists, family and child education, religion and moral, marriage.

Giriş

II. Meşrutiyet, Osmanlı devletinde on yedinci yüzyıldan itibaren başlayan dinî, ahlakî, siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik bunalımların her yönünün yoğun bir biçimde tartışıldığı ve neticeye bağlayabilmek için üst düzey gayret sarf edildiği müstesna bir dönemdir. Bir bakıma imparatorluğun sonuna doğru biriken sorunlar 1908'den sonra ayyuka çıkmış, toplumu ilgilendiren bu konuların bütünü dönemin aydınları tarafından enine boyuna incelenmiş ve tartışılmıştır. Kaosun şiddetlendiği ve sorunların çözülmesi için yapılan çalışmaların zirveye ulaştığı II. Meşrutiyet dönemi, bu yönüyle kendisinden sonraki zaman dilimlerini de etkileyen bir yapıya sahiptir. Kanaatimizce böyle bir etkinin en önemli sebeplerinden birisi bu süreçte yayın hayatına atılan dergi ve gazete sayısındaki ciddi artış ve bu süreli yayınların faaliyetlerine bağlı olarak oluşan toplumsal kamuoyudur. Dönemin aydınlarının mensubu oldukları süreli yayınlarda dile getirdiği "bu devlet nasıl kurtulmalıdır?" sorusu neticesinde oluşan söz konusu toplumsal kamuoyu, Osmanlı toplumundaki eğitim, aile, din, maliye, hukuk, ahlak ve siyaset gibi insanlar üzerinde hem bireysel hem de toplumsal anlamda önemli bir etkiye sahip olan bu meselelerin aksayan yönlerinde acilen ıslahat yapılması noktasında hemfikirdirler.¹

Bu çerçevede sayıları yüzleri bulan süreli yayınlarda² toplumsal problemlerin tespit edilmesine yönelik birbirinden farklı birçok makale

¹ Geniş bilgi için bkz. Şeref Göküş, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkcülük Akımında Eğitim, Din Eğitim ve Öğretimi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013): VII-12.

² Süreli yayınlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Bülent Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985); Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te

kaleme alınmıştır. Dönemin karakteristik özelliğine baktığımızda söz konusu süreli yayınlarda, köşe yazarlığı yapan aydınların genel olarak üç farklı düşünce akımına mensup olduğunu görüyoruz. Bu düşünce akımları Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülüktür. II. Meşrutiyet Dönemi'nde yaşanan sorunların tespit edilmesi, halka duyurulması ve neticesinde bir tartışma ortamının hazırlanması konusunda, söz konusu aydınlar, üzerlerine düşen görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmeye gayret etmişlerdir. Bu süreçte ilgili aydınların köşe yazarlığı yaptıkları gazete ve dergilerde devamlı Osmanlı'nın geri kaldığı alanlara vurgu yapmaları, bu meselede, yeni bir merhalenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şöyle ki; ortaya konan bu sorunların çözümündeki temel hareket noktası ne olmalıdır? Bu hareket noktası hangi fikri ya da felsefi düşünce üzerine inşa edilmelidir? Tabii böyle soruların sıkça dile getirilmesiyle birlikte süreli yayınlardaki yazıların başlığı ve içeriği de bu amaca uygun olarak değişmeye başlamıştır. Bu şekil ve muhteva değişikliğinde, toplumsal sorunların tespit edilmesindeki birliktelik yerini yavaş yavaş görüş ayrılıklarına ve bazı fikri tartışmalara bırakmıştır. Öyle ki bu süreçte Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler kendi görüşlerini bir diğersinin ortaya koyduğu çözüm önerisine göre belirlemeye ve adeta bir savunma psikolojisi içerisine girmeye başlamışlardır.

Buna göre Batıcılar; eğitim, aile, din, maliye, hukuk, ahlak ve siyaset gibi konulara ait sorunların çözümünün ancak gelişmiş Avrupa toplumlarının yakinen tanınması ve onların birçok açıdan taklit edilmesi sayesinde gerçekleşebileceğini iddia ederler.³ İslamcılar ise Batıcıların bu düşüncesine karşı çıkararak bir Müslümanın başvuracağı başlıca referans kaynağının ancak İslamiyet ve buna bağlı olarak şekillenen dinî ve ahlakî öğretiler olması gerektiğini dile getirirler.⁴ Türkçüler ise toplumsal problemlerin çözümünde manevi değerler yanında insanlar arasındaki birlik ve beraberliği arttıran millî unsurlara da önem verilmesi gerektiğini ifade

Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985); Ülkü Gürsoy, "II. Meşrutiyet Dönemi Dergileri Üzerine Bir Araştırma", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991).

³ Batıcılık akımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: İBÜY, 2004); Şükrü Hanioglu, "Batıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985); Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996).

⁴ İslamcılık akımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, (İstanbul: İBÜY, 2003); İsmail Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985); Recai Doğan, *İslamcılığın Eğitim ve Öğretim Görüşleri*, (Ankara, 1999); Muhammet Şevki Aydın, *İslamcılığın Din Eğitimi Bakışı: Mehmed Şemseddin Günaltay Örneği*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2013).

ederler.⁵ Aslında, ilgili literatüre bakılırsa,⁶ bu üç fikir akımına mensup aydınların dönemin mevcut sorunlarını tespit ederek onları bertaraf etmeleri neticesinde ulaşmak istedikleri temel amaç; Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması ve eski ihtişamlı günlerine tekrar kavuşmasıdır. Görüldüğü üzere amaç aynıdır; ancak sözü edilen hedefe ulaşmak için fiiliyatta tutulan yollar ise birbirinden farklıdır. Bu bağlamda söz konusu fikrî tartışmalar içerisinde müstakil olarak İslamcıların aile ve çocuk eğitimi ile ilgili görüşleri çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır.

I. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi

A. Araştırmanın Amacı

II. Meşrutiyet Dönemi ile birlikte basın hayatında adeta bir patlama yaşanmış, her alanda farklı, zengin ve bol renkli bir matbuat dünyası ortaya çıkmıştır. Bu dönem, her türlü fikir ve düşüncenin ileri sürülüp tartışıldığı ve süreli yayınlar yoluyla halka duyurulduğu bir dönemdir. Bu bağlamda II. Meşrutiyet Dönemi'nin dikkate alınmasının "ardında duran somut gerçekliklerin başında basın, siyaset ve sosyal hayatta yaşanan ilkler ve dönüşümlerin" olduğunu belirtmek gerekir.⁷

II. Meşrutiyet ile toplum yaşantısında meydana gelen hızlı değişim ve dönüşümün etkisi ailede de kendini göstermiştir. Geleneksel eğitim yerine Batı tarzı eğitim modelinin benimsenmesi, bu tarz okulların yaygınlık kazanması, aile yapısının ve çocuk eğitiminin nasıl olması gerektiği konusunda farklı fikirlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu süreçte aile ve çocuk eğitiminin içeriğine ve nasıl yapılması gerektiğine yönelik bazı hususlar Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler tarafından farklı minvalde ele alınmıştır.

Bu çalışmada; II. Meşrutiyet Dönemi matbuatında yer alan İslamcı çizgideki süreli yayın organlarında aile ve çocuk eğitiminin nasıl ele alındığı belirlenmeye çalışılacaktır. Buradan hareketle, İslamcıların aile kurup çocuk yetiştirmede, çocuklara verilmesi gereken din ve ahlak eğitiminde hangi

⁵ Türkçülük akımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, (Ankara: İmge Yayıncılık, 1995); Yusuf Sarıay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2004); Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2000).

⁶ Örneğin bkz. Mustafa Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslamcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", *Muhafazakâr Düşünce*, 1/4, (2005); 95-122.

⁷ Mustafa Gündüz, "100. Yılında II. Meşrutiyet'in Kültürel Mirası", *Milli Eğitim*, 184, (2009), 122.

esaslar üzerinde durdukları ve bu süreçte nelere dikkat ettikleri araştırılacaktır. Bu sayede İslamcılarının, hem aile ve çocuk eğitimi hakkında Batıcı ve Türkçü aydınlardan farklı düşündüğü noktaların tespit edilip karşılaştırılmasına hem de o dönemden günümüze kadar cereyan eden evlenmek ve aile kurmak, kadın ve erkeğin ailedeki konumu, aile bireylerinin görev taksimi, ailede çocuklara nasıl bir din ve ahlak eğitimi verilmesi gerektiği gibi tartışmaların daha iyi anlaşılmasına ve meselenin asıl çıkış noktasına inilmesine katkı sağlanacağı da düşünülmektedir.

B. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Bu çalışma ile İslamcılarının aile kurup çocuk yetiştirmede, çocuklara verilmesi gereken din ve ahlak eğitiminde hangi esaslar üzerinde durduklarını ve bu süreçte nelere dikkat ettiklerini analiz etmek hedeflendiği için betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Zira tarama modelleri, “geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle tespit edip” betimlemeyi amaç edinen araştırmalar için uygun olan bir modeldir.⁸

Verilerin toplanmasında belgesel tarama tekniği kullanılmıştır. Belgesel tarama, “var olan kayıt ve belgelerden veri toplama tekniğidir.”⁹ Bu bağlamda öncelikle ilgili literatür taranmış¹⁰ ve İslamcı çizgideki süreli yayınların isimlerinin *Beyanü'l-Hak*, *Ceride-i İlmiye*, *Ceride-i Sufiye*, *Cihan-ı İslam*, *el-İslam*, *el-Medaris*, *el-Mirsad*, *Hayrü'l-Kelam*, *Hikmet*, *İrşadü'l-Müslimin*, *İslam Dünyası*, *İslam ve Ulum*, *İ'tisam*, *İttihad-ı İslam*, *Kelime-i Tayyibe*, *Maşrik-i İrfan*, *Medrese İtikadları*, *Mikyas-ı Şeriat*, *Muhibban*, *Rehber-i Vatan Sada-i Hak*, *Sebilürreşad*, *Sırat-ı Müstakim*, *Tasavvuf*, *Tearüf-i Müslimin ve Volkan* olduğu tespit edilmiştir. Akabinde, Milli Kütüphane, Hakkı Tarık Us kütüphanesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı ile İslamcı Dergiler Projesi arşivlerinde yer alan süreli yayın kataloglarından ilgili dergilere ulaşılmıştır. Bu süreçte *izdivaç/evlenme*, *aile*, *kadın*, *çocuk*, *din*, *ahlak*, *terbiye/eğitim*, *ta'lim/öğretim* gibi kavramlar belirlenmiş ve adı geçen dergilerin tüm sayıları, söz konusu kavramlar dikkate alınarak, teker teker taranmıştır. Yapılan

⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 35. Bsk., (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016), 108.

⁹ Karasar, *Bilimsel İrade Algı Çerçevesi ile Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 229.

¹⁰ Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2007), 21-63; Gürsoy, “II. Meşrutiyet Dönemi Dergileri Üzerine Bir Araştırma”, 1-65; Varlık, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, 116-125; Toprak, “II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri”, 126-132.

işlemler neticesinde ortaya çıkarılan veriler, bilgisayar aracılığıyla fişlenerek kayıt altına alınmıştır.

Verilerin analizinde ise betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Betimsel analiz, farklı veri toplama teknikleri sayesinde ortaya çıkarılan “verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını” kapsayan nitel bir analiz çeşididir. Bu bağlamda araştırmada; belgesel tarama tekniği ile elde edilen ve bilgisayar aracılığıyla fişlenen veriler tekrar gözden geçirilmiş; ilgili verilerin “evlenip aile kurmak” ve “ailede çocuk eğitimi” temaları altında anlamlı ve mantıklı bir şekilde, gerektiğinde doğrudan alıntılardan da faydalanılarak, ele alınıp düzenlenmesine ve yorumlanarak sunulmasına karar verilmiştir.¹¹

II. İkinci Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi

A. Evlenip Aile Kurmak

İslamcılar evlenip aile kurmayı Osmanlı toplumunun bugününü ve geleceğini inşa etmedeki en önemli meselelerden biri olarak görürler. Zira onlara göre aile, toplumun en küçük yapı taşıdır. Aileler bir araya gelerek toplumu oluşturduğuna göre, bu yapının sağlam temeller üzerine bina edilmesi demek aynı zamanda o ailenin içerisinde bulunduğu toplumun da aynı derecede sağlam bir hüviyete ve bünyeye sahip olması anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile İslamcılar; “milletlerin ictimai tekâmülleri, iktisadi mevkileri, siyasi satvetleri o milletleri teşkil eden ailelerin refah ve saadetleri, ahenk ve seciyeleriyle kaimdir” diyerek aile kurmayı ve kurulan ailedeki ahengi, düzeni, huzur ve mutluluğu; toplumun ictimai, iktisadi ve siyasi gelişmişliğine doğrudan etki eden temel dinamiklerinden biri olarak kabul ederler.¹²

Konunun önemine binaen İslamcıların Osmanlı aile hayatını ele alan yazılarında üzerinde durdukları ilk hususlardan biri izdivaç meselesidir. Onlara göre evlenmek yüce Allah’ın bir emri, Hz. Peygamberin ise bir sünnetidir. Bu emir İslamî olduğu kadar aynı zamanda insanî ve ahlakî bir emirdir. Evlilik insanoğlunun fıtratının bir gereğidir. Yoksa bu faaliyet bir

¹¹ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 9. Bsk., (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013): 256-258.

¹² M. Şemseddin, “İctimai Derdlerimizden İzdivaç Mesele-i Mühimmesi”, *Kelime-i Tayyibe*, 1/11, (27 Eylül 1328): 341. Ayrıca bkz. İbnü'l-Emin Ahmed Tefvik, “Esas Terbiye”, *Beyanü'l-Hak*, 1/20, (2 Şubat 1324): 453.

zorlama veyahut angarya olarak kabul edilmemelidir. Nitekim İslam dininin hem Kur'an'da hem de hadislerde evlenmeyle ilgili vurgulamak istediği husus bu fitrî ve insanî yöndür. Buradaki fitrî ve insanî yönden kasıt ise insanları bilinçlendirmek ve kendileri için daha güzel ve daha hayırlı olan bu yöne teşvik etmektir. Bu noktada İslamcılar konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'den "Ve içinizden bekâr olanları ve kadın ya da erkek kölelerinizden (evlenmesi) uygun olacak olanları evlendirin. (Evlenmeye niyeti olanlar) yoksul iseler, (bu sizi kaygılandırmazın), Allah onları lütfuyla destekleyecektir..."¹³ gibi ayetler ve Hz. Peygamberden "Nikâh benim sünnetimdir. Kim bu sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."¹⁴ gibi hadisler zikrederek evlilikle ilgili görüşlerini delillendirmeye çalışırlar.¹⁵

İslamcılar, bununla birlikte, evlenip aile kurmayı bir ibadet olarak da kabul ederler. Bu nedenle izdivaç yapmak isteyen kadın ve erkeğin evliliğe hazırlanmasını, beden ve ruhen bu önemli sorumluluğu kaldıracak bir meziyete sahip olmasını isterler. Onlar aynı zamanda bu ibadetin yani izdivacın usulüne göre ifa edilmesi taraftarıdır. Bu bağlamda karı koca arasındaki evlilik bağının belirli prensipler üzerine inşa edilmesini talep eden İslamcılar; "Hülâsa taleb-i tezevvüc olan bir adamın evvela tezevvüce talip olduğu kız veya kadına kifâyeti, mehir, nafaka, süknaya, teşkil-i aileye, hukuk-ı zevciyeti tamamıyla ifaya kudreti tahakkuk etmeli... Bunlar tahakkuk ederse evlenmeli. Tahakkuk etmediği halde tehhülden sarf-ı nazar edip emr-i tezevvücün tavakkuf ettiği şeyleri tahsil edecek ve şeraitini ikmal eyleyecek esbaba tevessül eylemeli. Ba'dehu yine küfüvvü olduğu bir kız veya kadınla tezevvüc etmeli." diyerek evlenmek isteyen tarafların bu görevi gerçekleştirecek bir yeterliliğe ve yetkinliğe haiz olması gerektiğine dikkat çekerler.¹⁶ Aynı şekilde İslamcılar: "Aile teşkil etmek, evlat ve iyâlinin istirahatlerini temin ve kendilerini talim ve terbiye ile tezyin eylemek, devlete ve millete hizmet edecek bir hale getirmek ancak para ile mümkün olabilir" diyerek evlenmeden önce kişinin bu fiili yerine getirecek ve hatta evlilik sonrası bu görevini devam ettirecek kadar maddi imkânlara sahip olması gerektiğinden de söz ederler. İslamcılara göre ebeveynlerin en önemli vazifelerinden biri çocuklarının geçimini sağlamak ve en güzel imkânları sunarak onları hayata hazırlamaktır. Bu amaçla İslamcılar; hem kişilerin gerektiği kadar helal olan işlerde çalışmasını ve para kazanıp ailesine

¹³ Nur, 24/32.

¹⁴ Sünen-i İbn Mace, Nikah, 9.

¹⁵ Bereketzâde İsmail Hakkı, "Necâib-i Kur'aniye", *Sırat-ı Müstakim*, 2/30, (5 Mart 1325): 52-53.

¹⁶ Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/6, (18 Eylül 1324): 94.

bakmasını tavsiye ederler hem de bu fiili Allah'ın övdüğü, insanların ise bireysel olarak değer verip takdir ettiği ahlaki bir davranış olarak kabul ederler.¹⁷

İslamcılara göre izdivaç yapmak isteyen bireylerde bulunması gereken söz konusu hasletler yanında dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise evlilik öncesinde erkek ve kadın arasında “bir alakanın, bir münasebet-i kimyeviye”nin¹⁸ oluşması ve iki tarafın da karşılıklı olarak “yekdiğerini beğenmesi” gerektiğidir.¹⁹ Bir kimyager nasıl ki ilaç yapımında değişik maddeleri birbirine karıştırıp onları uyumlu hale getiriyorsa, evlilik işiyle uğraşan kimseler de aynen onun gibi davranmalı; kadın ve erkeğin anlaşım anlaşamadığına, birbirlerine karşı kalplerinin ısınım ısınmadığına dikkat etmelidir. Bu süreçte aileler çocuklarına yardım etmeli; lâdinî örfler, adetler, gelenek ve göreneklere bağılı olarak oluşım çevre baskısına karşı dirayetli bir tutum sergileyerek evliliklerin mutluluk yerine adeta bir külfete dönüşmesine engel olmalıdır. Sırf itibarı ve parası var diye genç kızlar kendilerinden daha yaşlı ihtiyarlarla evlendirilmemelidir. Evlilik sürecinde kesinlikle İslam'ın emrettiğı çerçeveler içerisinde hareket edilmeli, gençlerle daima istişare içinde olunarak onlara evliliğın amacı ile önemi anlatılıp daha bilinçli bir şekilde izdivaç yapmalarına katkı sağlanmaya çalışılmalıdır.²⁰

Evlenip aile kurmanın şartlarını bu şekilde ortaya koyan İslamcılar, bunun yanında, izdivaç yapmanın kadın ve erkeğe sağladığı faydaların neler olduğuna da dikkat çekerler. Buna göre evlilik; 1-kadın ve erkeğın karşılıklı olarak iffetlerini koruma altına almasını, 2-insan neslinin çoğalması ve devamının sağlanmasını, 3-erkeğın ve kadının dünya ve ahiret saadetine yönelik faaliyetlerdeki azminin ve isteğinin artmasını sağlayan önemli bir bağıdır. İslamcılar, kadın ve erkek arasında var olmasını istedikleri bu bağıın oluşması için onların mutlaka birbirleri ile nikâhlanması gerektiğine inanırlar.

¹⁷ Mehmed Esad, “İnsanın Mahiyeti ve Vazaif-i Şeri'ye ve İctimaiyesi”, *Sırat-ı Müstakim*, 1/12, (30 Teşrin-i Evvel 1324): 190.

¹⁸ Şemseddin, “İctimai Derdlerimizden İzdivac Mesele-i Mühimmesi”, 343.

¹⁹ Kazım, “Hürriyet-Musavat”, (18 Eylül 1324): 94.

²⁰ Şemseddin, “İctimai Derdlerimizden İzdivac Mesele-i Mühimmesi”, 342-343. İslamcıların evliliğın önemi hakkındaki bu görüşlerine ilaveten dönemin Sırat-ı Müstakim dergisinde Şeyhülislamlık makamının Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği bir yazıdan bahsedilerek onların oluşturmaya çalıştıkları bu ahlaki bilince bir katkı sağlamanın amaçlandığı görüyoruz. Şeyhülislamlık makamı söz konusu yazısında evlenmek ve bir yuva kurmak isteyen kadın ve erkeğın bu isteklerinin gerçekleşmesine mâni olan gayri-dini uygulamaların neler olduğunun tespit edilerek bu hususların bir an evvel ortadan kaldırılması konusunda gerekli çalışmaların yapılmasını istemektedir. İslamcılar, Şeyhülislamlık tarafından hurafe bidatlere karşı takınılan bu tavır ile onun uygulama boyutundaki kontrollerin evlilik kurumunun gelişmesi ve güvence altına alınmasında dikkate değer bir katkıya sahip olduğunu belirtmektedir. Bu bilgi için bkz. “Teshil-i İzdivac Hakkında”, *Sırat-ı Müstakim*, 4/88, (29 Nisan 1326): 178.

Nikâhsız bir birlikteliği kesin bir dille reddederler. Onlara göre evlenmeyle insanlar çoğalır ve böylece Müslüman toplumunun geleceği güvence altına alınır. Bu sadece Müslümanlar için değil; aynı zamanda bütün dünyanın varlığı ve bekası için gerekli bir faaliyettir. Evlenmek, insanların dünya ve ahiret hayatını etkileyen önemli bir ibadettir. Öyle ki insanlar evlilik sayesinde birbirlerine bağlanır, birbirlerine güvenir ve birbirlerine karşı sevgi ve saygı duymayı öğrenir. Böylesi bir durum ise erkek ve kadının hem bireysel hem de toplumsal hayatında daha mutlu ve daha huzurlu bir yaşam sürmesine sebep olur.²¹ Yoksa İslamcılar, evlenmenin yalnızca dünyevi arzulara/isteklere ulaşmak ya da sadece çocuk sahibi olmak gibi amaçlarla yapılmasını doğru bulmazlar ve böylesi bir anlayışa net bir dille karşı çıkarlar. Aksine onlara göre evlilikte göz önüne alınması gereken en temel husus Allah'ın rızasını kazanmak/gözetmek olmalıdır. Zira izdivaçla ilgili sadece dünyevi hedefleri olan kimseler bunları elde ettiği zaman belki de evlilikten ve evli olmanın verdiği sıkıntılardan bunalıp yuvasını dağıtılabilecekken; buna karşılık Allah'ın rızasını gözetken kişiler ise evliliği boyunca karşılaştığı problemlere karşı daha metanetli bir duruş sergileyerek başına gelenlerin bir imtihan olduğunu düşünüp evliliğini devam ettirmenin yollarını/çarelerini arayabilirler.²²

Osmanlı toplumunun bekası için evlilik kurumunun bozulmadan eski hüviyetini koruması gerektiğine inanan İslamcılar, bu konuda, Avrupa toplumlarındaki bazı yanlış uygulamalardan örnekler vererek dönemin Müslüman Türk toplumunu bu yozlaşmaya karşı uyarmaya çalışırlar. Onlara göre Batı'da ekonomik bağımsızlığını elde eden kadın ve erkeğin evlenmek yerine başka arayışların içerisine girmesi ve adeta evlenmeyi hoş olmayan ya da tercih edilmeyen bir faaliyetmiş gibi göstermeye çalışması doğru bir bakış açısı değildir. Orada moda denilerek başkasını taklit etmeye çalışıp bir giydiğini bir daha giymemek ve zengin bir hayat sürmek maksadıyla kaldıramayacağı borçların altına girip ekonomik anlamda sıkıntı çekmek gibi bazı istenmeyen menfi faaliyetler, gençlerin bireyselleşmesine ve buna bağlı olarak onların aile kurmasına engel olmaktadır. İslamcılar açısından, gençler arasında evliliğe yönelik var olan bu olumsuz bakış açısı önemli bir problemdir ve bu problemin Osmanlı toplumuna sirayet etmesi ise oldukça

²¹ Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/4, (4 Eylül 1324): 54; Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/5, (11 Eylül 1324): 68-70; İskilipli Mehmed Atf, "Medeniyet-i Şer'iyeye, Terakkiyat-ı Diniye (Vazâif-i Zevce), *Beyanü'l-Hak*, 7/169, (16 Temmuz 1328): 2971-2972.

²² "İslam ve Kadınlar: Mazi, Hal ve İstikbal", *Hikmet*, 14, (8 Temmuz 1326): 5.

tehlikelidir.²³ Zira evlilik müessesinin bozulması o toplumdaki dinî, ahlakî ve insanî meziyetlerin gerilemesi anlamına gelmektedir ki İslamcılar ulaşmak istedikleri “İttihad-ı İslam” idealine engel olabilecek böyle olumsuz bir durumla karşılaşmaya şiddetle karşı çıkarlar. Bunun yanında bekâr iken nikâhsız bir şekilde herhangi bir erkekle uygunsuz hal ve tavırların içerisine giren kadınların, söz konusu fiillerinin, evlendikten sonra duyulması ihtimalinin sonuçlarından da bahseden İslamcılar, bu ve benzeri örneklerle özellikle kadınlara yönelik ahlakî bir bilinç oluşturmaya gayret ederler.²⁴ Fakat aynı ahlakî bilinç konusunda nedense erkeklerin vazifelerinden hiç söz etmezler. Aynı şekilde benzer olumsuz fiiller karşısında toplumun erkeğe yönelik bakış açısının nasıl olduğu ya da nasıl olması gerektiği hakkında da yine herhangi bir görüş belirtmezler.

İslamcılar, kadın ve erkeğin evlilikleri boyunca hangi görevleri üstlenmesi gerektiğini kendi cinsiyetleri bağlamında ele almaya çalışırlar. Onlara göre Allah insanları fıtratları gereği birbirinden farklı bir şekilde yaratmıştır. Bu sebeple erkeklerde bulunan bedenî ve ruhî hasletlerin bazıları kadınlarda, kadınlarda bulunan bedenî ve ruhî meziyetlerin bazıları ise erkeklerde olmayabilir. Örneğin kadınlar narindir, naziktir, hassastır; erkekler ise daha metindir ve fiziki olarak daha kuvvetlidir. Ancak söz konusu farklılıklar asla birinin yekdiğerini dışlamasına ya da onu küçük görüp aşağılamasına yol açmamalıdır. Aksine kadın ve erkeği birbirine bağlayan temel etkenlerden biri, belki de her iki cinsteki bu benzerlikler ve tezatlıklardır.²⁵ İslamcılar bu gerçeklerden hareketle evde yapılması gereken işleri ev içi ve ev dışı olmak üzere ikiye ayırırlar. Evin dışındaki işlerle ilgili görevleri erkeklerin, evin içindeki işlerle ilgili vazifeleri ise kadınların yerine getirmesini isterler. Buna göre erkeklere karısının ve çocuklarının iâşesini sağlama, onların barınma ve korunma gibi ihtiyaçlarını giderme, resmî ve

²³ Ahmed Şevki, “Müslümanlarda Aile Hayatı”, *Beyanü'l-Hak*, 3/71, (19 Temmuz 1326): 1392-1393; Ahmed Şevki, “Müslümanlarda Aile Hayatı”, *Beyanü'l-Hak*, 3/72, (26 Temmuz 1326): 1407-1408; Ahmed Şevki, “Müslümanlarda Aile Hayatı”, *Beyanü'l-Hak*, 3/78, (6 Eylül 1326): 1502-1504; Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)”, *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/7, (25 Eylül 1324): 106-107; Şemseddin, “İctimaî Derdlerimizden İzdivac Mesele-i Mühimmesi”, 344-345.

²⁴ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını (Beşinci Fasıl: Kadın A'mal-i Hariciyede Erkeklerle Müşareket Edebilir Mi?)”, *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/8, (2 Teşrin-i Evvel 1324): 123-124; Ahmed Şevki, “Müslümanlarda Aile Hayatı”, *Beyanü'l-Hak*, 4/79, (13 Eylül 1326): 1523-1525.

²⁵ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını (Birinci Fasıl: Kadın Nedir?)”, *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (4 Eylül 1324): 57; Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını (Üçüncü Fasıl: Kadın Bedenen ve Ruhun Erkeklerle Bir Olabilir Mi?)”, *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (11 Eylül 1324): 76-78; Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını (Dördüncü Fasıl)”, *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/6, (18 Eylül 1324): 90-91; Vecdi, “Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)”, 103-104; “İslam ve Kadınlar: Mazi, Hal ve İstikbal”, 4-5.

gayr-i resmî işlemlerini takip etme gibi mesuliyetler verilirken;²⁶ kadınlara ise ev işleriyle uğraşma, çocuk doğurup annelik yapma ve toplumun geleceğinin mimarları olan yavrularının dinî ve ahlakî meziyetlerinin oluşmasına katkı sağlama gibi sorumluluklar yüklenmiştir. Bununla birlikte İslamcılara göre kadınlar evdeki mesuliyetleri dışında topluma faydası olan zaruri işlerde çalışabilir, fakat bunlar asla onların aile içerisinde kendilerine verilen temel vazifelerini ihmal edip geçiştirmesi anlamına gelmemelidir.²⁷

B. Ailede Çocuk Eğitimi

İslamcılar, çocukların bilinçli bir şekilde yetişmesinde ailedeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin önemli bir yeri olduğuna inanırlar. Onlara göre çocuklar Allah'ın doğuştan kendilerine verdiği fitrî özellikleri bünyelerinde barındırarak, her türlü kötülükten ve her türlü şer işlerden uzak, tamamen saf ve temiz bir şekilde dünyaya gelirler. Hz. Peygamberin hadisinde belirttiği gibi "Her çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."²⁸ Dolayısıyla insanın doğuştan ahlaklı ya da ahlaksız olması gibi bir durum söz konusu değildir. Asıl mesele bu süreçten sonra başlamaktadır. Bu nedenle yüce yaratıcının insanoğluna bahşettiği bu melekelerin eğitim yoluyla kademeli bir şekilde ortaya çıkarılması gerekmektedir. İslamcılara göre bu ilk görev tabîi olarak aile ocağında gerçekleşmelidir.²⁹ Aile ocağındaki terbiyeden gaye ise "çocuğun saadet ve

²⁶ Ali Fuad, "Alem-i İslam'da Tesettür-i Nisvan ve Taaddüd-i Zevcat", *Ceride-i Sufiye*, 1/6-8, (13 Kanun-i Sani 1327): 1; Mehmed Vefa, "Sefahat ve Kadınlarımız", *el-Medaris*, 11, (10 Temmuz 1329): 169-170; "İslam ve Kadınlar: Mazi, Hal ve İstikbal", 5.

²⁷ İsmail Safayhi, "Kızlarımıza Ne Okutalım?", *İslam Dünyası*, 1/24, (1329): 388; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (İkinci Fasıl: Kadının Vazife-i Tabiiyesi Nedir?)", *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (4 Eylül 1324): 58-60; Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını (Kadının Fıtratında Erkek İşlerine Girişebileceğini Gösterir Bir Şey Var mıdır?)", *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/9, (9 Teşrin-i Evvel 1324): 139-141; Vecdi, "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)", 104-105. İslamcılar erkeklerin ve kadınların ev içinde ve dışında hangi görevleri yüklenmesi gerektiği konusunda Batı toplumlarının örnek alınmasına karşı çıkarlar. Onlara göre Avrupa'da ailelerin oluşması, kendi içerisindeki görev taksimi, erkek ve kadınlara yüklenen sorumluluklar Türk toplumundan oldukça farklıdır. Çünkü her toplumun kendi bünyesine uygun bir hayat tarzı bulunmaktadır. Bu nedenle Batıdaki aileler hakkında bilgi sahibi olunabilir ancak her şeyiyle onların alınıp taklit edilmesi doğru değildir. İslamcılar, Batı'daki ailelerin taklit edilmesine bahane olarak gösterilen Avrupalı kadınların Osmanlı kadınından daha üstün meziyetlere sahip olduğu kanaatini eleştirirler. Konuyla ilgili görüşlerini desteklemek içinse her iki toplumdaki kadınları; aile, çocuk eğitimi, fedakârlık, namus, iffet ve asalet gibi hasletler konusunda karşılaştırarak Osmanlı kadınının söz konusu hususlarda yaptıklarını Avrupalı kadınların yerine getirmesinin mümkün olmadığını dile getirirler. Geniş bilgi için bkz. Şevki, "Müslümanlarda Aile Hayatı", (19 Temmuz 1326): 1392-1393; M. Safvet, "Şark ve Garp Kadınları", *Beyanü'l-Hak*, 3/74, (9 Ağustos 1326): 1437-1440; Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/7, (25 Eylül 1324): 99-101; Şemseddin, "İctimaî Derdlerimizden İzdıvac Mesele-i Mühimmesi", 344-345; Vecdi, "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasıl)", 91-93.

²⁸ Sahih-i Buhari, Cenâiz, 92.

²⁹ M. Şemseddin, "Nesl-i Atının Talim ve Terbiyesi", *Kelime-i Tayyibe*, 1/6, (28 Haziran 1328): 178-179; Samizade Süreyya, "Terbiye-i Etfal", *Tearüf-i Müslimin*, 1/24, (18 Teşrin-i Sani 1326): 386.

refah-ı müstakbelesini temin etmek, onu mücadele-i hayata hazırlamak ve o mücadelede muzaffereyetine medar olacak esaslarla kendisini tehziz etmek; velhasılı çocuğu ailesinin ve içinde yaşadığı cemiyetin lüzumlu ve faide-i bahş bir uzv-ı fa'ali haline getirmekten ibarettir.”³⁰

Böyle bir hedef konulmadan eğitim-öğretim faaliyetinden istenen ve beklenen bir sonucun alınmasının mümkün olmadığını belirten İslamcılar, bu amaçların gerçekleştirilmesindeki en önemli görevi ise anneye yüklerler. Zira her çocuk bir aile ortamında hayata gözlerini açar, etrafı yani dünyayı orada tanımaya başlar ve bu süreç onun vefatına kadar inişli çıkışlı bir şekilde devam eder. Bu uzun sürecin en önemli saç ayaklarından biri ise ailede çocuğa verilen ilk eğitimidir.³¹ İslamcılara göre çocukların hayata yeni atıldığı bu zaman diliminde onların kimlik ve kişiliklerinin şekillenmesinde annelerin ciddi bir rolü bulunmaktadır. Anneler, doğduğu andan itibaren çocuğuyla ilgilenen, onun her türlü sıkıntısının giderilmesi için gayret gösteren müstesna şahsiyetlerdir. Nitekim Hz. Peygamber “Cennet anaların ayakları altındadır.”³² buyurarak İslam’ın kadına ve özellikle anneye verdiği değeri göstermek istemiştir. İslamcılar bu noktada Hz. Peygamberin hadislerinde annelik vasfına bu şekilde vurgu yapmasını çok önemserler ve buradan hareketle kadınların hem bir anne hem de aynı zamanda özellikle bir mürebbiye olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre bu süreçte annelerin yapmaları gereken en öncelikli iş, çocuklarına sevgiyle ve şefkatle yaklaşmak ve onlara dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarına vesile olacak dinî ve ahlaki bilgileri öğretmektir.³³

Kadınların annelik ve mürebbiyelik vasfına bu şekilde vurgu yapan İslamcılar, akabinde, dönemin Osmanlı kadınının mevcut durumundan

³⁰ M. Şemseddin, “Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vazaifi”, *Sebilürreşad*, 1-8/22-204, (19 Temmuz 1328): 417.

³¹ Mehmed Sıdkı, “Terbiye-i Etfal ve Birkaç Söz”, *Beyanü'l-Hak*, 5/107, (11 Nisan 1327): 1984. İslamcılar aile ocağında çocukların anneleri yerine yabancı mürebbiyelerin ellerine teslim edilmesini doğru bulmazlar. Onlara göre yabancı mürebbiyelerin dini, ahlakı, milleti, örfü, âdeti, gelenek ve göreneği Müslüman Türk toplumundan tamamen farklıdır. Böylesi bir anlayışa sahip olan söz konusu mürebbiyelerin Müslümanların çocuklarına vereceği hiçbir şey olmadığını belirten İslamcılar, özellikle varlıklı aileleri ve Osmanlı kamuoyunu bu konuda dikkatli olmaya davet ederler. Bununla birlikte İslamcılar, kendisi Müslüman olan ancak çocuk eğitimi konusunda yeteri kadar eğitime ve gerekli donanımına sahip olmayan mürebbiyelerin de kesinlikle aile ortamına alınmamasını ve çocukların onlara emanet edilmemesi gerektiğini ifade ederler. Geniş bilgi için bkz. Safayhi, “Kızlarımıza Ne Okutalım?”, 388-389; M. Nuri, “Gençlerimiz Niçin Zaif İ'tikada Düçar Oluyor?”, *Hayrî'l-Kelam*, 2/27, (8 Mayıs 1330): 211-212; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, “Serbest-i Mezahib”, *Beyanü'l-Hak*, 1/26, (16 Mart 1325): 599-600; Vasfı, “Mektup”, *Sırat-ı Müstakim*, 3/75, (28 Kanun-i Sani 1325): 362.

³² Sünen-i Nesai, Cihad, 6.

³³ Troyskili Ahmed Taceddin, “Validelerimiz...!”, *Tearüf-i Müslimin*, 1/1, (2 Nisan 1326): 11-12; İskilipli Mehmed Atfı, “Medeniyet-i Şer'iyeye, Terakkiyat-ı Diniye (Ebeveynin Vazaifi ve Terbiye-i Etfal)”, *Beyanü'l-Hak*, 7/171, (30 Temmuz 1328): 3005; Volkan, “Nâci”, *Volkan*, 1/5, (2 Kanun-i Evvel 1324): 1.

bahsederek nasıl bir anne olunması gerektiğinin de cevabını bulmaya çalışırlar. Onlara göre “Valide terbiyesi, terbiyenin temeli ve en esaslısıdır.” “Beşik sallayan el cihana hükmeder.” sözleri öylesine gelişi güzel dile getirilmemiştir. Zira çocuk yetiştirmek dünyanın en zahmetli ve meşakkatli işidir. Bu vazifenin üstesinden gelen bir anne, hayatı boyunca karşılaştığı birçok sıkıntıyı rahatlıkla bertaraf edebilir. Babalar, anneler kadar çocuklarıyla ilgilenemezler. Bu iş daha çok annenin görevidir. Anne hem aile içinde hem de okulda çocuklarıyla devamlı alakadar olur. Onların akademik başarıları kadar dine, ahlaka ve hayata dair bilgilerinin gelişmesinin de örneği, eve etki edeni yine annedir. Ancak İslamcılar, Osmanlı annelerinin çoğunun kendi çocuklarına neyi, nasıl ve ne kadar öğretecekleri konusunda yeteri kadar donanıma sahip olmadıkları kanaatindedir. Onlara göre bunun en büyük sebebi kadınların evlenmeden önce iyi bir eğitim alamamalarına dayanmaktadır.³⁴

Kız çocuklarının evlilikleri boyunca daha iyi bir anne olması için eğitim alıp almamaları gerektiği hakkında görüş belirten İslamcılar arasında bir birliktelik olmadığını belirtmek gerekir. İslamcılar ılımlı kanadı, kızların aile ortamından başlayarak, ilkokul, ortaokul, lise ve üniversiteye kadar mutlaka okutulmasını isterken; muhafazakâr kesimi ise eğitimin önemli olduğunu ancak bir kadının asli görevinin annelik olması hasebiyle kız çocuklarının daha çok lise tahsiline kadar öğrenim görmesi gerektiğini ve akabinde evlendirilip anne olmasının daha uygun bir davranış olduğunu dile getirirler. Birinci görüşü savunan yazarlardan biri olan M. Şemseddin'e göre, Müslüman Türk toplumunun bugün ve gelecekte bilinçli, ne yaptığını bilen, neden bu dünyaya geldiğinin farkında olan ve attığı her adımın sorumluluğunu yüklenecek mesuliyete sahip bireyler olarak yetişebilmesi için pedagojiden anlayan ve anladığını çocuklarına uygulayacak annelere çok ihtiyacı vardır.³⁵ Kız çocuklarının bilinçli bir anne olabilmesi içinse öğrenim gördüğü okullarda onlara mutlaka anneliğin önemi ve amacı, çocuk doğurma, onu yetiştirme, yavrularına dinî ve ahlakî bilgiler kazandırma, onlara iyi bir rol model olma gibi konularda yeteri kadar malumat verilmelidir. Şemseddin, kızların bu meziyetlerle donatılmasının her anne ve

³⁴ Edhem Nejad, “Neden Muallime Yetiştirilmiyor”, *Sırat-ı Müstakim*, 6/155, (10 Ağustos 1327): 390-392; M. Şemseddin, “Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye”, *Sebilürreşad*, 2-9/33-215, (4 Teşrin-i Evvel 1328): 126-127; “Terbiye-i Nisvan yahut Vazâif-i Nisvan”, *el-Medaris*, 2, (9 Mayıs 1329): 17-20.

³⁵ M.Şemseddin, “Talim ve Terbiyede Mektepler”, *Sebilürreşad*, 1-8/25-207, (9 Ağustos 1328): 478; M. Şemseddin, “Talim ve Terbiye Meselesi”, *Sebilürreşad*, 1-8/20-202, (5 Temmuz 1328): 379; Ayrıca bkz. “Kadınlarımızın Tahsil ve Terbiyesi”, *Ceride-i Sufiye*, 5/127, (4 Recep 1335): 295-296.

babanın en asli görevlerinden biri olduğunu ifade eder. Devamında ise bir adım daha ileriye giderek söz konusu sorumlulukları ifa etmeyen ya da savsaklayıp geçiştiren ebeveynlerin kendi toplumuna ve kendi insanına karşı ihanet etmekle eşdeğer bir faaliyet içerisinde olduklarını dile getirir.³⁶

Samizade Süreyya da kız çocuklarının becerikli ve nitelikli bir anne olması için tahsil görmesi gerektiğini dile getiren yazarlardan biridir. Süreyya; bilgili, kültürlü ve donanımlı çocuklar yetiştirmek için, onların eğitim işiyle uğraşan annelerin de benzer meziyetlere sahip olması gerektiğini söyler. Konuyla ilgili düşüncelerini belirtirken Osmanlı toplumundaki kadınların mevcut durumunu iki şekilde ele alır. Buna göre Osmanlı'da varlıklı ailelerde dünyaya gelen, ufak yaşlardan itibaren iyi bir eğitim alan hatta Avrupalı kadınlardan daha fazla bilgiye ve donanıma sahip olan kızlar/kadınlar bulunmaktadır. Buna karşılık yine Osmanlı'da okuma-yazma bilmeyen, bundan rahatsızlık duymayan yani kendi durumlarına dair herhangi bir endişe taşımayan hatta eğitim-öğretim almayı gereksiz olarak gören kadınlar da bulunmaktadır. Yazara göre böyle bir düşünceye sahip olan kadınların konuya yaklaşımı kendilerine has bir din algısı oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Eğitim-öğretim dâhil ev dışı bütün aktivitelere kapalı olan bu kadınların hayattaki yegâne amacı evlenip kocasına sadık ve itaatkâr bir eş olmaktır. Süreyya, İslam'ın istediği kadın tipinin bundan ibaret olduğunun zannedilmesinden kaynaklanan bu duruma net bir dille karşı çıkmaktadır. Çünkü ilk emri oku olan bu dinde, ilmin önemine işaret eden nice deliller vardır. Ev hayatında sergilenen davranış biçimlerinden, çocukların yetiştirilmesine, çıkabilecek muhtemel problemlere çözüm üretmekten nikâhla yüklenen sınırlılıklara ve sorumluluklara kadar her şeyin temelinde ilim bulunur. Bu açıdan bakıldığında mutlu bir evliliğin kurulup korunabilmesi için dahi erkek kadar kadının da kendisini geliştirmesinin elzem olduğu anlaşılmaktadır.³⁷

İkinci görüşü savunan yazarlardan biri olan Musa Kazım'a göre ise kız çocukları eğitim görmelidir; ancak bununla birlikte onların günaha düşmemesi, iffetlerini koruyup dünya ve ahiret saadetini muhafaza etmeleri için gecikmeden bir evlilik yapmaları da gereklidir.³⁸ Zira kadınların ilk ve en önemli vazifesi evlenmek, bir aileye sahip olmak, çocuk doğurmak ve dünyaya getirdiği bu çocukların eğitimiyle ilgilenmektir. Bu nedenle

³⁶ Şemseddin, "İctimaî Derdlerimizden İzdıvac Mesele-i Mühimmesi", 344-345.

³⁷ Samizade Süreyya, "Terbiye-i Nisvan", *Tearif-i Müslimin*, 2/25, (25 Teşrin-i Sani 1326): 3-4.

³⁸ Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/2, (12 Ağustos 1324): 22.

kadınların eğitim-öğretim işi ile meşgul olurken şahıslarına atfedilen söz konusu vazifelere yönelik istenmeyen bazı menfi düşünceler içine girmesine ya da o hususlara karşı lakayt bir tavır takınmasına sebep olacaksa, onların lise tahsilinden sonra öğretime devam etmemeleri kendileri için daha hayırlıdır. Yani Kazım'a göre kadınların annelik görevini yerine getirmesi için illa bir üniversite bitirmesine ihtiyaçları yoktur.³⁹

Kadınların annelik ve eğitimcilik vasfının bozulmaması için dönemin kamuoyuna bazı uyarılarda da bulunan İslamcılar, özellikle kadınlardaki aşırı Avrupa düşkünlüğüne ve giyimden kuşama kadar Avrupa âdetlerinin taklit edilmesine şiddetle karşı çıkarlar. Onlara göre ister kadın ister erkek olsun insanlar neyi düşünür, neyi beğenir ve neyi elde etmek isterlerse ona uygun bir hareket tarzı geliştirirler ki, İslamcılar açısından asıl sorun burada ortaya çıkmaktadır. Zira tercih edilen bu yeni hayat tarzının hem İslam'ın özüne ve ruhuna hem de Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yapısına muhalif yabancı bir yaşam tarzı olduğunda şüphe yoktur. Böylesi bir durum ise Müslümanların bugün ile gelecekteki yaşam kalitesinin muhafazasını sağlamadaki en etkili unsurlardan biri olan annelerin bu amaçlarından uzaklaşp motivasyonlarını kaybetmelerine ve asıl işleri olan çocuklarını eğitime konusunda rehavete kapılmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla başta kadınlar olmak üzere, toplumdaki diğer bireylerin bu hususa azami derecede dikkat etmesi gerekir.⁴⁰

İslamcılara göre çocukların eğitiminde özellikle dinî ve ahlakî gelişiminin şekillenmesinde aile terbiyesinin önemi çok büyüktür. Çünkü "Aile terbiyesi, esastır. Esas çürük olursa bilahare ne kadar itina edilirse edilsin yine matlup metanet temin edilemez. Çocuğun alacağı ilk terbiye ister iyi ister fena, ebediyen dimağında payidar olur gider." Bu nedenle İslamcılar bu ilk dönem eğitiminde hem bedenî hem dinî hem de ahlakî bir terbiyenin

³⁹ Musa Kazım, "Hürriyet-Musavat", *Sırat-ı Müstakim*, 1/3, (28 Ağustos 1324): 36-37. Benzer ifadeler için bkz. "Biz umum-i İslamlar arzu ederiz ki, kadınlarımızın kalplerinde hissi şefkatten, muhabbeti diniye, vataniye ve zevciyeden başka şeyler yer tutmasın. Onların bütün düşünceleri çocuklarının hüsn-i terbiyesi, dinin ve vatanın muhafazası, zevcelerinin iyi bakılması noktalarına ma'tuf olsun". M. Şükrü, "Kadınlarımız", *Beyanü'l-Hak*, 4/98, (7 Şubat 1326): 1834. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını", *Sırat-ı Müstakim*, Müt: Mehmed Akif, 1/3, (28 Ağustos 1324): 42-45; Vecdi, "Müslüman Kadını (Üçüncü Fasıl: Kadın Bedenen ve Ruhen Erkeklerle Bir Olabilir Mi?)", 79; Vecdi, "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)", 104-108.

⁴⁰ Hoca Fatma Mergube, "İslam Kadınları ve Moda", *Beyanü'l-Hak*, 1/9, (17 Teşrin-i Sani 1324): 192-194; Fatma Nezihe, "Tahsil-i Nisvan", *Beyanü'l-Hak*, 3/75, (16 Ağustos 1326): 1455-1456; Vecdi, "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)", 103-107.

birlikte harmanlanması gerektiğinden söz ederler.⁴¹ Zira aile terbiyesinin çocukların daha sonraki yaşamlarında ne kadar etkili olduğu herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Buradan hareketle İslamcılar, aile ortamında mutlaka muhabbetin, merhametin ve edebî temele alınması gerektiğini ifade ederler; çünkü bu sayede temelinde söz konusu ahlakî değerlerin yer aldığı ailelerde yetişen çocukların ilgili tavırları içselleştirerek ileriki hayatlarına taşıyabileceklerini ve günü geldiğinde kendi ebeveynlerine karşı aynı sevgi, saygı ve şefkati gösterebileceklerini dile getirirler.⁴²

Kişilikli ve ahlaklı birey yetiştirmenin ebeveynlerin en büyük görevi olduğu kanaatinde olan İslamcılara göre Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde anne ve babaların hem kendilerini hem de çocuklarını dünya ve ahiretin musibetlerinden korumak için ellerinden gelen bütün gayreti göstermeleri konusunda ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Bu nedenle ebeveynler, öncelikle evlatlarını helal rızıklarla beslemeli, haramdan daima uzak durmalıdır. Çocuklar konuşmaya ve etrafındaki olaylarla ilgilenmeye başladığı andan itibaren onlara "dinî kavramları öğretmeli, giyinmeyi, kuşanmayı, yemek adabını ve toplum içerisinde nasıl hareket etmesi gerektiğini telkin etmelidir."⁴³ Bunun yanında çocuklara Kur'an-ı Kerim okumak, hadis ezberlemek, Hz. Peygamberin, sahabelerin ve bazı İslam büyüklerinin hayatları ile içinde yaşadıkları toplumun diline ait okuma-yazma becerilerinin geliştirilmesi ve hesap işlerinin öğretilmesi de gerekmektedir. İslamcılara göre bu gibi faaliyetlerle gerek ailede ve gerekse okulda çocukların dinî ve ahlakî konularda bilinçli olmasına yardım edilmelidir. Ayrıca çocukların ibadetleri yapma noktasında hem örnek olunmalı hem de onlar bu konuda teşvik edilmelidir.⁴⁴

Söz konusu eğitim-öğretim işi yapılırken çocukların gelişim özelliklerine dikkat edilmesi gerektiğini belirten İslamcılara göre, her çocuk

⁴¹ Şemseddin, "Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vazâifî", 419; Mehmed Fahreddin, "Talim ve Terbiyede Üssü'l-Esas 2", *Sebilürreşad*, 1-8/25-207, (9 Ağustos 1328): 480; Ayrıca bkz. İbnü'l-Emin Ahmed Tefvik, "Esas Terbiye", *Beyanü'l-Hak*, 1/21, (9 Şubat 1324): 468-470.

⁴² Süreyya, "Terbiye-i Etfal", 386.

⁴³ Tahirü'l-Mevlevi, "Terbiye ve Ta'limi Etfal", *Beyanü'l-Hak*, 2/50, (22 Şubat 1325): 1059-1060.

⁴⁴ Sıdkı, "Terbiye-i Etfal ve Birkaç Söz", 1985. İslamcılar çocukların aile ocagında nitelikli bir din ve ahlak eğitimi alabilmesi için İslam'ın emrettiği Hz. Peygamberin de bizzat uygulayarak gösterdiği ebeveynin çocuklar, çocukların da anne ve babaları üzerindeki haklarına bihakken riayet edilmesi gerektiğini söylerler. Her iki tarafın yapması gereken görevlerle ilgili yaklaşık on maddelik bir sıralama yapan İslamcılar, düşüncelerini delillendirmek ve etki gücünü artırmak maksadıyla Kur'an-ı Kerim'den ayetler, Hz. Peygamberden hadisler, sahabelerin ve bazı İslam büyüklerinin sözlerinden örnekler dile getirirler. Geniş bilgi için bkz. İskilipli Mehmed Atıf, "Terbiye-i Etfal", *Beyanü'l-Hak*, 4/101, (28 Şubat 1326): 1877-1882; İskilipli Mehmed Atıf, "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkîyat-ı Diniye (Evladın Vazâifî)", *Beyanü'l-Hak*, 7/173, (13 Ağustos 1328): 3035-3038; Atıf, "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkîyat-ı Diniye (Ebeveynin Vazâifî ve Terbiye-i Etfal)", 3005-3007.

kendi kabiliyetine ve algılayma düzeyine göre yetiştirilmelidir.⁴⁵ Çocuklar yedi yaşına gelince dinin emirleri öğretilmeli ve kademe kademe yaş ilerledikçe bilgi ve uygulama boyutu birbiri ile paralel bir şekilde devam etmelidir. Yani sadece dinle ilgili kuru bilgi vermek yerine çocuklara aktarılan bilgilerin onlar tarafından severek ve isteyerek yapılması için gerekli çaba gösterilmelidir.⁴⁶ İslamcıların bu yaklaşımı önemlidir; zira aile ortamında çocuklara verilmesi gereken din ve ahlak eğitiminin hem bilgi hem de uygulama boyutunun onların hazırbulunuşluk düzeyine uygun olarak tedrici bir şekilde yerine getirilmesi çocukların hem fizikî hem de ruhî özelliklerinin dikkate alınması anlamına gelmektedir ki, bu günümüz eğitimcilerinin de üzerinde durduğu çok önemli bir meseledir. Görünen o ki, İslamcılar bununla doğru bilgi üzerine inşa edilen bir din ve ahlak eğitiminin içeriğinin çocukların yaşamına yansımalarının daha kolay olduğuna inanmaktadırlar.

Aile içerisinde çocukların yaptığı yanlış davranışlar karşısında nasıl bir tepki verileceğinin de belirlenmesini isteyen İslamcılara göre, anne ve babalar çocukların yaramazlıklarına karşı dinî esasları ve dinî kavramları bir tehdit unsuru olarak kullanmamalıdır. Zira çocukları korkutmak için “şeytan gelir, aydede seni döver” gibi tabirler söylenerek bu genç insanların beynine istenmeyen kötü duyguların yerleştirilmesine gerek yoktur. Aslı astarı olmayan hikâyelerin, gerçekte hiçbir bağı olmayan boş hayallerin çocuklara anlatılmaması gerekir.⁴⁷ İslamcılara göre burada yapılması gereken asıl iş çocukların olumlu ve olumsuz davranışlarına karşı tutarlı bir yaklaşım sergilenmesidir. Yani anne ve babasının istediği iyi ve güzel olan davranışları sergileyen çocuklar ödüllendirilmeli;⁴⁸ bunun tam tersi bir davranış içerisinde olan çocuklara ise yaptıkları davranışların yanlış olduğu iyi bir şekilde anlatılmalı, aynı tavrı sergilemeye devam ettikleri takdirde ise o zaman gerekli cezaya çarptırılmalıdır.⁴⁹

İslamcılar aile eğitiminde çocuklara verilen dinî ve ahlakî bilgilerin öğretim süreciyle ilgili birkaç önemli noktaya vurgu yaparlar. Bunlardan ilki çocuklara iyi bir rol model olunması gerektiğidir. Zira çocuklar küçük yaşlarından itibaren her neyi görüp, dinleyip öğrenirlerse onu yapmaya,

⁴⁵ Atf, “Medeniyet-i Şer’iye, Terakkiyat-ı Diniye (Ebeveynin Vazâifi ve Terbiye-i Etfal)”, 3005.

⁴⁶ İskilipli Mehmed Atf, “Medeniyet-i Şer’iye, Terakkiyat-ı Diniye”, *Beyanü'l-Hak*, 7/172, (6 Ağustos 1328): 3022.

⁴⁷ Atf, “Medeniyet-i Şer’iye, Terakkiyat-ı Diniye, s.3023; Süreyya, “Terbiye-i Etfal”, 386.

⁴⁸ Atf, “Medeniyet-i Şer’iye, Terakkiyat-ı Diniye (Ebeveynin Vazâifi ve Terbiye-i Etfal), 3007; M. Şükrü, “Çocuklarımızı Nasıl Terbiye Edelim!”, *Beyanü'l-Hak*, 5/125, (15 Ağustos 1327): 2267.

⁴⁹ M. Hilmi, “Terbiye-i Etfal”, *Maşrık-ı İrfan*, 1/12, (13 Nisan 1325): 2; el-Mevlevî, “Terbiye ve Ta’limi Etfal”, 1060.

beraber yaşadıkları aile bireylerini devamlı taklit etmeye çalışırlar.⁵⁰ Çocuklar bu dönemde âdeta etraflarında görüp duydukları her şeyi zihinlerine kaydederek hafızalarına yerleştirirler. İslamcılara göre işte bu süreçte çocukların algıları dışarıdan gelecek her türlü iyi ya da kötü etkiye açık olduğu için ebeveynlere düşen en önemli görev bu fotoğraflama işinin en az zararlı atlatılmasına çalışmak olmalıdır.⁵¹ Bu nedenle anne, baba ve diğer aile bireylerinin ellerinden geldiği kadar söz ve davranışlarına dikkat ederek çocuklarına iyi bir rol model olmaları gerekmektedir.⁵²

İslamcıların üzerinde durduğu ikinci husus çocukların kiminle gezip dolaştığının ve kiminle arkadaşlık ettiğinin takip edilerek kontrol altına alınması gerektiğidir. Çünkü çocukların aile ortamında görüp-duyduğu olumlu davranışların, içinde yaşanılan çevre ile o çevrede bulunan insanlar tarafından da pekiştirilmesi gerekir. İslamcılar bu hususun çocukların sosyalleşmesinde, kendi toplumunun dinî, ahlakî ve insanî değerlerinin benimsenmesinde önemli bir yeri olduğu kanaatinde dirler.⁵³ Onlara göre gerek aile ve gerekse diğer eğitim süreçlerinin hepsinde bu birey-çevre, çevre-birey etkileşimine dikkat edilmelidir. Bu nedenle eğitimde öncelik hem bireyin hem de o bireyin içerisinde yaşadığı çevrenin dikkate alınarak birlikte planlandığı bir şekilde olmalıdır.⁵⁴ İslamcılar, bu gerçeklerden hareketle, özellikle annelere evlatlarının arkadaşlık yapmak istedikleri bireylerin ve onların ailelerinin dinî ve ahlakî meziyetlerini iyice araştırmalarını, ancak kesin bir kanaate vardıldıktan sonra çocuklarının bu kişilerle iletişim kurmalarına izin vermeleri gerektiğini tavsiye ederler.⁵⁵

Bir diğer husus ise anne ve babaların çocuklarıyla birlikte zaman geçirmesi, bir birey olarak onlara değer verip karşılıklı bir iletişim dili geliştirmesidir. İslamcılar bu iletişim dilinin çocukların şahsiyetlerinin şekillenmesinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu söylerler. Zira çocukların diğer yetişkinler gibi kendilerine ait duyguları ve bir yaşam alanları vardır. Onlar kendilerini kim sever, kim değer verir ve kim eğlendirirse onu daha çok severken; bunun tam tersi bir davranış içerisinde olan kimselere karşı ise daha mesafelidirler. İslamcılara göre anne ve babalar çocuklarıyla tutarlı bir iletişim ortamı sağlamak, onlara iyi bir eğitim vermek

⁵⁰ Şükrü, "Çocuklarımızı Nasıl Terbiye Edelim!", 2266.

⁵¹ Fahreddin, "Talim ve Terbiyede Üssü'l-Esas 2", 479.

⁵² Şükrü, "Çocuklarımızı Nasıl Terbiye Edelim!", 2266; Ayrıca bkz. H. Bekir Sıdkı, "Bizde Ahlak, Bizde Terbiye", *Hayri'l-Kelam*, 1/23, (10 Nisan 1330): 183-184.

⁵³ Atf, "Terbiye-i Etfal", 1879; Süreyya, "Terbiye-i Etfal", 386.

⁵⁴ Şemseddin, "Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vazaifi", 417.

⁵⁵ Fatma Sadiye, "Validelere Bir Hitab ve Hanım Kızlara-Nasihah-", *Volkan*, 1/11, (8 Kanun-i Evvel 1324): 2.

istiyorlarsa buna mutlaka çocukluk döneminden itibaren başlamalıdır.⁵⁶ Özellikle çocukluk dönemindeki bu genç insanlara “kavaid-i dîniyeye rağbet ve ahkâm-ı dîniyeye riayet etmenin bir vacibe-i beşeriye”⁵⁷ olduğunun kavratılması ve “sözde doğru ile yalanın, itikatta hak ile batılın, e’alde iyi ile kötünün”⁵⁸ arasındaki farkın anlatılması gerekir. Bunlar belki de anne ve babanın çocuğa verebileceği en önemli kazanımların başında gelmelidir. Zira böylece çocuklar ilerleyen yıllarda iyi bir dindar oldukları kadar ahlaklı bir birey de olabilirler.

Çocukların okul hayatında başarılı olabilmesi için mutlaka ailede doğru ve tutarlı bir eğitim alması gerektiğini belirten İslamcılar, bu noktada çocuğa verilecek olan aile terbiyesinin asla onun insanî isteklerini, duygu ve düşüncelerini köreltecek bir yaklaşımla aktarılmaması gerektiğini ifade ederler. Yani devamlı ailesinin yanında oturan, hiç oynamayan, büyükleri karşısında iki büklüm olan, kendisine bir şey sorulduğunda cevap vermekten çekinen bir çocuk asla ve kata iyi bir terbiye almıştır denilemez. Aksine aileler farkında olmadan çocuklarının geleceğini karartmaktadırlar. Böyle bir yaklaşımla çocuklar kendilerine nasıl güvenecek, nasıl aktif ve girişken bir birey olacaktır. Çocuk ufak yaşlarda etrafta koşup oyun oynasa, yaşının gereği biraz hareketli olsa, hemen kendisini yaramaz bir çocuk olarak nitelemek doğru değildir. İslamcılara göre aileler bu konuda daha dikkatli davranmalı, çocuklarının çekingen ve pısrık bir birey olarak yetişip aynı davranışları okulda sergilemesine asla müsaade etmemelidir. Yani ebeveynler eğitim-öğretim konusundaki en önemli unsurlardan biri olan aile-okul, okul-aile etkileşimine ve iş birliğine azami derecede destek olmalıdır.⁵⁹

Sonuç

İslamcılara göre; iyi bir evlilik için öncelikle dinî kurallara bağlı kalarak tanışma, anlaşma ve nikâh gibi hususlara riayet edilmesi; nikâhta ilk olarak, erkek ve kadın arasında İslam’ın öngördüğü şekilde bir denkliğin sağlanıp sağlanmadığına bakılması gerekmektedir. Zira bir toplumun birlik ve beraberliği, ortak duygu ve düşüncede birleşip kaynaşmaları neticesinde gelişmişlik düzeylerinin artırılmasının yolu aileden geçmektedir. Bu özellikleri sağlayabilen bir aile yapısının oluşturulması Osmanlı toplumunun

⁵⁶ Süreyya, “Terbiye-i Etfal”, 386.

⁵⁷ Şükrü, “Çocuklarımızı Nasıl Terbiye Edelim!”, 2266.

⁵⁸ Safayhi, “Kızlarımıza Ne Okutalım?”, 388.

⁵⁹ Hüseyin Hamid, “Bizde Aile ve İbtidai Mektep Muhitleri”, *Ceride-i Sufiye*, 3/66, (3 Teşrin-i Evvel 1329): 198-199.

ileriye dönük teminatı niteliğindedir ki, işte bu sebeple evlenip aile kurmak ve o ailede çocuklara dinî ve ahlakî bilgiler verip onları yetiştirmek İslamcılar tarafından son derece önemli bir beka meselesi olarak görülmektedir.

İstenen bu aile modelinin oluşturulabilmesi için İslamcılar iki noktaya dikkat çekerler. Bunlardan ilki Batı toplumlarının evlilik tarzının taklit edilmemesi; ikincisi ise kadın ve erkeğin yuva içinde ve dışında üzerine düşen görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğidir. İslamcılar burada bahsi geçen sorumlulukların çerçevesini çizerken; ev dışı görevleri erkeklerin üzerine yüklemiş, kadının misyonunun ise kocaya itaat etmek, evi çekip çevirmek, çocuk doğurup evlatlarının eğitimiyle ilgilenmek olduğunu belirterek meseleye erkek egemen bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bu amaçla kadınlar bu görevleri eksiksiz bir şekilde yerine getirebilecek kadar eğitilmelidir. Kadına verilecek eğitimin temel amacı ise onun bireysel anlamda gelişmesinden ziyade aile içerisinde kendisine yüklenen sorumlulukları en iyi şekilde ifa etmesi amacını taşımaktadır. Çünkü kadın asli görevlerini ihmal ederse Osmanlı aile yapısı bozulur. Aile yapısı bozulan toplum da çökmeye mahkûmdur. Buna göre İslamcılar, toplumun yeniden inşası ve aksamadan devamı için kadının yukarıda sayılan görevleri layığıyla yapması gerektiğini ifade etmektedirler.

İslamcılar, çocukların dinî ve ahlakî gelişmelerinin doğru ve tutarlı bir şekilde inşasında ailenin rolüne dikkat çekerler. Bu hususta özellikle annelerin çok ciddi bir görev ve sorumluluğu olduğunu belirtirler ve kadınların söz konusu mesuliyeti hakkıyla yerine getirebilmesi için evlenmeden önce iyi bir eğitim alması gerektiğine vurgu yaparlar. Çocukların aile ortamında İslam ahlakına göre yetiştirilmesinde; onlara iyi bir rol model olunması, Kur'an-ı Kerim'in, Hz Peygamber'in, sahabelerin ve bazı İslam büyüklerinin hayatlarının öğretilmesi, dine ve ahlaka dair bilgiler verilirken onların menfi örneklerle korkutulmaması, yaptıkları olumlu ve olumsuz davranışlar karşısında dengeli bir ödül ve ceza sisteminin takip edilmesi, arkadaş seçiminde onlara rehberlik yapılması, ebeveynler ile evlatları arasında doğru ve tutarlı bir iletişimin sağlanabilmesi için çocuğun gelişim özelliklerinin ailesi tarafından iyi bilinmesi ve dikkate alınması gerektiğini ifade ederler.

O halde, bu bilgilerden hareketle, İslamcıların aile içerisinde istedikleri manada bir eğitimle yetiştirmeyi düşündüğü insan modelinin hem dinî değerlerine bağlı hem de bu dinî değerleri hayatına yansıtan kişilikli ve ahlaklı bir birey profili olduğu dile getirilebilir.

Kaynakça

- "İslam ve Kadınlar: Mazi, Hal ve İstikbal". Hikmet, 14, (8 Temmuz 1326): 5.
- "Kadınlarımızın Tahsil ve Terbiyesi". Ceride-i Sufiye, 5/127, (4 Recep 1335): 295-296.
- "Terbiye-i Nisvan yahut Vazâif-i Nisvan". el-Medaris, 2, (9 Mayıs 1329): 17-20.
- "Teshil-i İzdivac Hakkında". Sırat-ı Müstakim, 4/88, (29 Nisan 1326): 178.
- Atf, İskilipli Mehmed. "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkiyat-ı Diniye (Vazâif-i Zevce). Beyanü'l-Hak, 7/169, (16 Temmuz 1328): 2971-2972.
- Atf, İskilipli Mehmed. "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkiyat-ı Diniye (Ebeveynin Vazâifi ve Terbiye-i Etfal). Beyanü'l-Hak, 7/171, (30 Temmuz 1328): 3005-3007.
- _____. "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkiyat-ı Diniye (Evladın Vazâifi). Beyanü'l-Hak, 7/173, (13 Ağustos 1328): 3035-3038.
- _____. "Medeniyet-i Şer'îye, Terakkiyat-ı Diniye". Beyanü'l-Hak, 7/172, (6 Ağustos 1328): 3022.
- _____. "Terbiye-i Etfal". Beyanü'l-Hak, 4/101, (28 Şubat 1326): 1877-1882.
- Aydın, Muhammet Şevki. İslâmcıların Din Eğitimine Bakışı: Mehmed Şemseddin Günaltay Örneği. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2013.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi". Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Doğan, Recai. İslamcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri. Ankara 1999.
- Esad, Mehmed. "İnsanın Mahiyeti ve Vazaif-i Şer'îye ve İctimaiyesi". Sırat-ı Müstakim, 1/12, (30 Teşrin-i Evvel 1324): 190.
- Fahredden, Mehmed. "Tahsil ve Terbiyede Üssü'l-Esas 2". Sebilürreşad, 1-8/25-207, (9 Ağustos 1328): 480.
- Fuad, Ali. "Aleml-i İslâm'da Tesettür-i Nisvan ve Taaddüd-i Zevcat". Ceride-i Sufiye, 1/6-8, (13 Kanun-i Sani 1327): 1.
- Göküş, Şeref. "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülük Akımında Eğitim, Din Eğitim ve Öğretimi". Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Gündüz, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslâmcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri". Muhafazakâr Düşünce, 1/4, (2005): 95-122.
- _____. "100. Yılında II. Meşrutiyet'in Kültürel Mirası". Milli Eğitim, 184, (2009): 122.
- _____. II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları. Ankara: Lotus Yayınevi, 2007.
- Gürsoy, Ülkü. "II. Meşrutiyet Dönemi Dergileri Üzerine Bir Araştırma". Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991.
- Hakkı, Bereketzâde İsmail. "Necâib-i Kur'aniye". Sırat-ı Müstakim, 2/30, (5 Mart 1325): 52-53.
- Hamid, Hüseyin. "Bizde Aile ve İbtidai Mektep Muhitleri". Ceride-i Sufiye, 3/66, (3 Teşrin-i Evvel 1329): 198-199.
- Hanioğlu, Şükrü. "Batıcılık". Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Hilmi, M., "Terbiye-i Etfal". Maşrik-i İrfan, 1/12, (13 Nisan 1325): 2.
- Kara, İsmail. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları". Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Karakaş, Mehmet. Türk Ulusçuluğunun İnşası. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

- Karasar, Niyazi. Bilimsel İrade Algı Çerçevesi İle Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler, 35. Bsk., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- _____. "Hürriyet-Musavat". Sırat-ı Müstakim, 1/2, (12 Ağustos 1324): 22.
- _____. "Hürriyet-Musavat". Sırat-ı Müstakim, 1/4, (4 Eylül 1324): 54.
- _____. "Hürriyet-Musavat". Sırat-ı Müstakim, 1/5, (11 Eylül 1324): 68-70.
- _____. "Hürriyet-Musavat". Sırat-ı Müstakim, 1/6, (18 Eylül 1324): 94.
- _____. "Hürriyet-Musavat". Sırat-ı Müstakim, 1/7, (25 Eylül 1324): 99-101.
- _____. "Hürriyet-Musavat. Sırat-ı Müstakim, 1/3, (28 Ağustos 1324): 36-37.
- Kemal, İbnü'l-Emin Mahmud. "Serbest-i Mezahib". Beyanü'l-Hak, 1/26, (16 Mart 1325): 599-600.
- Mergube, Hoca Fatma. "İslam Kadınları ve Moda". Beyanü'l-Hak, 1/9, (17 Teşrin-i Sani 1324): 192-194.
- Mevlevi, Tahirü'l. "Terbiye ve Ta'limi Etfal". Beyanü'l-Hak, 2/50, (22 Şubat 1325): 1059-1060.
- Nejad, Edhem. "Neden Muallime Yetiştirilmiyor". Sırat-ı Müstakim, 6/155, (10 Ağustos 1327): 390-392.
- Nezihe, Fatma. "Tahsil-i Nisvan". Beyanü'l-Hak, 3/75, (16 Ağustos 1326): 1455-1456.
- Nuri, M., "Gençlerimiz Niçin Zayıf İ'tikada Düçar Oluyor?". Hayrü'l-Kelam, 2/27, (8 Mayıs 1330): 211-212.
- Oba, Ali Engin. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu. Ankara: İmge Yayıncılık, 1995.
- Sadiye, Fatma. "Validelere Bir Hitab ve Hanım Kızlara-Nasihât-". Volkan, 1/11, (8 Kanun-i Evvel 1324): 2.
- Safayhi, İsmail. "Kızlarımıza Ne Okutalım?". İslam Dünyası, 1/24, (1329): 388.
- Safvet, M., "Şark ve Garp Kadınları". Beyanü'l-Hak, 3/74, (9 Ağustos 1326): 1437-1440.
- Sahih-i Buhari, Cenâiz, 92.
- Süreyya, Samizade. "Terbiye-i Etfal", Tearüf-i Müslimin, 1/24, (18 Teşrin-i Sani 1326): 386.
- _____. "Terbiye-i Nisvan". Tearüf-i Müslimin, 2/25, (25 Teşrin-i Sani 1326): 3-4.
- Sarıay, Yusuf. Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Sıdkı, H. Bekir. "Bizde Ahlak, Bizde Terbiye". Hayrü'l-Kelam, 1/23, (10 Nisan 1330): 183-184.
- Sıdkı, Mehmed. "Terbiye-i Etfal ve Birkaç Söz". Beyanü'l-Hak, 5/107, (11 Nisan 1327): 1984.
- Sünen-i İbn Mace, Nikah, 9.
- Sünen-i Nesai, Cihad, 6.
- Şemseddin, M., "İctimaî Derdlerimizden İzdivac Mesele-i Mühimmesi". Kelime-i Tayyibe, 1/11, (27 Eylül 1328): 341.
- _____. "Nesl-i Atinin Talim ve Terbiyesi". Kelime-i Tayyibe, 1/6, (28 Haziran 1328): 178-179.
- _____. "Talim ve Terbiye Meselesi". Sebilürreşad, 1-8/20-202, (5 Temmuz 1328): 379.
- _____. "Talim ve Terbiyede Ebeveynin Vazaifi". Sebilürreşad, 1-8/22-204, (19 Temmuz 1328): 417.
- _____. "Talim ve Terbiyede Mektepler". Sebilürreşad, 1-8/25-207, (9 Ağustos 1328): 478.
- _____. "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlakiye". Sebilürreşad, 2-9/33-215, (4 Teşrin-i Evvel 1328): 126-127.

- Şevki, Ahmed. "Müslümanlarda Aile Hayatı". Beyanü'l-Hak, 3/71, (19 Temmuz 1326): 1392-1393.
- _____. "Müslümanlarda Aile Hayatı". Beyanü'l-Hak, 3/72, (26 Temmuz 1326): 1407-1408.
- _____. "Müslümanlarda Aile Hayatı". Beyanü'l-Hak, 3/78, (6 Eylül 1326): 1502-1504.
- _____. "Müslümanlarda Aile Hayatı". Beyanü'l-Hak, 4/79, (13 Eylül 1326): 1523-1525.
- Şükrü, M., "Çocuklarımızı Nasıl Terbiye Edelim!". Beyanü'l-Hak, 5/125, (15 Ağustos 1327): 2267.
- _____. "Kadınlarımız". Beyanü'l-Hak, 4/98, (7 Şubat 1326): 1834.
- Taceddin, Troyskili Ahmed. "Validelerimiz...!". Tearüf-i Müslimin, 1/1, (2 Nisan 1326): 11-12.
- Tevfik, İbnü'l-Emin Ahmed. "Esas Terbiye". Beyanü'l-Hak, 1/20, (2 Şubat 1324): 453.
- _____. "Esas Terbiye". Beyanü'l-Hak, 1/21, (9 Şubat 1324): 468-470.
- Toprak, Zafer. "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri". Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Tunaya, Tarık Zafer. İslamcılık Akımı. İstanbul: İBÜY, 2003.
- _____. Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul: İBÜY, 2004.
- Varlık, Bülent. "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri". Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Vasıf. "Mektup". Sırat-ı Müstakim, 3/75, (28 Kanun-i Sani 1325): 362.
- Vecdi, Ferid, "Müslüman Kadını (Beşinci Fasıl: Kadın A'mal-i Hariciyede Erkeklerle Müşareket Edebilir Mi?)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/8, (2 Teşrin-i Evvel 1324): 123-124.
- _____. "Müslüman Kadını (Birinci Fasıl: Kadın Nedir?)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (4 Eylül 1324): 57.
- _____. "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasıl)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/6, (18 Eylül 1324): 90-91.
- _____. "Müslüman Kadını (Dördüncü Fasılın Maba'dı)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/7, (25 Eylül 1324): 106-107.
- _____. "Müslüman Kadını (İkinci Fasıl: Kadının Vazife-i Tabiiyesi Nedir?)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (4 Eylül 1324): 58-60.
- _____. "Müslüman Kadını (Kadının Fıtratında Erkek İşlerine Girişebileceğini Gösterir Bir Şey Var mıdır?)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/9, (9 Teşrin-i Evvel 1324): 139-141.
- _____. "Müslüman Kadını (Üçüncü Fasıl: Kadın Bedenen ve Ruhen Erkeklerle Bir Olabilir Mi?)". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/4, (11 Eylül 1324): 76-78.
- _____. "Müslüman Kadını". Sırat-ı Müstakim, Müt: Mehmed Akif, 1/3, (28 Ağustos 1324): 42-45.
- Vefa, Mehmed. "Sefahat ve Kadınlarımız". el-Medaris, 11, (10 Temmuz 1329): 169-170.
- Volkan, "Nâci". Volkan, 1/5, (2 Kanun-i Evvel 1324): 1.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. 9. Bsk., Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.

Family and Child Education in the Islamist Viewpoint- Periodicals of the Second Constitutional Period

Citation/©: Göküş, Şeref, "Family and Child Education in the Islamist Viewpoint- Periodicals of the Second Constitutional Period", Artuklu Akademi 2020/ 7 (1),99-124.

Extended Abstract

II. Constitutional Period is one of the most depressing periods of the Ottoman Empire. During this period, many issues that had been accumulated for almost two hundred years started to be loudly expressed in public again and discussed via various media tools. As a consequence of the free environment formed with the declaration of II. Constitutional Monarchy, many different newspapers, and magazines were put into publication one after another. In the periodicals whose numbers can be expressed with hundreds, many different articles were written to discuss on the existing problems on the political, social, economic, cultural, religious, and moral spheres in the Ottoman Empire. When the press and broadcasting life of the period is taken into consideration, it can be seen that the people who are columnists in periodicals consist mostly of intellectuals following the Westernism, Pan-Islamism and Turkism movements. In this process, Westernists through *Ijtihad* and the Ottoman journals; Islamists through *Sebilürreşad* (*Sabi'l al-Rasha'd*), *Sırat-ı Müstakim* (*Sırat-ı Mustaqim*), *Beyanü'l-Hak* (*Bayan al-haq*) and the Islamic World journals; The Turkist through *Türk Yurdu* (*Turkish Land*), *İslam*, *Mu'allim* (*Teacher*), *Genç Kalemler* (*Young Pens*) and *Türk Derneği* (*Turkish Association*) journals tried to find the answer to the question of how should the poor state of the Ottoman State be restored? Of course, the effect of the paradigms of the Westernist, Islamic and Turkist ideas is unignorable since they were gradually processed as from the Tanzimat Reform Era and expanded by their intellectual and cultural characteristics and reached the highest level during II. Constitutional Period.

Westernist, Islamist and Turkist intellectuals tried to create an effective public opinion in their periodicals against by determining the current problems regarding the issues such as education, family, religion, finance, law, morality, and politics that will contribute to shaping the present and the future of the Ottoman society according to them. The intellectuals supporting the relevant opinion reached a consensus on the identification and elimination of the problems. However, it is unfortunately not possible to talk about the same unity in the field of elimination of the related problems such as what works should be carried out in the field and which idea or philosophical basis should be in these works. Accordingly, Westernists claims that the solution of problems related to issues such as education, family, religion, finance, law, morality, and politics can only be achieved through the close recognition and imitation of advanced European societies in many ways. The Islamists, on the other hand, oppose the idea of Westernisation and support that Islam is the only main reference for a

Muslim, in other words religious and moral teachings shaped by Islam. Turkists, on the other hand, state that as well as spiritual values, national factors that increase unity and solidarity among people should be given importance in solving social problems. This shows that the expectations of the Westernists, Islamists and Turkists to get rid of the crisis of the Ottoman Empire and turn it into a strong state as in the old times are the same. But to achieve this goal, each of them offered different path to follow.

Among the intellectual discussions held during II. Constitutional Period, the views of the Islamists on family and child education are the main focus of this study. In this context, the purpose of this study is to determine how family and child education is handled in the periodicals having an Islamic viewpoint in II. Constitutional Period. To attain this goal, the relevant published literature on the subject was reviewed. Namely, the names of periodicals that reflect the views of the Islamist movement on family and child education were identified as the periodicals such as *Beyan 'ül-Hak* (*Bayān al-ḥaqq*), *Ceride-i İlmiye* (*Jarīda-i İlmiyya*), *Ceride-i Sufiyye* (*Jarīda-i Şufiyya*), *Cihan-ı İslam* (*Jihān-i Islām*), *el-İslam* (*al-Islām*), *el-Medaris* (*al-Madāris*), *el-Mirsad* (*al-Mirṣād*), *Hayrū'l-Kelam* (*Khayr al-Kalām*), *Hikmet* (*Hikmah*), *İrşadü'l-Müslimîn* (*Irshād al-Muslimīn*), *İslam Dünyası* (*Islamic World*), *İslam and 'Ulum*, *İ'tisam* (*Itiṣām*), *İttihad-ı İslam* (*Ittiḥād-i Islām*), *Kelime-i Tayyibe* (*Kalima-i Tayyiba*), *Maşrık-ı İrfan* (*Mashrīq-i İrfān*), *Medrese İtikadları* (*The Believes of Madāris*), *Mikyas-ı Şeriat* (*Miqyās-i Shari'a*), *Muhibban* (*Muḥibbān*), *Rehber-i Vatan* (*Rahbar-i Vatan*), *Sada-i Hak* (*Ṣadā-i Ḥaqq*), *Sebilürreşad* (*Sabīl al-Rashād*), *Sirat-ı Müstakim* (*Şirāt-i Mustaqīm*), *Tasavvuf* (*Taşawwuf/ Mysticism*), *Teariif-i Müslimîn* (*Ta'arūf-i Muslimīn*) and *Volkan* (*Volcano*).

Subsequently, all articles of the periodicals were examined one by one, the articles about family and child education were determined and the relevant information was collected. Considering the content of the articles of the Islamists on the subject, it is understood that two issues are largely emphasized. The first is that marriage should be initiated in accordance with Islamic procedures and the second is that good religious and moral education should be given to the children of this marriage in the family. Based on the findings, this study concentrated on written under two main headings: marriage and starting a family and child education in the family.

As a result of the study, prepared in line with the survey method, the following results were reached. For the Ottoman society to live in unity and solidarity, the Islamists believed that people should comply with religious principles for issues such as meeting stage, making an agreement, and marrying. While marrying, they should check whether there is an equivalence (*kafa'ah*) between the prospective groom and the prospective wife in accordance with Islam. Stating that the start establishment of such a family structure is the future guarantee of the Ottoman society, the Islamists consider marrying and starting a family and giving children religious and moral education in the family as a vitally important issue. However, the Islamists draw attention to two points in order to realize this family model. The first is not to imitate the family form of Western societies; the second is that men and women should fulfill their duties and responsibilities, both inside and outside the home. By handling the issue from a male-oriented

perspective, the Islamists have placed duties on men outside the home and the main task of women is to obey the husband, to keep the house, to give birth to children, and to take care of their education.

The Islamists state that mothers have a very crucial duty and responsibility to provide proper and consistent religious and moral education in the family. They also highlight that mothers should receive a decent education before marriage in order to fulfill the responsibilities imposed on them. According to the Islamists, the issues such as being a good role model, considering the children's personality development, following a balanced reward-punishment system, developing an appropriate and consistent communication language, providing basic information about religion and morality, and helping them in choosing friends should be respected while providing a qualified education to the children in the family. Based on all these explanations; the ideal human model that the Islamists intend to train can be stated as a personality and moral individual profile that both depend on religious values and reflects these religious values on life.

Hz. Osman Mushaflarında “Zâ” Ve “Dâd” Harfleri (Molla Halil Siirdi’nin Yaklaşımı Çerçevesinde)*

 Lokman ŞAN**

Atıf/©: Şan, Lokman, Hz. Osman Mushaflarında “Zâ” Ve “Dâd” Harfleri (Molla Halil Siirdi’nin Yaklaşımı Çerçevesinde), Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 125-146.

Öz: Arap dilinde bazı kelimelerin hangi harf ile yazıldığı tartışma konusudur. Tartışma konusu olan bu harflerden iki tanesi de “dâd” “ض” ve “za” “ظ” harfleridir. Bu iki harf Kur’ân yazılırken de ihtilaf konusu olmuştur. Molla Halil Siirdi, birçok alanda olduğu gibi kırâat alanında da çalışmalarında bulunmuş ve bu alanda “Şerhu diyâi basîrati kalbi’l-arûf fi’t-tecvîdi ve’r-resmi ve ferşi’l-hurûf” adlı hacimli bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde Tecvîd, resm-i Mushaf ve kırâat farklılıklarına geniş yer vermiştir. Molla Halil eserinde, hakkında ihtilaf olan bu iki harf ile ilgili bilgi vermiş ve Kur’ân’da “dâd” ve “za” ile yazılan kelimelerin incelendiği bir bölüm oluşturmuştur. Resm-i mushaf ilmi ile ilgili olan o bölüm bizim bu çalışmamıza kaynaklık etmektedir. Bu çalışmamızda Kur’ân’da geçen “za” harfiyle okunan kelimeleri incelemeye çalışacağız. Bu incelememizi Molla Halil’in görüşleri ve konuyu ele alış çerçevesinde yapmaya gayret göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Molla Halil, Zâ Harfi, Dâd Harfi, Mushaf.

“Zâ” And “Dâd” Letters In The *Muşhâf* Of ‘Uthmân (Within The Scope Of Molla Khalîl Al-Siirdî’s Approach)

Citation/©: Şan, Lokman, “Zâ” And “Dâd” Letters In The *Muşhâf* Of ‘Uthmân (Within The Scope Of Molla Khalîl Al-Siirdî’s Approach), Artuklu Akademi, 2020/7 (1),125-146.

Abstract: It is a matter of discussion in the Arabic language how Arabic letters in some words should be written. Two of these letters, which are the subject of discussion, are the letters “*da d*” and “*za*”. These two letters were also the subject of controversy while the Qur’a n was written. Molla Khalîl al-Siirdî, as in many different fields, wrote books also in the field of Qiraah, such as the voluminous work named “Sharh Diyâ’ Basîrah Qalb al-‘Arûf fi’ al-Tajweed wa al-Rasm wa Farsh al-Hurûf”. In this work, he gave wide coverage to the differences of Tajweed, the writing of Qur’a n, and the Qiraah. In this work, Molla Khalîl gave information about these two letters that are controversial and created a section that examined the words written with the letters “*da d*” and “*za*” in the Qur’a n.

* Bu makale “Molla Halil Siirdi’nin Kırâatlere Yaklaşımı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
** Öğretim Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat Anabilim Dalı, sanlokman@hotmail.com.

The section on the art of writing the Qur'a'n is the focus of this study. In this study, we will examine the words read with the letter "za" in the Qur'a'n. We will confine this examination with Molla Khalil's views and how he approached the use of these letters.

Keywords: Qiraah, Molla Khalil, Letter Z, Letter D, Mushaf

Giriş

Kur'an, Hz. Ebû Bekir tarafından cem' edilmiş ve Mushaf haline getirilmiştir. Daha sonra Hz. Osman bu Mushaftan da yararlanarak Kur'an'ı çoğaltmıştır. Hz. Osman'ın Kur'an'ı çoğaltmasının temel nedeni sahabe arasında ihtilaflara neden olan okuma farklılıklarıdır. Söz konusu okuma farklılıklarından neşet eden ihtilafları bertaraf etmek ve insanların bu konudaki ihtiyaçlarını gidermek için Hz. Osman, Kur'an'ı çoğaltma kararı almış ve çoğalttığı Mushafları bir öğreticiyle birlikte çeşitli şehirlere göndermiştir. Hz. Osman tarafından çoğaltılan Mushafların beş veya yedi olduğu hakkında rivayetler vardır. İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) çoğaltılan Mushafların yedi tane olduğunu ve bunlardan birinin Medine'de bırakılıp diğerlerinin ise Mekke, Şâm, Yemen, Kûfe, Basra ve Bahreyn'e gönderildiklerini nakleder.¹ Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ise çoğaltılan Mushafların sayısının yedi olduğunu belirten rivayetin râvilerinin daha çok olduğunu bildirir.² Hz. Osman Mushafları zamanla kaybolmuştur. Günümüzde özellikle müzelerde bulunan birçok Mushafın Hz. Osman zamanında yazılan Mushaflardan olduğu iddia edilmişse de yapılan araştırmalar Hz. Osman tarafından çoğaltılan Mushafların hiçbirisinin günümüze kadar ulaşmadığını göstermektedir.³

Hz. Osman tarafından çoğaltılan bu Mushafların ortadan kaybolmasından sonra, Mushafların içindeki ayetlerin ve kelimelerin yazılış şekilleri hakkında ihtilaflar vuku bulmuştur. Bu ihtilaflara bağlı olarak kimi âlimler, Mushafların yazılış şekilleriyle ilgili eserler kaleme almışlardır. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fisrist* adlı eserinde konuyla ilgili yazılan ve çoğunluğu günümüze ulaşmayan bazı eserlerden bahsetmektedir. Kırâat imamlarından İbn Âmir (ö. 118/736), Kisâi (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844),

¹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâlif*, Thk. Muhammed b. Abdüh, (Kahire: el-Faruku'l-Hadisiye, 2002), 133.

² Ebû Muhammed Mekkî b. Ebi Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an maâni'l-kirâat*, Thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, (Kahire: Dâru Nahza, ts.) 60-65; Ebû Amr Osman b. Said b. Osman ed-Dâni, *el-Muknî' fî resmî mesâhifî ehli'l-emsâr*, Muhammed Sâdık Kamhavî, (Kahire: Meketebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.) 19.

³ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 247.

ünlü dilbilimci Ferrâ' (ö. 207/822) ile Medâinî (ö. 228/843), İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) ve Muhammed b. Abdurrahmân el-İsfahânî (ö.?), İbnü'n-Nedîm'in konuyla ilgili eser yazdığını bildirdiği kişiler arasında yer almaktadır.⁴ Bunlardan sadece İbn Ebî Dâvûd'un eseri günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu eserler dışında daha sonraki dönemlerde Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebû Dâvûd Sülaymân b. Necâh (ö. 496/1103) gibi birçok âlim, Mushafların yazılış şekli ve içeriğiyle ilgili eser kaleme almıştır. Bu ve benzeri çalışmalar için genellikle resm-i mushaf tabiri kullanılmıştır. Molla Halil de İbnü'l-Cezerî ve diğer bazı kırâat âlimleri gibi resm-i mushaf konusuna değinmiş, kırâate dair yazmış olduğu ve hala mahtût olan eserinin bir bölümünü bu konuya ayırarak konuyla ilgili geniş bilgilere yer vermiştir. Biz bu çalışmamızda o bölümün Kur'ân'da “dâd” “ض” ve “zâ” “ظ” harfleriyle yazılan kelimeler ile ilgili olan kısmı üzerinde duracağız. Çalışmamızın konusu ise bu kelimelerin hangileri olduğu ve nerelerde geçtiği olacaktır.

I. Molla Halil Siirdî

Asıl adı Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid es-Siirdî olan Molla Halil, Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Süttaş (Kulpik) köyünde dünyaya gelmiştir.⁵ Doğum ve vefat tarihiyle ilgili olarak çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar doğum ve vefat tarihi olarak 1167-1259 (1753-4/1843) tarihini vermektedir.⁶ Yapılan araştırmalar neticesinde bu tarihin, aynı dönemlerde yaşamış araştırmacıların birbirinden alıntı yapmaları sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. Aynı şekilde bu tarihin çoğunlukla İsmail el-Babanî'nin *Hediyetü'l-ârifin*" adlı eserinden alınmış olması yüksek ihtimal dâhilindedir. Bazıları ise doğum tarihini 1746 olarak vermektedir.⁷ Son zamanlarda yapılan birebir görüşmeler, eser araştırmaları

⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 55.

⁵ Haşim Özdaş, “Kürtlerde Araça Tefsir Çalışmaları”, 3. *Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Akbaş, Ziya Polat, Muhammed Cevat Acar, Bilal, Toprak, (Mardin: Kadim Akademi Yayınları, 2017), 119.

⁶ İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Babanî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1, 357; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 6, 117; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm kamüsü terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, 15. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2, 317; Ahmet Tekin, *İbnu'l-Hâcib İle Molla Halil es-Si'irdî'nin El-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Sayı. III, s. 889, 2018; Molla Halil es-Si'irdî ve el-Manzûmetu'z-Zumurrudîye Adlı Eseri, Uluslararası Taras Shevchenko Kongresi, 1-3, Ankara, 2019.

⁷ Ömer Atalay, *Siirt Târîhi*, (İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946), 112.

ve mezar taşı incelemelerinde ise Molla Halil es-Siirdî'nin doğum tarihinin 1164/1750 olduğu ağırlık kazanmış gibi görünmektedir.⁸

Molla Halil'in doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Yukarıda verdiğimiz doğum tarihi ile ilgili görüşlerin hemen hepsinde vefat tarihi hicri 1259 olarak verilmektedir. Fakat Bursalı Mehmed Tahir Efendi *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Molla Halil hakkında bilgi vermekte ve vefat tarihini hicri 1257 olarak bildirmektedir.⁹ Ömer Nasuhi Bilmen de *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde bu bilgiye itimat etmektedir.¹⁰ Molla Halil'in vefat tarihini hicri 1255 olarak verenler de olmakla beraber,¹¹ kanaatimizce vefat tarihinin 1259/1843 olduğu bilgisi en isabetli olanıdır.¹²

Daha küçük yaşta Molla Halil'in babası tarafından götürüldüğü büyük âlim Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nın (ö. 1194/1780) duasına mazhar olduğu ve Kur'ân öğrenmesi için babasının onu Molla Hüseyin Karasavî'ye gönderdiği nakledilir. Bundan sonra Molla Halil, ilim tahsiline başlamış ve gerek çevre medreselerinde gerekse şu anki Irak sınırları içinde bulunan İmâdiye medreselerinde (Kubhân Medresesi) uzun zaman okumaya devam etmiştir. O, İmâdiye müftüsü Molla Mahmud el-Behdîni (ö. 1202/1787) ve Molla Yahya el-Müzûri başta olmak üzere birçok âlimden ders almıştır.¹³ Medrese tahsilinin yanı sıra çeşitli medreselerde uzun yıllar müderrislik yapan Molla Halil, tefsir, sarf, nahiv ve kelam gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. O, kırâat alanında da eser yazmış ve kırâat ilminin önde gelen simalarından Şâtîbî (ö. 590/1194) ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) metodunu takip etmiştir. Yalnız Molla Halil, onlardan farklı olarak tecvîd, kırâat ve resm-i mushaf ilimlerini *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf fi't-tecvidi ve'r-resmi ve fers'i'l-hurûf* adlı hacimli eserinde bir arada ele almıştır. Molla Halil bu eserinde,

⁸ Şeyh Fudayl Sevgili, *Tercemetü hâli ceddina'l-a'lâ Molla Halil es-Siirdî*, 1400/1980, 49a; Faruk Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013), 20.

⁹ Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1, 409.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Semerkand, 2014), 2, 741.

¹¹ Atalay, *Siirt Tarihi*, 112.

¹² Şeyf Fudayl, *Terceme*, 49a; Bâbâni, *Hediyyetü'l-ârifin* 1: 357; Zirikli, *el-A'lâm*, 2, 347; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1, 683; Ömer Pakış, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996), 9; Ali Nebi Salih ed-Doskî, *el-Molla Halil es-Siirdî ve menhecühü fi'l-isbâti'l-akâidi'l-İslamiyye min hilâli menzûmetihî nehcü'l-enâm*, (Erbil: Daru Spirez, 2007), 23; Ömer Pakış, "Molla Halil Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 50, 250.; Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*, 9; Özdaş, "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları", 119.

¹³ Pakış, "Molla Halil Siirdî", 9; Mustafa Öncü, *Molla Halil Es-Siirdî'nin Basireti-L-Kulûb Fi Kelâmi Allâmi'l-Guyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013), 23; Özdaş, "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları", 119.

bahsettiğimiz üç ilmi, kurâat geleneğine uyarak hem manzum hem de nesir şeklinde ele almıştır. Kendisinin yazmış olduğu manzum esere yine bizzat kendisi şerh yazan Molla Halil, bu şekilde eserini alanda yazılan diğer eserlerden farklı kılmıştır. Bizim bu çalışmamız onun bu eseri ışığında olacaktır.

II. Resm-i Mushaf

Resm, sözlükte “iz”, “eser” anlamına gelir. Aynı şekilde resm, konuşulan sözlerin görüntü kazanması için, lafızların hece harfleri ile şekillenmesi demektir.¹⁴ Mushaf ise sözlükte “bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar” anlamındadır. Mushaf kelimesi “Mıshaf” şeklinde de okunur.¹⁵ Mushaf kelimesi Kur’ân’da geçmemektedir. Ancak Kur’ân’da, Hz. İbrahim ve Hz. Musa’ya gönderilen vahiy için, bu kelimeyle aynı kökten gelen “suhuf” kelimesi kullanılmıştır.¹⁶

Terim olarak “Resm-i Mushaf”, Hz. Osman’ın tasvip edip onayladığı, Kur’ân’ın harf ve kelimelerinin yazılış biçimidir.¹⁷ Buna göre sözlü Kur’ân ayetlerinin Hz. Osman tarafından Mushaflara resmedilmesi (yazdırılması), resm-i mushaf olarak nitelendirilmiştir. Aynı zamanda bu yazılış biçimi, “Mesâhif-i Osmaniyye”, “Hatt-ı Osmani” ve “Mesâhifü’l-emsâr” gibi terimlerle de ifade edilir. Bizim bu çalışmamızın amacı Hz. Osman’ın yazdırmış olduğu ve Resm-i Mushaf olarak nitelenen bu yazılış şeklinde hangi kelimenin “Zâ” harfiyle hangisinin “Đâd” harfiyle yazılmış olduğunu tespit etmeye çalışmaktır.

III. Okuyuş ve Yazılış Açısından “Zâ” “ظ” ve “Đâd” “ض” Harfleri

Đâd “ض” harfinin mahreci dil kenarının sağ veya sol, ya da her ikisinin başından başlayıp lam harfi mahrecine kadar olan bölüm ile onun karşısı olan üst azı dişlerinin iç kısımlarıdır. Bu mahreçten sadece dâd harfi çıkar.¹⁸ Dâd “ض” harfi cehr, rihvet, isti’lâ, itbâk, ismât ve istitâle sıfatlarına sahip olup

¹⁴ Seyyid Rızık et-Tavîl, *Medhal fi ‘ulûmi’l-kurâat*, (Mekke: Mektebetü’l-Feysaliyye, 1405/1985), 247.; Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzi, “rsm”, *Muhtârü’s-sihâh*, Thk. Yusuf Şeyh Muhammed, (Dimeşk: Daru’l-Fayha, 1420/1999), 122.

¹⁵ Maşalı, “Mushaf”, 31, 242.

¹⁶ el-A’lâ 87/19.

¹⁷ Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhîlül-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Matbaatu’l-İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1, 369.

¹⁸ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *el-Ferku beyne’d-dâdi ve’z-zâ’ fi kitâbillahi ve fi’l-meşhûri mine’l-keâm*. (Dimeşk: Dâru’l-Beşâr, 2006), 32.

sıfatlarının çok olmasından dolayı bazı istisnalar dışında kendilerinden başka harflerde idğâm olmayan “ضوي مشفر” harfleri arasında yer almaktadır.¹⁹ Kendisine özgü gerek mahreç ve gerekse istitâle sıfatı nedeniyle dâd “ض” harfi, “ش” harfi dışında kendinden başka hiçbir harfte idğâm olmaz.²⁰ “ش” harfinde idğâm olması ise kendisinde bulunan istitâle sıfatı ile “ش” harfinde bulunan tefeşî sıfatının birbirine yakın olmasından dolayıdır.²¹ Bu şekilde bir idğâm, Kur’ân’da sadece “لِبَغْضِ شَأْنِهِمْ” (Nur 24/62) âyetinde söz konusu olup bir tek Sûsi (ö. 261/874) tarafından yapılmıştır.²² Dâd “ض” harfinin şîn “ش” harfinde idğâm olması nahivciler tarafından pek de hoş karşılanmamıştır.²³

Zâ “ظ” harfinin mahreciyse dil ucu ile ön üst dişlerin ucudur. Bu mahreçten aynı şekilde “ذ” ve “ث” harfleri de çıkar. Zâ “ظ” harfi kalın okunur ve telaffuz edilirken dil ucu az dışardadır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) “zâ” harfinin Araplara özgü olduğunu bildirir.²⁴ Araplara özgü ve farklı bir yapıya sahip olmasından dolayı zâ “ظ” harfinin diğer hece harflerine nazaran kelime sayısı daha azdır. Bu kelimelerin sayısının takriben 100 civarında olduğu ifade edilir.²⁵ Zâ “ظ” harfi cehr, rihvet, isti’lâ, itbâk ve ismât sıfatlarına sahiptir. Dâd “ض” ve zâ “ظ” harfleri arasında sadece mahreç ve istitâle sıfatı farkı vardır.²⁶ İkisinin diğer bütün sıfatları aynıdır. Bundan dolayı bu iki harfin okuyuşta birbirine karışma olasılığı yüksektir. Okuyuşta olduğu gibi bu iki harf ilk başlarda yazılışta da birbirine benzemektedir. Şöyle ki; Arap yazısının ilk dönemlerinde harflerde nokta ve hareke bulunmuyordu. Bu da birçok harfin yazılışta birbirine benzemesine neden oluyordu. Bu benzerlikler genelde bütün Arapça yazıtlarında özeldir ise Hz. Osman Mushaflarında özellikle yeni Müslüman olan ve Arapçayı iyi derecede bilmeyenler arasında karışıklığa sebep oluyordu. Hz. Osman’dan sonraki dönemlerde bile

¹⁹ Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus İbnü’l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi ilmi’t-tasrif*, (Mekke: Mektebetü’l-Mekkiye, 1995), 125.

²⁰ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezeri, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, Thk. Ali Muhammed Dabba’, (Beyrut: Matbaatü’l-Ticâriyeti’l-Kübra, ts.) 1, 293.

²¹ Dâni, *el-Ferku beyne’l-dâdi ve’z-zâ’*, s. 32.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâat*, Thk. Şevki Dayf, (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1400 h.), 122.

²³ Ebû Bişr (Ebû Osman, Ebü’l-Hasen, Ebü’l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), 4, 470; Rüküddîn Hasen b. Muhammed b. Şereşâh, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hacib*, Thk. Abdülmaksûd b. Muhammed b. Abdülmaksûd, (Kahire: Mektebetü’l-Sekâfeti’l-Diniyye, 2004), 2, 243; Ebû Saïd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sirâfi, *Şerhu kitâbi Sibeveyhi*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 5, 480.

²⁴ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâi, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 8, 174.

²⁵ Dâni, *el-Ferku beyne’l-dâdi ve’z-zâ’*, 35.

²⁶ Dâni, *el-Ferku beyne’l-dâdi ve’z-zâ’*, 32.

Kur’ân’ın noktalanmasının ve harekelenmesinin en büyük nedeninin bu karışıklık olduğunu söylemek mümkündür.²⁷

Şimdi konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için noktasız bir elif-bâ düşünelim. Bu durumda “ب”, “ت”, “ث” ve “ن” harfleri noktasız olarak “ب” şeklinde yazılmış olur. Aynı şekilde “ج”, “ح” ve “خ” harfleri “ح”, “د” ve “ذ” harfleri “د”, “ز” ve “ز” harfleri “ز”, “س” ve “ش” harfleri “س”, “ع” ve “غ” harfleri “ع”, “ف” ve “ق” harfleri “ف”, “ك” ve “ل” harfleri “ل”²⁸ şeklinde yazılmış olur. Rivayetlere göre ilk başlarda “ص”, “ض”, “ط” ve “ظ” harflerinin hepsi yazılış açısından birbirine benzemekte ve noktasız, dik çizgisiz olarak “ص” şeklinde yazılmaktaydı.²⁹ Bu da bu harflerin birbirine karışmasına neden olmaktadır. Harflerin bu şekilde birbiriyle karışabilecek şekilde yazılması onların birbirinden ayırt edilebilecek bazı yollara başvurulmasına neden olmuştur.

Harflerin yazılış açısından birbirinden ayırt edilmesinin ilk defa Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) tarafından sağlandığı bildirilir. Buna göre Nasr b. Âsım, harflere noktalama işaretleri ve bazı özel şekiller koyarak onların birbirinden ayırt edilmesini sağlamıştır. Bu nokta ve işaretler günümüzde de kullanılmaktadır. Çalışmamızın konusu olan “ظ” ve “ض” harfleri de mushaflarda yazılış açısından birbirine benzemekteydi. Bu benzerliğin ortadan kaldırılması için Nasr b. Âsım’ın “ط” ve “ظ” harflerine dik bir çizgi ve “ظ” harfine nokta koyarak onun “ط” harfinden, “ض” harfine de nokta koyarak onun “ص” harfinden ayırt edilmesini sağladığı rivayet edilir.³⁰

Verdiğimiz bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı üzere, yazılış ve okunuşunda ihtilaf bulunan harflerin başında, Halil b. Ahmed’in Araplara özgü olduğunu ifade ettiği³¹ “zâ” “ظ” harfi ile “dâd” “ض” harfi gelmektedir. Bu iki harfin okunuşlarında olduğu gibi Kur’ân’ın yazıldığı ilk başlarda yazılışlarında da ihtilaf bulunmaktaydı. Bundan dolayı Kur’ân’da geçen bazı

²⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1, 406.

²⁸ Hz. Osman mushaflarında “ك” ve “ل” harflerinin yazılış günümüzdeki yazılış şekline benzememekteydi. Bu iki harf yazılış açısından birbirine benzemekteydi. Onun için de “ك” harfinin içine küçük bir hemze yerleştirilmiştir.

²⁹ Rihâb Muhammed Müfid Şakakî, *Kur’ân Tilâvetinde Mükemmellik*, 3. bs., (İstanbul: Guraba Yayınları, 1436/2014), 75-78.

³⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, Thk. Mervân Atiyye vd., 1. bs., (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 305; Şakakî, *Kur’ân Tilâvetinde Mükemmellik*, 75-78.; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1, 399-412.; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur’ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 1. bs., (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1376/1957), 1: 251.; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ ü ebñâ'i'z-zamân*, Thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru Sadr, ts.), 2, 32.

³¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8,174.

kelimelerin Hz. Osman Mushafları'nda "dâd" "ض" harfi ile mi yoksa "zâ" "ظ" harfi ile mi yazıldığı ihtilaf konusu olmuştur. Bu bağlamda bazı âlimler hangi kelimenin "dâd" "ض" harfi hangisinin ise "zâ" "ظ" harfiyle yazıldığını araştırmıştır. Bunlardan kimileri bu konuyu müstakil bir risale şeklinde ele alırken, kimileri ise bunu yazdıkları bir eserin muhtevasında konu edinmişler. Kimileri konuyu nesir şeklinde işlerken kimileri ise kısa ve ezberlenmesinin kolay olması için konuyu nazım şeklinde işlemiştir. Bazıları sadece Kur'ân'da geçen değil de Arap dilindeki birçok kelimeyi eserinde incelemiştir. Konuyla ilgili eser yazan çoğu kimse, eserinde Kur'ân'da "zâ" ile yazılan kelimeleri vermiş, geri kalanların ise "dâd" harfiyle yazıldığına işaret etmiştir. Molla Halil de bu metodu izlemiş ve eserinde Kur'ân'da "za" "ظ" ile yazılan kelimeleri incelemiş, geri kalanların ise "dâd" harfiyle yazıldığına vurgu yapmıştır.

Konumuza geçmeden önce konuyla ilgili yazılmış birkaç eser ismini vermek faydalı olacaktır. Yalnız biz burada konunun uzamaması için sadece Kur'ân'da geçen kelimeleri ele alan bazı eserleri ve müelliflerinin ismini vermekle yetineceğiz. Konuyla ilgili bu kısa bilgileri ve eser isimlerini verdikten sonra Molla Halil'in konuyu ele alış şekline geçeceğiz.

Konuyla ilgili yazılan başlıca eserler; Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) - *el-Ferku Beyne'd-Dâdi ve'z-Zâ'*.³² Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) - *el-Ferku beyne'd-dâdi ve'z-zâ' fi kitâbillahi ve fi'l-meşhûri mine'l-keîâm*. Süleyman b. Ebi'l-Kâsım es-Serkûsî (ö. 496) - *Ma vakaa fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi mine'z-zâ'*. Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122) - *Makâmât*. Makametü'l-Halebî bölümü içinde geçer. Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî (ö. 590/1194) - *Manzumetü zâati'l-Kur'ân*. Abdurrezzak b. Rızkıllah Ebû Muhammed er-Ras'anî (ö. h. 661) - *Dürretü'l-kârî*. Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274) - *el-İ'tidâd li'l-ferki beyne'z-zâi ve'd-dâd*. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Câbir el-Hevvarî el-Endelüsî (ö. 780/1378) - *el-Ferku beyne'd-dâdi ve'z-zâ'*. Ebû Bakir Abdullah b. Ali eş-Şeybânî (ö. 797) - *el-Ferku beyne'd-dâdi ve'z-zâ'*. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) - *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*. Kitabın bir bölümü bu konuya ayrılmıştır.

Konuyla ilgili yazılan eserler hakkında detaylı bilgi için Mahmud el-Mağnisî'nin "*es-Seyfü'l-Meslûl fi tashihi'd-dâdi ve'z-zâi ve'r-râ'*" adlı eserine

³² Ali b. Muhammed b. Halil İbn Gânim el-Makdisî, *Tenbihât ala kitâbi buğyeti'l-murtâb fi tashihi'd-dâd*, Thk. Faragî Seyyid Arbavî, 1. bs., (Kahire: Mektebetü Evlâdî'ş-Şeyh Li't-Türâs, 2009), 225.

bakılabilir. Yazar bu eserinde konuyla ilgili yazılmış yüz on eser ismi vermektedir.³³ Bu eserlerden bazıları sadece Kur'ân'da geçen kelimeleri incelerken, bazıları ise içinde bu harflerin geçtiği ve Arap dilinde bulunan kelimeleri genel bir çerçevede değerlendirmiştir.

IV. Molla Halil'in Metodu, Yararlandığı Kaynak Eserler ve Özellikleri

Molla Halil, konuya “dâd” “ض” harfinin gerek istitâle sıfatıyla gerekse mahreciyle “zâ” “ظ” harfinden ayırt edilmesi gerektiğini söyleyerek başlar. Bazılarının yaptığı ve namazın bozulmasına neden olan “dâd” harfinin “zâ” harfine veya “lâm” harfine çevrilmemesine dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan Molla Halil, “zâ” harfiyle yazılan kelimeler meselesinin yaklaşık otuz bâbda incelendiğini ifade eder. Kendisi bu otuz bâbı on üç beyitte işler ve bu bâbların türevlerini yine kendisinin bu on üç beyitte yazmış olduğu şerhinde açıklar. Ayrıca o, Kur'ân'da “zâ” harfiyle yazılan kelimelerin türevleriyle birlikte sekiz yüzden fazla yerde geçtiğine dikkat çeker.³⁴

Kimi âlimlerin meseleyi bâb şeklinde kısaltarak kimilerinin ise detaya girerek işlediğini dile getiren Molla Halil, yukarıda isimlerini verdiğimiz iki âlimden bu konuda alıntı yapmaktadır. Bunlardan ilki Kur'ân'da “zâ” harfi ile yazılan kelimeleri üç beyitte veciz bir şekilde toplayan ve bunları yazdığı bir eserde şerh eden Süleyman b. Ebi'l-Kâsım es-Serkûsî'dir (ö. 496/1102). Serkûsî, bu konuda *Ma vakaa fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi mine'z-zâ'* adlı bir eser yazmış ve onu şerh etmiştir. Bu eser, iki defa tahkik edilip basılmıştır. Bu baskıların ilki Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından küçük bir risale şeklinde gerçekleştirilmiş ve *Ma vakaa fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi mine'z-zâ'* adıyla Mektebetü Dîniyye Yayınevi tarafından 2000 yılında basılmıştır.³⁵ Diğer baskı ise Dr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin tarafından gerçekleşmiş ve Dâru'l-Beşâir tarafından “Zââtü'l-Kur'ân” adıyla 2003 yılında basılmıştır.

Serkûsî'nin bu eseri, sadece üç beyitten ve bu beyitlerin şerhinden oluşmaktadır. İlgili beyitler şunlardır:

ظَفِرَتْ بِحِظِّ مَنْ ظَلَمَ تَعَاظَمَتْ ظَوَاهِرُهُ لِنِظِّ الظَّالِمِ التَّقِيَّةِ ظِ

³³ Mahmud el-Mağnisî, *es-Seyfü'l-meslûl fi tashihî'd-dâdi ve'z-zâi ve'r-râ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 50-64.

³⁴ Molla Halil, *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 648, 51a.

³⁵ Süleyman b. Ebi'l-Kâsım es-Serkûsî, Ali Hüseyin el-Bevvâb (thk), *Ma Vakaa fi'l-Kur'âni'l-Kerîmi mine'z-Zâ'*, (Beyrut: Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, 2000).

ظَمِنْتُ فَلَمْ تَحْظُرْ عَلَيَّ ظِلَالَهَا فِظَاظَةُ أَلْفَاظٍ وَلَا غَيْظٌ وَغَيْظٌ
ظَنُونٌ تَأْتِي لِلْكُظَيْمِ شَوَاظُهَا تُغَايِظُ غُنْبَ الظَّاعِنِ الْمُتَحَقِّظِ

Eserde geçen bu üç beyitte Kur'ân'da "zâ" harfi ile yazılan yirmi bir kelime verilmiştir. Müellif bu kelimelerden bazılarının türevlerine de işaret etmiş ve bu kelimeleri de yirmi dokuz kök kelime olarak ele almıştır. Eserin serhinde ise bu kelimelerin türevlerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Molla Halil, Serkûsî'nin bu eserini konu hakkında kısa bir şekilde yazılmış eserlere örnek olarak vermiş ve bu üç beyitlik şiiri eserine almıştır.

Molla Halil'in alıntı yaptığı diğer âlim ise Harîrî'dir. (ö. 516/1122). Harîrî *Makâmât* adlı eserinin *Makâmetü'l-Halebiyye* bölümünde "zâ" ile yazılan kelimeleri ihtiva eden yirmi beyitlik bir kısım yazmıştır.³⁶ Bu beyitler aşağıdaki beyitle başlar:

أَبِهَا السَّائِلِي عَنِ الضَّادِ وَالظَّا ء لَكَيْلًا تُصِلُّهُ الْأَلْفَاظُ

İlgili kısmın son beyti ise şudur:

وَاقْضِ فِي مَا صَرَفْتَ مِنْهَا كَمَا تَقَى ضِيهِ فِي أَصْلِهِ كَقَيْظٍ وَقَاطُوا

Molla Halil, Harîrî'nin *Makâmât*'ındaki bu yirmi beyitlik bölümü kırâate dair yazmış olduğu eserine almıştır. Fakat Molla Halil'in eserine aldığı bu beyitler yirmi değil yirmi bir tanedir. Aşağıdaki beyit Harîrî'nin eserinde geçmemektedir.

وَالظَّفِيرَاتُ وَالظَّهَائِرُ وَالظُّهْرَا نُنْمُ الظَّرَانُ وَالْأَرْهَاطُ

Molla Halil'in bu beyti farklı bir nüshadan mı aldığı yoksa kendisinin mi ilave ettiği hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Molla Halil, eserinin ilgili bölümünde konuyla ilgili yazılmış eserlere ve niteliklerine değindikten sonra Kur'ân'da geçen zâ ve dâd kelimelerini ele almaya başlar.

V. Kur'ân'da Geçen "zâ" Harfleri

Sahabe arasında ortaya çıkan okuyuş ihtilafları nedeniyle Hz. Osman'ın, Hz. Ebû Bekir'in toplamış olduğu Mushafı istinsâh ettiğini

³⁶ Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, (Beirut: Matbaatu'l-Maârif, 1873), 504.

yukarıda beyan etmiştik. Çoğaltılan bu Mushafların yazısı noktasız ve harekesizdi. Bundan dolayı da bazı harflerin yazılış şekillerinin birbirine karışma olasılığı vardı. Mushafların bu şekilde noktasız ve harekesiz yazılmasının nedeni, oryantalistlerin iddia ettiği gibi sahabenin yazıyı iyi bilmedikleri vs. değildi.³⁷ Bunun nedeni Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sahih rivayetlerle rivayet edilen kırâat çeşitlerini ihtiva edebilmesiydi.³⁸ Mushafların bu yazı biçiminin ihtiva ettiği kırâatler ise artık rivayetlerle tespit edilmeye başlanmıştı.

Hz. Osman’ın çoğalttığı Mushaflar ortadan kaybolduktan sonra bu Mushafların içinde bulunan bütün kelimelerin yazılış şekillerinin araştırıldığı eserler yazıldığı gibi (Dâni’nin *el-Mukni’* adlı eseri gibi), o Mushaflarda yazılan bazı harflerin yazılış şekli ile ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili sadece bazı harfler hakkında eser yazarlardan biri İbn Galbûn’dur (ö. 389/999). İbn Galbûn, konuyla ilgili *İhtilâfü’l-kurrâi’s-sab’a fi’l-bâati ve’t-tâati ve’s-sâati ve’n-nûnâti ve’l-yâât* adlı bir eser kaleme almıştır. O, eserinde bu harflerin Hz. Osman’ın yazdırmış olduğu Mushaflarının hangisinde ne şekilde yazıldığı ve okunması gerektiği ile ilgili kırâat imamlarının görüş ve rivayetlerine yer vermiştir.³⁹ Bizim konumuz olan “zâ” “ظ” harfinin yazıldığı yerler de bu çerçeveden değerlendirilmelidir.

Molla Halil, konuyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz iki esere değindikten sonra Kur’ân’da “zâ” harfi ile yazılan kelimeleri incelemeye başlar. Konuyu manzum olarak on iki beyitte ele alır. Bu beyitlerde ilk önce “zâ” harfiyle yazılan kelimelerin masdarlarını on üç beyitte bir arada sunar. Daha sonra içinde “zâ” harfi geçen kelimeleri otuz bâb şeklinde ele alır. Eserde bu bâblarda geçen bir kelime örnek alınır ve o kelimenin Kur’ân’da geçen bütün türevleri “zâ” ile yazılmış kabul edilir. Molla Halil, kelimelerin yazılış kalıpları ve kaç yerde geçtiğini şerhinde anlatır. Onun verdiği kelime sayısı sekiz yüz yirmi birdir. Bu kelimelerin dışında kalan ihtilâflı kelimeler ise “dâd” harfi ile yazılmış kabul edilir. Molla Halil’in konuyu ele aldığı on iki beyit şunlardır:

وَالضَّادَ بِالْوَصْفِ وَبِالْمَخْرَجِ مَيِّزَ عَنِ الظَّاءِ وَهَذَا يَجِي

³⁷ Lokman Şan, “Goldiher’e Göre Kırâatlerin Kaynağı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 53/4 (2017): 11-34.

³⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1, 7.

³⁹ Ebü’t-Tayyib Abdülmünim b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî, *İhtilâfü’l-kurrâi’s-sab’a fi’l-bâati ve’t-tâati ve’s-sâati ve’n-nûnâti ve’l-yâât*, Thk. Abdülkerim Mustafa Müdlic, 1. bs., (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017).

فَوْقَ ثَمَانِي مِئَةٍ فِي الْحِسَابِ	أَصْلُهُ فِي نَحْوِ ثَلَاثِينَ بَابُ
عِظْمٍ وَعِظْمٍ يَفْظَةُ كِظْمٍ غِلْظٌ	فَالْأَصْلُ بَابُ (الظَّلِّ ظَعْنٍ وَحِفْظٌ
ظَلَمٌ لَطَى لَفْظٌ ظَلَامٌ ظُمْرٌ	ظَهْرٌ وَظُهُرٌ وَانْتِظَارٌ ظَمْرٌ
عَيْرٌ عِضْبِيْنِ الْحِجْرِ (فَالظَّنَّ حَظٌّ)	ظَمًا وَمَحْظُورٌ شُواظٍ وَوَعْظٌ)
لَا غِيضَ هُودٍ وَبِرْعَدٍ يَغِيضُ	لَا حَضَّ تَرْغِيْبٍ (فَعَيْظٌ) يُغِيظُ
مَعَ نَاصِرَةَ الْأُولَى بِمَا قَبْلَ هَلْ	(وَالنَّظْرُ) لَا نَضْرَةَ الْوَيْلِ هَلْ
مَعَ (ظَاهِرٍ) مِنْهُ الظَّهَارُ احْتِسِبُ	(فَظٌّ وَإِنْظَارٌ) لِمَهْلٍ نُسِبُ
فِي تِسْعَةٍ لَا تَرْتَقِي لَهَا مِعْرَجَا	(ظَلٌّ) دَوَامًا قَدْ وَعَى وَهُوَ جَا
ظَلَّ بِنَحْلِ زُحْرَفٍ بِالسَّوَاءِ	ظَلَّتْ نَظْلُ الشُّعْرَا لَا مِرَاءِ
ظَلُّوا بِحِجْرِ رُومِ الشَّائِعَةِ	ظَلَّتْ بِطُهُ ظَلَّتُمْ الْوَاقِعَةُ
وَاحْتُلْفُ فِي لَفْظِ (ضَنْبِيْنِ) اشْتَهَرُ	يُظَلِّلَنَّ بِالشُّورَى فَدَا مَا ظَهَرَ

Bu beyitlerde Molla Halil, parantez içine aldığımız otuz kök kelimeyi esas almıştır. Bu kelimelerin türevlerinin de onlar gibi “ظ” harfiyle yazıldığını ifade etmiştir. O, beyitlerde sadece son kelime olarak ele aldığı “ظَلٌّ” kelimesinin kaç defa geçtiğini belirtmiştir. Diğer kelimeleri ise beyitlerin serhinde ele almıştır. Molla Halil, hakkında ihtilaf olan “بِضْنِيْنِ” kelimesini en sona bırakmış ve beyitte onun hakkında ihtilafların meşhur olduğuna vurgu yapmıştır. Şimdi Molla Halil’in masdarlarını vererek ele aldığı bu otuz kelimelik bâbları sadece mastar kelimelerini ve Kur’ân’da geçiş sayısını şemada göstermek kaydıyla inceleyelim.

Kur’ân’da Geçen Zâ Harfleri Şeması

Kelime	Sayısı	Kelime	Sayısı	Kelime	Sayısı	Kelime	Sayısı	Kelime	Sayısı
الظِّلُّ	22	الظَّنُّ	1	الْجَفْظُ	42	العَظْمُ	103	العَظْمُ	14
الْبَيْقُظَةُ	1	الْكُظْمُ	6	الْعَظْظُ	13	الظَّهْرُ	14	الظَّهْرُ	2
الْأَنْتِظَارُ	14	الظَّفْرُ	1	الظَّلْمُ	282	لَطَى	1	الْلَفْظُ	1
الظَّلَامُ	100	الظَّفْرُ	1	الظَّمَا	3	الْحَظْرُ	2	الشُّوَاظُ	1
أَوْعَظُ	9	الظَّنُّ	66	الْحَظُّ	7	الغَيْظُ	11	النَّظْرُ	66
الْفَظُّ	1	الْأَنْظَارُ	22	الظَّاهِرُ	6	الظَّلُّ	9	الطَّيْنِ-الصَّيْنِ	Bu kelime ihtilaf vardır

821

137

VI. Kur’ân’da Geçen Toplam Kelime Sayısı

Şemada da görüldüğü üzere Molla Halil, her kelimedenden bir örnek vermiş ve o örneğin Kur’ân’da geçen bütün benzerlerinin onun gibi “zâ” harfiyle yazıldığını ifade etmiştir. Kelimenin kaç yerde geçtiğini de manzumesinin şerhinde belirten Molla Halil, konunun uzamaması için bütün kelimelerin geçtiği yerleri açıklamak yerine sayısı az olan kelimelerin geçtiği ayetleri zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca o, bu kelimelerin dışında kalan ve Kur’ân’da “dâd” ile mi yoksa “zâ” ile mi yazıldığı hususunda ihtilaf bulunan diğer bütün kelimelerin “dâd” harfiyle yazıldığı bilgisini vermiştir.

Konunun anlaşılması için Molla Halil’in verdiği ilk örnek olan “الظِّلُّ” kelimesine bakalım. Bu kelime şemada da gösterdiğimiz gibi Kur’ân’da yirmi iki defa geçmektedir. Ancak Molla Halil, bu kelimelerin hepsine değinmemiş, onun yerine manzumesine “Bâbü’z-Zilli” şeklinde bir tabir yerleştirmiştir. Buna göre Kur’ân’da geçen ve bu kelimenin türevleri olan “أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ” (Furkân 25/45), “فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ” (Şuarâ’ 26/189), “لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ” (Zümer 39/16) ve “وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ” (Yâsîn 36/56) gibi kelimeler, bu kaidenin içine girmiştir.⁴⁰ Bu ayetlerde geçen kelimeler Molla Halil’in

⁴⁰ Molla Halil, Şerhu diyâi basîrati kalbi’l-arûf, 54b.

“Bâbü’z-Zilli” ile ifade ettiği “gölge” anlamındaki “الظِّلُّ” kelimesinin türevleridir.

Molla Halil’in verdiği bilgiler doğrultusunda yukarıdaki şemayı oluşturduk. O, şemada gösterdiğimiz ve “وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَيِّينَ” (Tekvîr 81/24) âyetinde geçen son kelimenin “الضَّيِّينَ-الظَّيِّينَ” yazılışında ve okunuşunda ihtilaf olduğunu söyler. Nitekim yedi kırâat imamından İbn Kesîr, Kisâi ve Ebû Amr kelimeyi “بُظَيْنٍ” şeklinde okurken, Hafs dahil yedi kırâat imamından diğer kırâat âlimleri ise kelimeyi “بُضَيْنٍ” şeklinde okumuşlardır.⁴¹ Bu kırâatlerden “بُضَيْنٍ” kırâatına göre kelimenin anlamı cimri, “بُظَيْنٍ” kırâatına göre ise töhmet, zan altında kalmak demektir.⁴²

Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda örnek bir davranış sergilemiş ve Tekvîr sûresi yirmi dördüncü ayetin meali verilirken “بُضَيْنٍ” kelimesiyle ilgili iki farklı kırâatı da göz önünde bulundurmıştır. “بُضَيْنٍ” kelimesindeki bu iki farklı kırâate dayanarak Diyanet İşleri Başkanlığı, eski mealinde kelimenin “zâ” harfiyle yazılış şeklini baz alarak “Peygamber, görülmeyenler hakkında söylediklerinden ötürü töhmet altında tutulamaz” şeklinde bir anlam vermiştir. Buna göre “بُضَيْنٍ” kelimesi “zâ” harfiyle “بُظَيْنٍ” şeklinde yazılmış kabul edilip ayette geçen kelimeye “töhmet” anlamı verilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının yeni mealinde ise kelimenin “dâd” harfiyle yazılış şekli baz alınarak “O, gayb hakkında cimri değildir.” şeklinde bir anlam verilmiştir. Buna göre ise kelime “dâd” harfiyle “بُضَيْنٍ” şeklinde yazılmış kabul edilip kelimeye “cimri” anlamı verilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının bu davranışı, meallerde kırâat farklılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiği hususunun ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca ileriki zamanlarda bu gibi çalışmaların üzerinde durulması ve bu çalışmaların yaygınlık kazanmasının ne kadar önem arz ettiğinin açık bir göstergesidir.⁴³

Molla Halil ve onun gibi birçok âlim “بُضَيْنٍ” kelimesinin “dâd” ile mi yoksa “zâ” ile mi yazıldığını bu şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bazıları ise “بُضَيْنٍ” kelimesinin Kur’ân’da “zâ” ile mi yoksa “dâd” ile mi yazılmış olabileceğini kelimenin anlamından ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu

⁴¹ “zâ” harfi ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: Molla Halil, *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf*, 51b.-57b.

⁴² İbn Mücâhid, *Kitâbü'l-s-seb'a*, 673; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hamdân b. Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*, Thk. Abdülâl Sâlim Mükrim, 4. bs., (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1401 h.) 364; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Kitâbu meâni'l-kırâât*, 1. bs., (Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1412/1991), 3, 124.

⁴³ Bazı örnekler için bk. Haşim Özdaş, *Kürtçe Meallerde Tercüme Sorunları -Meala Firûz Şerha Qur'ana Pîroz Örneği-*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 128-129; 'Meala Firûz Şerha Qur'ana Pîroz' Adlı Kürtçe Mealde Sözcük Düzeyinde Tercüme Hataları', Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, 2/3, (2016), 159-160; Hacı Öner, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 116; *Kırâat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci*, Diyarbakır 2015. s. 21.

bağlamda Ebû 'Ubeyd (ö. 224/838), kelimenin “zâ” ile yazılmış olmasını benimsemiştir. Ona göre müşrikler Hz. Peygamber'i (s.a.v.) cimri olmakla değil de haşa yalancı olmakla itham etmişlerdir. Kur'ân, onların bu ithamlarına Peygamber'in cimri olmadığını vurgulamakla cevap vermiş olamaz. Onun için kelime, müşriklerin ithamlarına cevap verebilecek bir anlam taşıyan “بُظْنِين” şeklinde “zâ” ile yazılmıştır. Böylelikle Kur'ân, müşriklerin Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yalancılık ile itham etmelerine karşın “o... töhmet altında tutulamaz.” şeklinde karşı bir cevap vermiş olmaktadır.⁴⁴ Ebû Ubeyd, bu çıkarımıyla kelimenin “zâ” harfiyle yazılmış olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Öte yandan Taberî (ö. 310/923), bu iki kıraatten kelimenin “بُظْنِين” şeklinde okunuşunu tercih ettiğini bildirir. O bu tercihinin sebep olarak, her ne kadar diğer kıraat şekli sahih ise de kelimenin bütün Mushaflarda bu şekilde yazılmış olmasını göstermektedir.⁴⁵

“بُظْنِين” kelimesinin, Hz. Osman Mushaflarında “dâd” harfi ile yazıldığı hususunda ittifak vardır.⁴⁶ Bazıları kelimenin İbn Mes'ûd mushafında “بُظْنِين” şeklinde “zâ” harfi ile yazıldığını söylerken, kimileri ise harfin ucu kavisli yazıldığından, hem “dâd” hem de “zâ” olarak okunabildiğini belirtmiştir.⁴⁷ Nitekim İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) kelimenin Hz. Osman Mushafında “بُظْنِين” şeklinde yazılmış iken; Haccac b. Yûsuf (ö. 95/714) tarafından “بُظْنِين” şeklinde değiştirildiğini iddia eder.⁴⁸ Bu iddia pek tutarlı görünmemektedir. Zira kelimenin farklı okuyuşuyla ilgili sahih rivayetler bulunmaktadır. Hem muhtemeldir ki -şayet böyle bir şey varsa- Haccâc, kendi döneminde meşhur olan -yukarıda bahsettiğimiz- kelimenin “بُظْنِين” şeklindeki okunuşunu kendi dönemindeki Mushaflarda göstermek istemiştir. Nitekim günümüzde de rivayetlere göre Mushaflar yazılmaktadır. Örneğin dünyada yaygın olan Hafs rivayeti veya Kuzey Afrika'da yaygın olan Verş rivayeti gibi.⁴⁹ Bu rivayetlerin yaygın olduğu bölgelerde Mushaflar bu rivayetlere göre yazılır.

⁴⁴ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâti el-Bennâ, *İthafu fudalâi'l-beşer fi'l-kıraati'l-erbaa' aşer*, Thk. Enes Mahra, 3. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 574.

⁴⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi u'l-beyân an tevllî âyi'l-Kurân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24, 262.

⁴⁶ Süleymân b. Dâvûd b. Necâh, *Muhtasarü't-tebjân li hecâi't-tenzîl*, (Medîne Mecmau'l-Melik Fehd, 1423/2002), 5, 1274; Ebû'l-Bekâ Nûruddîn Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzri İbnü'l-Kasîh, *Telhîsu'l-fevâid ve tertîbü'l-mütebâid şerhü Akileti Etrâbi'l-Kasâid*, Thk. Muhammed ed-Düsûkî Emin Kehile, 1. bs., (Kahire: Dâru's-Selâm, 1432/2011), 86-87; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2, 399; Dâni, *el-Mukni'*, 95.

⁴⁷ Bennâ, *İthaf*, 574.

⁴⁸ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâlih*, 157.

⁴⁹ Abdülhamit Birişik, “Kıraat” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25, 426-433.

Bütün Mushafalarda kelimenin “dâd” harfi ile yazıldığını kabul etmemiz durumunda, kelimeyi “zâ” harfi ile “بَطْنَيْن” şeklinde okumanın - resm-i mushafa muhalif olacağından dolayı- sahih olup olmayacağı ihtilaf konusudur. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî (ö. 911/1505), böyle bir okuyuşun resm-i mushafa muhalif olamayacağını söyler. Onlara göre bir kırâat hakkında isnad ve istifâz⁵⁰ varsa o kıraatteki idğam, ibdâl, isbât ve hazf gibi bazı hususlar resm-i mushafa muhalefetinden dolayı reddedilen kırâatler kısmına girmezler ve o kırâatın geçersiz olmasına neden olmazlar. Hatta bu âlimler, “بَطْنَيْن” kelimesini resm-i mushafa muhalefetinden dolayı reddedilen kırâatler kısmına girmeyenlere örnek olarak göstermişlerdir.⁵¹

Molla Halil, Kur'ân'da “zâ” harfiyle yazılan kelimeleri titizlikle incelemiş ve bu kelimelerin sayısını vermiştir. Bu kelimeler dışında kalan “الصَّالِينَ”, “صِيَاء”, “وَاضْمَمٌ”, “وَيَصِيقُ” vs. diğer kelimelerin ise “dâd” harfiyle yazıldığına vurgu yapmıştır. Molla Halil, ayrıca bu iki harfin okunuşuna dikkat edilmesi gerektiğine, aksi halde anlam karışıklığına neden olacağına işaret etmiştir. Dolayısıyla o, okuyucunun her iki harfin mahreç ve sıfatlarını iyi bilmesi gerektiği hususu üzerinde durmuştur.⁵²

Molla Halil, kendinden önceki âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini de göz önünde bulundurarak meseleye farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Kur'ân'da geçen ve “ظ” harfiyle yazılan kelimeleri, alanında söz sahibi olduğu sarf ve nahiv bilgisiyle harmanlamış, gereken yerlerde kelimenin kök ve anlamına dikkat çekmiştir. Konuyu ifrat ve tefrite kaçmadan ele alan Molla Halil'in, bu yaklaşımıyla “ظ” harfiyle ilgili kısa ve özlü bir eser yazan âlimler silsilesine katıldığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Kur'ân, Hz. Osman döneminde istinsâh edilmiş ve istinsâh edilen bu yeni nüshalarda farklı kırâatlerin yer almasına özen gösterilmiştir. Bundan dolayı farklı kırâatlere şamil gelebilmeleri için bazı kelimeler farklı şekillerde yazılmıştır. Hz. Osman tarafından yazdırılan bu nüshalar zamanla ortadan

⁵⁰ İstifâz, kimilerine göre tevatür ile eş anlamlıdır. Bazıları ise istifâzı şöyle tarif eder: “İstifâz, sözleriyle, bilgi veya güçlü bir zan meydana gelen, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan büyük bir topluluğun rivayet ettiği haberdür.” (Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *Kavaidü İbnü'l-Mülakkin*, Thk. Mustafa Mahmûd el-Ezherî, (Riyâd: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1431/2010), 2: 459.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1, 12; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-'Amme li'l-Kitâb, 1494/1974), 1, 261.

⁵² Molla Halil, *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf*, 51a-57a.

kaybolmuş ve bunun sonucu olarak da Kur'ân'da yazılan bazı kelimelerin yazılışında ihtilaflar vuku bulmuştur. Sonrasında Mushaflardaki bu kelimelerin yazım şekilleri araştırılmaya başlanmış ve bununla ilgili birtakım eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin bazıları bütün Kur'ân'ı incelerken diğer bazıları ise bir veya birkaç harf üzerinde durmuştur. Yine müelliflerden bazıları konuyu müstakil bir eserde işlerken, kimileri ise konuyu kırâate dair yazdığı eserinin bir bölümünde ele almıştır. Molla Halil de bu metodu benimsemiş ve kırâatlere dair yazdığı eserinin bir bölümünü bu konuya ayırmıştır.

Molla Halil, ilk olarak konuyla ilgili yazılmış bazı çalışmalara değinmiş ve o çalışmalardan bazı alıntılar yapmıştır. Daha sonra, Kur'ân'da geçen ve “zâ” harfiyle yazılan kelimeleri incelemiş ve bu kelimeleri on üç beyitte açıklamaya çalışmıştır. Bu beyitler otuz baktan oluşup sekiz yüz yirmi bir kelimeyi kapsamaktadır. O, bu kelimelerin hepsini ayrı ayrı ele almamıştır. Bilakis yazılışında ihtilaf olan bir kelime vermiş ve o kelimenin Kur'ân'da kaç türevinin geçtiğini belirtip o türevlerinin de onun gibi olduğunu ifade etmiştir. Yani her bir kelimeyi ayrıntısıyla işlememiştir. Ayrıca o, konunun sonunda yazılışı hakkında ihtilaf bulunan “بُصْتَيْنِ” kelimesi üzerinde durmuş, kelimeyle ilgili yazınsal ve anlamsal bilgilere yer vermiştir.

Molla Halil, Kur'ân'da geçen “zâ” harfiyle yazılmış kelimeler konusunda kendinden önceki âlimlerin yolunu takip etmiş ve onlardan farklı olarak konuyu hem nazm hem de nesir şeklinde işleyerek iki akımı da birleştirmeyi başarmıştır. Ayrıca Molla Halil, sarf, nahiv ve kırâat ilimlerine vükufiyetine bağlı olarak konuyla ilgili kelimeleri değerlendirirken; genelde o kelimelerin kökleri, anlamları ve eğer varsa hangi kırâat âlimi tarafından nasıl okunduğu gibi bilgileri vermekten de kaçınmamıştır. Bütün bunlar konunun genişlemesine ve okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Verdiğimiz bu bilgiler çerçevesinde Molla Halil'in gerek konuya vükufiyeti, gerekse konuyu işleme metodu bakımından kendinden önceki birçok âlimden farklı bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Atalay, Ömer, *Siirt Târîhi*, İstanbul: Çeltut Matbaası, 1946.

Babanî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asârü'l-musannifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî, *İthafu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaa 'aşer*, Thk. Enes Mahra, Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdülhamit, "Kırâat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, 25, 426-433.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman, *el-Mukni' fi resmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, Thk. Muhammed Sâdik Kamhavî, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, ts; _____ . *el-Ferku beyne'd-dâdi ve'z-zâ' fi kitâbillahi ve fi'l-meşhûri mine'l-kelem*. Dîmeşk: Dâru'l-Beşâr, 2006.
- Doskî, Ali Nebi Salih, *el-Molla Halil es-Süirdî ve menhecühü fi'l isbâti'l-'akâidi'l-İslâmiyye min hilâli menzûmetihî nehcü'l-enâm*, Erbil: Daru Spirez, 2007.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Thk. Mervân Atiyye vd., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Kitâbü meâni'l-kırâat*, Riyad: Camiatü'l-Melik Suûd, 1412/1991.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-ayn*, Thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî, Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed, *Makâmâtü'l-Harîrî*, Beyrut: Matbaatü'l-Maârif, 1873.
- İbn Dâvûd, Süleymân b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn li hecâi't-tenzil*, Medîne: Mecmau'l-Melik Fehd, 1423/2002.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, Thk. Muhammed b. Abdüh, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2002.
- İbn Galbûn, Ebû't-Tayyib Abdülmünim b. Ubeydillâh el-Halebî, *İhtilâfü'l-kurrâi's-sab'a fi'l-bâati ve't-tâati ve's-sâati ve'n-nûnâti ve'l-yâati*, Thk. Abdülkerim Mustafa Müdlic, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1438/2017.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hamdân, *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'*, Thk. Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1401 h.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*, Thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1400 h.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Thk. Ali Muhammed Dabba', Beyrut: Matba'atü't-Ticâriyeti'l-Kübra, ts.

- İbnü'l-Kâsıh, Ebü'l-Bekâ Nûrüddîn Alî b. Osman b. Muhammed el-Uzrî, *Telhîsu'l-fevâid ve tertibü'l-mutebâid şerhu Akileti etrabi'l-kasâid*, Thk. Muhammed ed-Düsükî Emin Kehîle, Kahire: Dâru's-Selâm, 1432/2011.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 1417/1997.
- Kazan, Faruk, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Dâr-u İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.
- Mağnîsî, Mahmud, *es-Seyfü'l-meslûl fi tashihi'd-dâdi ve'z-zâi ve'r-râ*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Makdisî, Ali b. Muhammed b. Halil İbn Ğânım, *Tenbihât 'alâ kitâbi buğyeti'l-mürtâb fi tashihi'd-dâd*, Thk. Faraglı Seyyid Arbavî, Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh Li't-Turâs, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, 31, 242-248.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kırâat*, Thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, Kâhire: Dâru Nahza, ts.
- Molla Halil, *Şerhu diyâi basîrati kalbi'l-arûf*, 648, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Öncü, Mustafa, *Molla Halil es-Siirdî'nin Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*, Doktora Tezi, Dicle Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2013.
- Önen, Hacı, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- _____. *Kırâat İlminin Gelişme ve Sistemleşme Süreci*, Diyarbakır 2015.
- Özdaş, Haşim, *Kürtçe Meallerde Tercüme Sorunları -Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz Örneği-*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- _____. "Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz' Adlı Kürtçe Mealde Sözcük Düzeyinde Tercüme Hataları", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 2/3, (2016): 148-164.
- _____. "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları". 3. *Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Edt: Mehmet Akbaş, Ziya Polat, Muhammed Cevat Acar, Bilal, Toprak, (Mardin: Kadim Akademi Yayınları, 2017), 113-134.
- Pakiş, Ömer, "Molla Halil Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, 30, 250-251.
- _____. *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, "rsm", Muhtarû's-sihâh, Thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Dimeşk: Daru'l-Fayha, 1420/1999.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osman, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sevgili, Şeyh Fudayl, *Tercemetü hali ceddina'l-a'la Molla Halil es-Siirdî*, 1400/1980.

- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, Thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye'l-Amme li'l-Kitâb, 1494/1974.
- Şakakî, Rihâb Muhammed Müfid, *Kur'ân Tilâvetinde Mükemmellik*, İstanbul: Guraba Yayınları, 1436/2014.
- Şan, Lokman, "Goldiher'e Göre Kırâatlerin Kaynağı", *Diyanet İlmî Dergi*, 53/4, (Aralık 2017): 11-34.
- Şerefşâh, Rûknüddîn Hasen b. Muhammed, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hacib*, Thk. Abdülmaksûd b. Muhammed b. Abdülmaksûd, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tavîl, Seyyid Rızık, *Medhal fi ulûmi'l-kırâat*, Mekke: Mektebetü'l-Feysaliyye, 1405/1985.
- Tekin, Ahmet, *İbnu'l-Hâcib İle Molla Halil es-Si'irdî'nin El-Kâfiye Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, s. 3, s. 887-902, 2018.
- _____. *Molla Halil es-Si'irdî ve el-Manzûmetu'z-Zumurrudiyeye Adlı Eseri*, *Uluslararası Taras Shevchenko Kongresi*, 1-3, Ankara, 2019.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1376/1957.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm kamûsu terâcimi li-eşheri'rricâl ve'n-nisâ*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.
- Zurkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

**"Zâ" And "Dâd" Letters In The *Muşhâf* Of 'Uthmân
(Within The Scope Of Molla Khalil Al-Siirdi's Approach)**

Citation/©: Şan, Lokman, "Zâ" And "Dâd" Letters In The *Muşhâf* Of 'Uthmân (Within The Scope Of Molla Khalil Al-Siirdi's Approach), Artuklu Akademi, 2020/7 (1),125-146.

Extended Abstract

Khalil b. Molla Hüsain b. Molla Khalil al-Siirdi, known as Molla Khalil for short, was born in the village of Suttaşı (Kulpik) in Hizan, district of Bitlis. Molla Khalil is said to have received the prayers from Ibrahim Hakki of Erzurum, the great scholar, who was taken away by his father as a child. It is reported that Molla Khalil's father sent him to Molla Hüsain Karasâwî to learn the Qur'an at a young age. After that, Molla Khalil started studying Islamic sciences and continued to study for a long time both in the surrounding madrasas and in the 'Imadiyya madrasas (Qubhân madrasa) located within the borders of Iraq. Molla Khalil, who left many works in many fields, also wrote a work in the field of *qirâah*. In this work, he touched on issues such as tajweed, qirâah, and pronunciation of the Qur'an. One of the topics in the book is the way "dâd" "ض" and "zâ" "ظ" is written in the Qur'an. As it is known, in the early period of the Arabic script, there were no dots and vowel point on the letters. This caused confusion in spelling many letters. These similarities are generally in all Arabic inscriptions in particular in 'Uthmân's *muşhâf*. These similarities caused confusion especially among the new Muslims and those who did not know Arabic well and non-Arabs. In fact, we can say that this was the biggest reason to put vowel points and accentuation of the Qur'an. Because of the reading disputes among the Companions, the caliph 'Uthmân reproduced a few *muşhâf* from the first *muşhâf* that Abû Bakr had gathered. The writing of these reproduced *muşhâfs* were dotless and vowel pointless. Therefore, it was possible that some letters might be mixed together. After the *muşhâfs* reproduced by 'Uthmân disappeared, the works written on how all the verses in these *muşhâfs* were spelled, as well as particular works confined only with some letters written in those *muşhâfs*.

Some scholars have also written works in which only a few letters were examined. Molla Khalil, in his work on the science of *qirâah*, studied the spelling of the Qur'an that examining the spelling of the words of the Qur'an. In the relevant part of the work, he emphasized the spelling of the letters "dâd" "ض" and "zâ" "ظ". As it can be understood from this short information we provide, the letters "dâd" "ض" and "zâ" "ظ" come from the first letters on which disagreement exists in spelling and reading them. As with the reading of these two letters, there was a conflict in the spelling of the Qur'an at the beginning. Therefore, it has been a matter of dispute whether some words in the Qur'an are written with the letter "dâd" (ض) or "zâ" (ظ) in 'Uthmân *muşhâfs*. Some scholars have investigated which word is written with the letter "dâd" (ض) and which is written with the letter "zâ" (ظ).

While some of them wrote and dealt with this issue as an independent treatise, others took it into the content of the work they wrote. Some have processed the subject in prose, while others have handled it in the form of poetry so that it is short and easy to memorize. Some of them examined many words in the Arabic language, not only in the Qur'an. Most of the authors who wrote about the subject gave the words written in the Qur'an with "zâ" and the rest of the words were written with the letter "dâd". Molla Khalil followed this method and examined the words written in the Qur'an with "zâ" and he emphasized that

the remaining words were written with the letter "dād". The way Molla Khalīl handles the subject is as follows: Molla Khalīl begins by telling the subject that the letter "dād" should be distinguished from the letter "zā" with both its 'istiḥāla' feature and its source. He emphasizes that it is necessary to pay attention not to translate the letter "dād", which is made by some scholars. This can lead to the distortion of the prayer when the letter "dād" is transformed into the letter "zā" or the letter "lām". Molla Khalīl states that the words written with the letter "zā" have been examined in about thirty parts. He processes these thirty parts in thirteen couplets and explains the derivatives of these in his commentary on these thirteen couplets. Molla Khalīl says that when we look at the derivatives of the words written with the letter "zā" and where they pass, it is seen that they occur in more than eight hundred places. After mentioning two works on the subject, Molla Khalīl begins to explain the words written in the Qur'ān with the letter "z" in the poetry style. He presents the infinitives of the words written with the letter "zā" in thirteen couplets together. In these couplets, he treats the words "zā" in thirty parts. The word used in these sections is taken as an example and all the derivatives of that word in the Qur'ān are considered written with "zā". Molla Khalīl tells about the spelling of the words and how many places they passed. The number of the words given by Molla Khalīl is eight hundred and twenty-one words. Conflict words other than these words are accepted with the letter "dād". Molla Khalīl examined the words written with the letter "z" in the Qur'ān and gave the number of these words. He emphasized that other words such as "الصَّالِينَ", "وَيُحْيِي" "حَيَاءً", "وَاصْنَمٌ", "وَيُحْيِي" are written with the letter "dād". Molla Khalīl also pointed out that one should pay attention while reading these two letters otherwise it would cause confusion. Therefore, he emphasized that the reader should know the letters, sources, and adjectives of both letters very well.

Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dimeşki'nin İslam Eleştirisi*

 Recep Aydoğmuş**

Atıf/©: Aydoğmuş, Recep, Hristiyan Arap Yuhanna ed-Dimeşki'nin İslam Eleştirisi, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 147-176.

Öz: Hristiyanların İslam'a karşı polemik yapmaları erken dönemlerden itibaren başlamıştır. İslam'a karşı polemik yapan öncü Hristiyan teologlardan biri de Emeviler döneminde (661-750) yaşayan Yuhanna ed-Dimeşki'dir (675-749). Hristiyan teolojisini savunmak amacıyla pek çok eser kaleme almış olan Yuhanna'nun en önemli eserlerinden biri *Bilginin Kaynağı*'dır. Bu eser üç bölümden oluşmaktadır. İslam'a ilişkin görüşleri eserin *Sapkınlara Dair* isimli ikinci bölümü içerisinde yer alan *İsmaililerin Sapkınlığı* başlığı altında yer almaktadır. Onun Kuran, Hz. Muhammed, İslam inanç esasları ve İslam'da yer alan bazı pratiklere ilişkin düşünceleri burada yer alır. Bu makaledeki temel amaç Yuhanna'nun İslam'a yönelik eleştiri ve değerlendirmelerini sistematik olarak ve derinlemesine ele almaktır. Makalede deskriptif bir yöntem kullanılacak olup konu ile ilgili birincil ve ikincil kaynaklar kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Polemik, Yuhanna ed-Dimeşki, İslam, Kuran, Hz. Muhammed

Christian Arab John of Damascus's Critique of Islam

Citation/©: Aydoğmuş, Recep, Christian Arab John of Damascus's Critique of Islam, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 147-176.

Abstract: The polemics of Christians against Islam started from early ages. One of the leading Christian theologians who started the polemics against Islam is John of Damascus (675-749) who lived in the Umayyad period. One of the most important works of John, who wrote many works to defend Christian theology, is *The Fount of Knowledge*. This work consists of three parts. His views on Islam are included in the second part of the work, *On Heresies*, under the heading of *the Heresy of Ishmaelites*. His thoughts on the Qur'a'n, Muğammad, the principles of

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tarafımızca hazırlanan *Yuhanna ed-Dimeşki'nin Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi, MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, recep1994.43@gmail.com.

Islamic beliefs and some practices in Islam are included here. The main purpose in this article is to address John's criticism and evaluation of Islam systematically and in-depth. A descriptive method will be used in the article and primary and secondary sources will be used.

Keywords: Polemic, John of Damascus, Islam, the Qur'a-n, Muhuammad

Giriş

İslam fetihleri ile Sâsânî (224-651) ve Bizans'ın (330-1453) elinde bulunan toprakların Müslümanların yönetimine geçmesiyle birlikte, fethedilen bölgelerde yaşayan diğer din mensuplarından İslam dinini benimseyenler olmuştur. Özellikle Bizans'ın kontrolünde olan Suriye bölgesinin el değiştirmesi sonucu bölgede yaşayan pek çok Hıristiyan, İslam dinini benimsemiş ve bu durum Hıristiyan din adamlarını tedirgin etmiştir.¹ Hem bu din değiştirmelerin önünü kesmek hem de İslam'a karşı Hıristiyanlığı savunmak amacıyla bazı iddialar öne sürülmüş ve polemikler yapılmıştır. Bu konuda öncü olan Hıristiyan teologlardan biri de şüphesiz Yuhanna ed-Dımeşkî'dir.

Sekizinci yüzyılda Şam'da yaşayan Yuhanna ed-Dımeşkî (675-749), Emevî (661-750) iktidarında mali bürokraside görev almış, daha sonra siyasi ve dinî sebeplerden ötürü işinden ayrılıp manastıra çekilmiş, kendini ilmî çalışmalara ve asketik yaşama adamıştır. Burada çoğunluğu Hıristiyan teolojisi ile ilgili olan pek çok eser kaleme almıştır. Ayrıca heretik olarak kabul ettiği dinlere de değinmiştir. *Bilginin Kaynağı* (*The Fount of Knowledge*) başlıklı eserinin *Sapkınlara Dair* isimli ikinci bölümünde İslam'ı da heretik gruplardan biri olarak sunmuştur.

Mezkûr kitabın ikinci bölümünde yer alan *İsmâîlîlerin Sapkınlığı* başlıklı İslam'a ilişkin kısım kısa olmasına rağmen İslam'ın pek çok alanı ile ilgili malumat içermektedir. Eserde, Arapların kökeni, cahiliye Arap inançları, Kuran-ı Kerim, Hz. Muhammed, İslam inanç esasları ve muamelata dair bazı hususlar, İslam'ın Hıristiyanlık ve Hz. İsa'ya bakışı gibi pek çok konu yer almaktadır. Bu yönüyle onun söz konusu eseri İslam'ı bütüncül ele almaya çalışan ilk apolojik çalışmalardan biri olma vasfını taşımaktadır.

Yuhanna ile ilişkili olarak farklı dillerde yapılmış pek çok kitap ve makale bulunmaktadır. Onun İslam hakkındaki düşüncelerini ele alan en

¹ Bu konu ile ilgili olarak bkz. Zafer Duygu, "Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdaresi Altındaki Hıristiyanlarda "Din Değiştirme" Meselesi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2013): 173-201.

önemli eserlerden biri ise Daniel J. Sahas'ın *John of Damascus on Islam The "Heresy of The Ishmaelites"*² isimli eseridir. Türkiye'de de Yuhanna ile ilişkili yapılan tez ve makaleler bulunmaktadır. Mustafa Göregen'in *Hristiyan Teolojisinde Yahya Dimeşki'nin Yeri ve Önemi*³, Leyla Hanecioğlu'nun *Yuhanna ed-Dimeşki'nin İslam ve Hristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri*⁴, isimli yüksek lisans tezleri ve İsmail Taşpınar'ın *Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimaşki (649-749) ve İslam*⁵ başlıklı makalesi zikredilebilir. Bahsi geçen iki tezden ilki Yuhanna'yı daha ziyade Hristiyanlık açısından ele almakta iken ikinci tez onun İslam'a yönelik düşüncelerine değinmekle beraber daha çok kelimî bir perspektifle yaklaşmaktadır. Taşpınar ise makalesinde onun İslam'a ilişkin görüşlerine odaklanmaktadır. Bu makalede ise Yuhanna'nın sadece İslam'a yönelik görüşleri ele alınmakta, kelimî bir perspektif tercih edilmemektedir. Ayrıca onun Hristiyanlık ile ilgili düşüncelerine değinilmemektedir. Güncel kaynaklardan da istifade edilmesi makaleyi diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Makalede istifade edeceğimiz temel kaynak Yuhanna'nın *Bilginin Kaynağı* isimli eserinin çevirisinin yer aldığı *Saint John of Damascus Writings*⁶ başlıklı eserdir. Ayrıca Yuhanna hakkında yapılmış olan ikincil kaynaklardan da faydalanılacaktır.

Makale üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Yuhanna'yı daha iyi tanımak adına hayatı ve ilgili eseri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde İslam, Müslümanlar ve Hz. Muhammed'e yönelik düşünce ve iddialarına değinilecektir. Üçüncü bölümde ise Kuran-ı Kerim ve İslam inanç esaslarına ilişkin bilgisi ele alınacaktır.

² Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam The "Heresy of The Ishmaelites"*, (Leiden: Brill Publisher, 1972)

³ Mustafa Göregen, *"Hristiyan Teolojisinde Yahya Dimeşki'nin Yeri ve Önemi"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1995.

⁴ Leyla Hanecioğlu, *"Yuhanna ed-Dimeşki'nin İslam ve Hristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2002.

⁵ İsmail Taşpınar, *"Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimaşki (649-749) ve İslam"*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2001).

⁶ Frederic H. Chase (çev.), *Saint John of Damascus Writings*, The Father of The Church, ed. Roy Joseph Deferrari, C. XXXVII, (New York, 1958). Makalede, bu eserde yer alan *On Heresies*, *On Orthodox Faith* başlıklı bölüm adlarını kullanacağız.

I. Yuhanna'nın Hayatı ve İslam'a İlişkin Eseri

A. Hayatı

Yuhanna ed-Dımeşkî ya da tam ismiyle Mansûr b. Sercûn et-Tağlibî'nin hayatına ilişkin bilgiler kesinlik arz etmemektedir. Doğumu genel olarak 675 olarak kabul edilmektedir.⁷ Onun sağlam bir eğitim aldığı babası Sercûn'un ona Sicilyalı Kosmas'ı hoca olarak tuttuğu ve Kosmas'tan Grekçe, felsefe, hendese, mûsikî ve astronomi gibi pozitif ilimleri tahsil ettiği belirtilmektedir.⁸

Yuhanna'nın, Emevîler döneminde babası ve dedesi gibi⁹ mali bürokraside görev aldığı ifade edilmektedir.¹⁰ O, bazı siyasî ve dinî sebeplerden ötürü malî bürokrasideki görevini terk etmiş daha sonra Mar Saba Manastırı'na yerleşmiş ve eserlerini burada kaleme almıştır. Ölene kadar manastırda kaldığı belirtilen Yuhanna'nın ölüm tarihi ve cenazesinin nereye gömüldüğü hususu net değildir. Genellikle Siméon Vailhé'nin tespit ettiği 749 onun ölüm yılı kabul görmektedir.¹¹ Onun ölüncü Mar Saba Manastırı'na gömüldüğü iddia edilmektedir.¹²

B. Bilginin Kaynağı ve İsmâîlilerin Sapkınlığı

Bilginin Kaynağı isimli eseri Yuhanna'nın en önemli çalışması kabul edilmektedir. Bu eseri İngilizceye çeviren Frederic Chase eserin önemini şöyle vurgulamaktadır:

“Bilginin Kaynağı, kendi zamanına kadarki Grek patristik literatürü kapsamlı ve net şekilde sentezleyen en önemli eserlerden biridir. O hem Doğu'da hem Batı'da yazılan ilk

⁷ bkz. Berthold Altaner, *Patrology*, çev. Hilda C. Graef, (New York, 1961), 640. Philip Khuri Hitti, *History of Syria*, (New York: Macmillan Education, 1951), 49. Nasrallah Yusuf ise 655-660 arasında olduğunu düşünmektedir. bkz. Yusuf Nasrallah, *Mansûr b. Sercûn el-Ma'rûf bil-Kiddis Yuhanna ed- Dımeşkî*, (Beirut: Menşurat el-Mektebe el-Bulsiyye, 1991), 81.

⁸ Theophanes, *The Chronicle*, çev. Harry Turtledove, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 47. Chase, *Saint John of Damascus Writings*, XXXVII, VI. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam The "Heresy of The Ishmaelites"*, (Leiden: Brill Publisher, 1972), 39-41.

⁹ bkz. Eutychiüs, *Annales*, *Scriptores Arabici Textus Series Tertia-Tomus*, ed. ve çev. Louis Cheikho, (Beirut, 1909), VII, 15. Theophanes, *The Chronicle*, 64, 80. Philip Khuri Hitti, *History of The Arabs From The Earliest Time to The Present* (New York: Macmillan Education, 1970), 246.

¹⁰ bkz. Nasrallah, *Mansûr b. Sercûn*, 95. Sahas, *John of Damascus*, 42-43.

¹¹ İsmail Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkı (649-749) ve İslam”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/ 2 (2001); 29; Bu tarihin kabul edilme sebepleri için bkz. Sahas, *John of Damascus*, 47; Taşpınar, “Yuhannaed-Dımaşkı”, 29.

¹² bkz. Nasrallah, *Mansûr b. Sercûn*, 160-161. Chase, *Writings*, XIII. Sahas, *John of Damascus*, 47.

summa teolojidir.¹³ Doğu'da ortaya çıkan ve teolojik öneme sahip olan son eserdir."¹⁴

Üç bölümden oluşan bu eserin ilk bölümü felsefi bahislerle ilgili olup bu bölüm ile müellif, teolojisine felsefi bir alt yapı hazırlar.¹⁵ Eserin ikinci bölümünü ise heretik kabul ettiği gruplara ayırmıştır. Sapkınlara Dair isimli bu bölümde İslam da heretik olarak kabul edilmektedir. Üçüncü bölümde ise Ortodoks Hristiyanlığının esaslarını açıklamaya çalışmaktadır. Yuhanna bu eseri ile teoloji, felsefe, kendi zamanında heretik kabul edilen gruplar ve kendisinden önce yaşamış olan kilise babalarının görüşlerine dair bol miktarda bilgi aktarmaktadır.¹⁶

Yukarıda belirtildiği gibi onun *İsmâîlîlerin Sapkınlığı* başlıklı yazısı *Bilginin Kaynağı* isimli eserinin ikinci bölümü olan *Sapkınlara Dair* içerisinde yer almaktadır. En eski versiyonun yer aldığı Jacques Paul Migne'in *Patrologia Graeca* isimli çalışmasında *Sapkınlara Dair* 103 heretik gruptan oluşmakta, Kotter'in çalışmasında ise 100 heretik grup bulunmaktadır. Migne'in çalışmasında *İsmâîlîlerin Sapkınlığı* 101. kısım iken, Kotter'in çalışmasında 100. kısımdır.¹⁷

Onun İslam'a ilişkin mezkûr eserinde cahiliye Araplarının inançları, Kuran, Hz. Muhammed, İslam inanç ve esaslarına yönelik düşünce ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Aşağıda onun bu hususlardaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

II. Arapların Kökeni, İslam Öncesi İnanç, İslam, Müslümanlar ve Hz. Muhammed Hakkındaki Görüşleri

A. Müslüman Arapların Kökenine Dair Görüşleri

Yuhanna'nın *İsmâîlîlerin Sapkınlığı* eserinde "Müslüman veya Arap" ismini kullanmadığını belirtmemiz gerekmektedir. O Müslüman veya Araplar kelimeleri yerine "İsmâîlîler, Hâcerîler ve Sarasinler" ifadelerini kullanmaktadır:

¹³ Hristiyan teolojisini bütüncül olarak ele alan eserlere verilen isim.

¹⁴ Chase, Writings, V.

¹⁵ Nasrallah, *Mansûr b. Sercûn*, 172. Chase, Writings, XXV-XXIX.

¹⁶ Nasrallah, *Mansûr b. Sercûn*, 175. Chase, Writings, XXXII-XXXV.

¹⁷ Daniel Janosik, *John of Damascus: First Apologist to the Muslims The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, (Eugene: Pickwick Publications, 2016), 95.

Onlar İbrahim ve Hacer'in soyundan gelmektedir. Bundan dolayı onlar Hâcerîler ve İsmâîlîler olarak isimlendirilmektedirler. Onlar ayrıca Sarasinler olarak da isimlendirilmektedir. Bu, Hacer'in meleğe "Sare beni mahrum bırakarak gönderdi" demesinden dolayı "Sare tarafından mahrum bırakılmışlar" anlamına gelmektedir.¹⁸

Buradan da anlaşılacağı üzere, Müslüman Arapların kökenine yönelik üç kavram söz konusudur. Bunlar "İsmâîlîler, Hâcerîler ve Sarasinler" ifadeleridir. Onun Müslüman Araplar için bu isimleri kullanması muhtemelen kendi döneminin Araplara bakış açısını yansıtmaktadır. Nitekim Suriye Hıristiyanlarının Araplar için İsmâîlîler, Hâcerîler ve Sarasinler isimlerini kullandıkları bilinmektedir.¹⁹ Yuhanna da kendi döneminde buna uyarak Araplar için aynı isimleri kullanmış olmalıdır.

Onun Müslümanlar veya Araplar yerine bu isimleri kullanmasının bir diğer sebebi ise, İslam'ı, Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle bağlantılı olarak düşünmesi olabilir. Nitekim İsmail, Hacer ve Sare hem Yahudi-Hıristiyanlıkta hem de İslam'da yer alan ortak şahıslardır. Yuhanna'nın Müslüman ismini tercih etmemesi onun İslam'a ilişkin kanaati de olabilir. Daha sonra detaylıca değineceğimiz üzere o İslam'ı bir din olarak görmemektedir. İslam, her ne kadar Kur'an'da kendisini evrensel bir din olarak tanımlasa da ona göre İslam, Emevî dönemi Araplarının benimsediği sapkın bir gelenektir. Araplar ise İsmail'in soyundan gelmektedir²⁰ Dolayısıyla onun açısında Müslümanlar yerine İsmâîlîler demek daha doğru olacaktır.

Yuhanna'nın Araplar için Hacerîler ismini kullanması daha önce de zikredildiği gibi dönemin bakışını yansıtmaktadır. Fakat Müslümanların Hacerîler olarak isimlendirilmesi tahkir amacı taşımaktadır. Bunun sebebi Hacer'in, Sare'nin kölesi olmasıdır. Hacerîler ifadesi ile Müslümanlara köle oldukları hususu hatırlatılmak istenmektedir. Nitekim onun "Sarasinler" kelimesinin kökenine dair Eski Ahit'ten²¹ faydalanarak yaptığı mezkûr yorumdan bu durum anlaşılmaktadır.

Yuhanna'nın Araplar için kullandığı bir diğer isim Sarasinlerdir. Sarasin kelimesinin ne anlama geldiği ve Müslümanlar için niçin kullanıldığı

¹⁸ John of Damascus: *On Heresies*, Saint John of Damascus Writings, çev. Frederic H. Chase, The Father of The Church, ed. Roy Joseph Deferrari, (New York, 1958), XXXVII, 153.

¹⁹ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600- 1800*, (Cambridge University Press, 2003), 74.

²⁰ Andrew Louth, *Saint John of Damascene*, (Oxford University Press, 2002), 78.

²¹ Tekvin 16: 8; 17:15.

hususunda ortak bir kanaat bulunmamaktadır. O bu konuda bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Sarasin kelimesi Eski Ahit'te²² ifade edilen ve Hacer'e atfedilen bir sözden dolayı kullanılmaktadır.²³ Bu yorumu ile o Hacer'in soyundan gelen Arapların köle olduğunu ima etmektedir.

Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* isimli eserinde Bizans imparatoru 1. Nikiforos'un (802-811) Arap kelimesinin kullanılmasını yasakladığını, bunun yerine "Sarras Xenous" (ساراقينوس) kelimesinin kullanılmasını emrettiğini aktarmaktadır. Mes'ûdî bu kelimenin "Sare'nin kölesi" anlamında olduğunu ve İmparatorun bu ifade ile Hacer ve İsmail soyundan gelen Arapları aşağılamak istediğini zikretmektedir. Ayrıca kendi dönemine kadar Müslümanların bu şekilde isimlendirildiğini de eklemektedir.²⁴ Kelimeye bu anlam verildiği takdirde "Sarasin" ile ilgili Yuhanna'nın açıklaması doğru gözükmektedir.

B. İslam Öncesi Arap İnançlarına Dair Görüşleri

İslam öncesi dönem hakkında bazı ifadeleri bulunan Yuhanna bu konuda şunları ifade etmektedir:

Onlar (Araplar) putperestlerdi ve Sabah Yıldızı ile kendi dillerinde "büyük" anlamına gelen "Kabar" diye isimlendirdikleri Afrodit'e ibadet ederlerdi.²⁵

İslam öncesi dönemde Arapların pagan olduğu bilinmektedir. Onun bu konuda bilgisiz olduğunu düşünmek mümkün değildir. Arapların kökenini İbrahim ve İsmail ile ilişkilendiren Yuhanna'nın daha sonra onların putperest olduklarını belirterek belki de ataları monoteist olan Arapların pagan olmalarını yadırgamaktadır. Monoteist bir gelenekten olmalarına rağmen putperest olmaları aynı zamanda onların sapkın karakterlerini de ortaya koymaktadır. Bu ise onun açısından normal bir durum değildir. Nitekim o, sapkın olarak tanımlasa bile Hz. Muhammed'in onları paganizmden monoteizme döndürdüğünü belirtmektedir.²⁶ Bu konuda menfi bir yorumda bulunmaması onun bu durumdan memnun olduğu anlamında düşünülebilir.

²² Tekvin 16: 8; 17:15.

²³ John of Damascus: *On Heresies*, 153.

²⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. El-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (Kahire: el-Mektebetü't-Târihiyye, 1938), 143.

²⁵ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

²⁶ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

Kuzey ve Güney Arabistan'da göksel varlıklara Tanrılık atfedildiği de bilinmektedir. Nitekim Yemen kökenli Himyer kabilesinin Güneş ve Ay gibi gök cisimlerine Tanrılık atfettikleri rivayet edilmektedir.²⁷ Hicaz bölgesinde ise göksel cisimlere ne zamandan beri kutsallık atfedildiği bilinmemekle beraber Kur'an'ı Kerim'deki "Gece ve gündüz, Güneş ve Ay Allah'ın ayetlerindedir. Güneş'e ve Ay'a secde etmeyin. Eğer sadece onun kulu iseniz onları yaratan Allah'a secde edin"²⁸ ayeti Hicaz Arapları arasında göksel cisimlere tanrısallık atfedildiği gerçeğine bir gönderme olabilir. Dolayısıyla Yuhanna'nın ima ettiği gibi Arapların göksel varlıklara kutsiyet atfettikleri yorumunu yapmamız mümkün görünmektedir.

Arapların Afrodit'e taptıklarına yönelik kaynaklarda bir açıklama bulunmamakla beraber Yuhanna belki de Afrodit ile Güney Arapları arasında kutsallık atfedilen Athar'ı ima etmektedir. Nitekim Athar'ın hem sabah hem de akşam olmak üzere iki görünümü olduğu, sabah ve akşam yıldızı olarak isimlendirildiği de ifade edilmektedir.²⁹ Öte yandan Arapların panteonunda yer alan Uzzâ'nın Afrodit'e tekabül ettiği belirtilmektedir.³⁰ Uzzâ'nın Afrodit'e tekabül ettiği ve bölgeye göre farklı bir isim aldığı kabul edilse bile Arapların Afrodit'e taptığına yönelik net bir bilgi bulunmamaktadır. O muhtemelen bu konudaki bilgisini dönemin Bizans kaynaklarından almış olmalıdır.³¹

Yuhanna, Arapların Afrodit'i "büyük" anlamına gelen "Kabar" şeklinde isimlendirdiklerini iddia etmektedir. İbnü'l Kelbî Arapların Kâbe'yi tavaf ederken aşağıdaki şekilde telbiye getirdiklerini aktarmaktadır:

"Lât hakkı için, Uzzâ hakkı için! Üçüncüleri Menât hakkı için!
Onlar ulu turnalardır, Onların şefaatine ümit bağlanabilir!"³²

Bu rivayette görüldüğü üzere Uzzâ ulu ve şefaati ümit edilebilir bir put olarak kabul edilmektedir. Şayet Afrodit ile Uzzâ'nın kastedildiği kabul edilirse bu durumda Yuhanna'nın, Arapların Afrodit'i "büyük/ulu" olarak

²⁷ Seyyid Mahmud Şükri El-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rîfeti Ahvâli'l-Arab* (Mısır: el-Mektebetü'l Ehlîyye, 1924), 237-239.

²⁸ Fussilet, 41/37.

²⁹ Sahas, *John of Damascus*, 72 ve 2. dipnot.

³⁰ Buna göre Atargatis, İhtar, İsis, Afrodit, Venüs ve Uzzâ aynı tanrıçalar olup bölgeye göre farklı isimler almışlardır. bkz. H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, (Leiden: Brill Publisher, 1980), 185. Şevket Yavuz, "Uzzâ", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/uzza> (Erişim tarihi 19.10.2019), XXXXII, 268.

³¹ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, (New Jersey: The Darwin Press, 1997), 489.

³² İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, çev. Beyza Düşüngen Bilgin, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 55.

nitelediklerine yönelik iddiaları kabul edilebilir. Fakat “Kabar” kelimelerinin ne anlama geldiği ise bilinmemektedir. Bu kelimeler belki de “kebir/büyük” kelimesinin Grekçe bir telaffuzundan ibarettir.

C. İslam'a İlişkin Düşünceleri

Yuhanna'nın İslam hakkındaki görüşlerine geçmeden önce kısaca onun İslami bilgi kaynaklarına değinmekte yarar vardır. Onun İslam'a dair ilk kaynağı kuşkusuz Kur'an'ı Kerim'dir. O, eserinde her ne kadar Kur'an ismini zikretmese de Kur'an'dan bazı alıntılar yapmaktadır. Ayrıca bazı sure isimlerini (Nisâ, Mâide, Bakara) vermektedir.

Yuhanna, Hz. Muhammed'in hadislerine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Daha doğrusu onun bakışında Kur'an ve hadis ayrımı söz konusu değildir. O, İslam'a dair verdiği bilgileri Hz. Muhammed'in sözü olarak vermektedir. Bu bilgiler arasında hem ayetler hem de hadis olarak değerlendirebileceğimiz ifadeler bulunmaktadır. Söz gelimi o Hz. Muhammed'in, Müslüman erkek ve kadınlara sünnet olmalarını emrettiğini belirtmektedir.³³ İslam'daki sünnet uygulamasının kaynağının Kur'an'ı Kerim olmadığı malumdur. Bu konudaki bilgi kaynağı hadislerdir. O muhtemelen Hz. Muhammed'in bu konudaki emrini duymuş olmalıdır. Belki de o, Müslümanlar arasında fiilî olarak uygulanan bu pratikten hareketle bu sözleri sarfetmektedir.

Onun İslam hakkındaki bilgilerinin bir diğer kaynağı Müslümanlar arasındaki pratikler olmalıdır. Evlilik ve ticarete şahitlik gibi hususlara değinen³⁴ Yuhanna'nın bu konudaki bilgisi muhtemelen bu pratiklere yakinen şahitlik etmesinden gelmektedir. Paul Khoury'ye göre onun İslam ile ilgili verdiği bilgilere bakıldığında bunların ya Kitab-ı Mukaddes'e ya Kur'an'a ya da yaşadığı çevredeki Müslümanlardan edindiği bilgilere dayandığı görülecektir.³⁵ Robert Hoyland ise onun bazı bilgilere anlatılar yoluyla ulaşmış olabileceğini söylemektedir. Bu konuda daha sonra ele alacağımız “dişi deve” kıssası ve Hacerü'l-Esved ile ilgili bilgileri örnek verir. Ona göre Yuhanna'nın bu konulardaki bilgi kaynağı Kur'an'dan çok Müslümanlar arasındaki anlatılardır. O, Yuhanna'nın bazı bilgilere ise Bizans

³³ John of Damascus, *On Heresies*, 160.

³⁴ John of Damascus, *On Heresies*, 155.

³⁵ Paul Khoury, “Jean Damascène et l'İslam”, *Proche-Orient Chrétien* 7 (1957), 51, Akt. Taşpınar, “Yuhanna ed-Dımeşki”, 33.

kaynaklarından ulaşılmış olabileceğini söylemektedir. Bu konuda daha önce değindiğimiz Arapların Afrodit'e taptığı iddiasını örnek vermektedir.³⁶

Yuhanna, eserinin hiçbir yerinde "İslam" ismine atıfta bulunmamaktadır. Bunun yerine "İsmaililerin hurafesi" ve "sapkınlık" demeyi tercih etmektedir.

Ayrıca günümüzde hâlâ hüküm süren ve insanları yanlışla sürükleyen, Antichrist'in (Mesih karşıtı) öncüleri olan İsmaililerin hurafesi vardır.³⁷

Ona göre ana akımdan kopan her oluşum heretiktir. O İslam'ı da Hıristiyanlıktan neşet etmiş bir akım olarak tahayyül ettiğinden ve İslam Kitab-ı Mukaddes'e aykırı doktrinler içerdiğinden İslam din değil heretik bir akımdır.³⁸

Yuhanna, İslam'ı heretik bir akım olarak değerlendirse de, onun heretik kabul ettiği diğer din ve ekollere nazaran İslam'a daha çok yer vermesi ve takipçilerinde İslam'a yönelik negatif bir imaj çizmeye çalışması aslında onun İslam'ı önemseydiğini ve Hıristiyanlık için bir tehlike olarak gördüğünü düşündürmektedir.³⁹

Öte yandan o İslam'ın kaynağına yönelik bazı açıklamalarda da bulunmaktadır. Bu hususta şunları zikretmektedir:

Aralarından Mahmed isminde sahte bir peygamber ortaya çıktı. Bu adam tesadüfen Eski ve Yeni Ahit'ten edindiği bilgiler ile ayrıca Aryüsçü bir keşiş ile görüşmesinden sonra kendi sapkınlığının temelini attı.⁴⁰

Yuhanna İslam'ın kaynağına yönelik olarak temelde iki şey ileri sürmektedir. Bunlardan biri Kuran'ın kaynağının Eski ve Yeni Ahit olduğu iddiasıdır. Mekke ve çevresinde Hıristiyan varlığı bilinmektedir. Hz. Muhammed'in Hıristiyan ve Yahudilerle irtibatta olduğu da bir vakıdır. Onun ilk vahiy tecrübesinin ardından Eski ve Yeni Ahit'i bilen Varaka b.

³⁶ Hoyland, *Seeing Islam*, 489.

³⁷ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

³⁸ Janosik, *John of Damascus*, 99.

³⁹ Janosik, *John of Damascus*, 216. Örneğin, Epikürizm, Pisagorizm, Platonizm gibi bazı bazı felsefi ideolojiler ve Yahudilik ve Sâmirilik gibi bazı din ve mezheplere kısaca, çoğu zaman bir paragraf ile değinmektedir. İslam'a ilişkin görüşleri ise bunlara nispeten daha uzun olup yaklaşık 8 sayfa kadar yer almaktadır. Bkz. John of Damascus, *On Heresies*, 111-160.

⁴⁰ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

Nevfel ile görüştüğü kabul edilmektedir. Öte yandan Mekke'de başka Hıristiyanların yaşadığı da bilinmektedir. Belki de o, bu gibi bilgilerden hareketle İslam'ın kaynağını Eski ve Yeni Ahit olarak zikretmiş olabilir.

İslam'ın kaynağına ilişkin bir diğer iddia ise Hz. Muhammed'in Aryüsçü bir rahip ile iletişime geçtikten sonra İslam'ı oluşturduğu yönündedir. O, Aryüsçü rahibin kimliğine ilişkin bir bilgi vermemektedir. Aryüsçü rahip ile muhtemelen Rahip Bahîrâ'yı kastediyor olmalıdır. İslam tarihi kaynaklarında Rahip Bahira kıssası yer almakla birlikte onun Aryüsçü olduğuna yönelik tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir ifade yer almamaktadır.⁴¹ Öte yandan bu kıssanın güvenilirliği de tartışma konusudur.⁴²

D. Müslümanlar Hakkındaki Görüşleri

Yuhanna eserinde Müslüman ismini zikretmemektedir. Daha önce zikredildiği gibi İsmailî, Hacerî ve Sarasin ifadelerini kullanmaktadır. Müslümanları kastederek şu nitelermeyi yapmaktadır:

Ayrıca günümüzde hâlâ hüküm süren ve insanları yanlışla sürükleyen, Antichrist'in öncüleri olan İsmailîlerin hurafesi vardır.⁴³

Yuhanna "insanları yanlışla sürükleyen" ifadesiyle Müslümanların doğru yoldan sapan ve başka insanları da yoldan saptıran kişiler olduğunu kastetmektedir. Müslümanlara yönelik bu bakış açısı müşrikler tarafından da dile getirildiği bilinmektedir. Nitekim onlar "Müminleri gördüklerinde, "Bunlar gerçekten doğru yoldan sapmış kimseler!" derlerdi."⁴⁴ Dolayısıyla Müslümanlara yönelik bu bakış açısının ondan önce olduğunu varsaymamız mümkündür. Müslümanların, yanlışla sürüklediği kişiler ile kastedilen muhtemelen Hıristiyanlardır. İslam idaresi altında pek çok kişinin din değiştirdiği bilinen bir husustur. İslam dinini benimseyenler arasında Hıristiyanlar da mevcuttur. Bu durum Yuhanna açısından kabul edilemezdir.

⁴¹ Hıristiyan yazarlar onun kimliğine ilişkin açıklamalar yapmaktadırlar. Abdül Mesih b. İshak el-Kindî onun adın Sergius olarak vermekte ve onun Nestûri bir keşiş olduğunu söylemektedir. Migne'in P. G'da anonim bir metin onu Yakûbî olarak, Euthymius Zygabenus ise onu Aryüsçü olarak vermektedir. Bkz. Sahas, John of Damascus, s. 74

⁴² Bu hususta bkz. Ahmet Erçetin, "Rivayetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîrâ Olayı", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008)

⁴³ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁴⁴ el-Mutaffîfîn, 83/32.

Dolayısıyla ona göre Müslümanlar insanları doğru yoldan sapıran kimselerdir.

Yuhanna'nın Müslümanlara yönelik bir diğer ithamı "Antichrist" ifadesidir. "Mesih karşıtı" veya İslamî literatürde "deccal"⁴⁵ olarak isimlendirilen Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bu ifadeyi o Müslümanlar için kullanmaktadır. Onun Müslümanları niçin Antichrist olarak nitelediğini anlamak adına onun bu ifadeye yüklediği anlama değinmemiz gerekmektedir. O bu hususta şunları söylemektedir:

Antichrist'in kesin olarak geleceği bilinmelidir. Bu nedenle Tanrı oğlunun enkarne olup geldiğini, mükemmel bir tanrı, Tanrı olmakla beraber aynı zamanda mükemmel bir insan olduğunu kabul etmeyen herkes Antichrist'tir.⁴⁶

Onun bu açıklamaları esas alındığı takdirde Müslümanları niçin Antichrist olarak nitelendirdiği netlik kazanmaktadır. Buna göre İsa'nın enkarne ve hem Tanrı hem de beşer olduğunu kabul etmeyen herkes Antichrist olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Müslümanlar Hz. İsa'nın bir peygamber ve mahlûk olduğunu kabul etmekte ve onun Tanrı olduğunu reddetmektedirler. Dolayısıyla Yuhanna'nın nazarında onlar da Antichrist olmaktadır.

Yuhanna'nın Müslümanlara yönelik bir diğer ithamı onların putperest oldukları şeklindedir. Müslümanların Hıristiyanları müşrik ve putperest olarak nitelermelerine bir tepki olarak ileri sürdüğü anlaşılan bu iddiaya göre Müslümanlar İslam öncesi inancın bir devamı olarak Kâbe'de bulunan taş kutsiyet atfetmekte ve ona tapmaktadırlar. Nitekim o bu konuda şunları söylemektedir:

Nasıl oluyor da siz kendinizi Kâbe'deki taş sürtüyor, onu öpüyor ve kucaklıyorsunuz?⁴⁷...Bahsettikleri bu kaya "Kabar" diye isimlendirdikleri ve kendisine ibadet ettikleri Afrodit'in

⁴⁵ bkz. Kürşat Demirci, "Deccâl", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deccal#1> (Erişim tarihi, 19.10.2019), IX, 67-69.

⁴⁶ John of Damascus, *Orthodox Faith*, Saint John of Damascus Writings, çev. Frederic H. Chase, The Father of The Church, ed. Roy Joseph Deferrari, (New York, 1958), XXXVII, 398-399.

⁴⁷ John of Damascus, *On Heresies*, 156.

başdır. Günümüzde bile üzerindeki oyma izleri dikkatli bakanlar tarafından görülebilir.⁴⁸

“Kâbe’deki taş” ifadesi ile kastedilen muhtemelen “Hacerü'l-Esved/siyah taş” olmalıdır. Fakat onun iddia ettiği gibi bu taşın “Kabar” olarak isimlendirildiğine yönelik bir rivayet bulunmamaktadır. Sahas, bu kelimenin Müslümanların Kâbe’yi tavaf ederken tekbir ve tehlil getiriyor olmalarından hareketle “Allah ekber” ifadesinden esinlenerek Yuhanna tarafından verilmiş olabileceğini söylemektedir.⁴⁹ Fakat bu konuda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Sahas’a göre Hacerü'l Esved üzerinde var olduğu ileri sürülen izler uzun süreli dokunma sonucu olmuş olmalıdır. Ayrıca İslam öncesi dönemde bu taş kutsallık atfedilmesi, Yuhanna’nın onu Afrodit’in başı olduğu kanaatine sevk etmiş olmalıdır.⁵⁰ Benzer bir düşünceden hareketle bazı araştırmacıların da Hacerü'l Esved’in Afrodit’in başı olduğunu ileri sürdükleri belirtilmektedir.⁵¹ Fakat ne Afrodit’in kendisine ne de Hacerü'l Esved’in Afrodit’in başı olduğuna yönelik kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.

Yuhanna’nın Hacerü'l Esved ile ilgili söylediklerinden İslam ile cahiliye arasında bir bağ kurmaya çalıştığını ve İslamî dönemde Müslümanların putperest tavırları sürdürdüklerini ima etmesini anlamamız mümkündür. İslam öncesi dönemde Arapların bu taş kutsiyet atfettikleri hususu bilinmektedir. Hz. İbrahim’in tavafın başlangıcını belirlemek için koyduğu söylenen bu taşın⁵² hac menasiklerinin vazgeçilmez bir unsuru olduğu bilinmektedir. Aynı kutsiyetin İslamî dönemde de devam ettirildiği malumdur. Dolayısıyla o Müslümanların İslam öncesi putperest uygulamalardan kurtulamadıklarını ima etmektedir. Bu durum, onu Müslümanları putperest olarak nitelermeye sevk etmiş olmalıdır.

Yuhanna Müslümanların Hacerü'l Esved’i niçin kutsadıkları hususunda da bir takım açıklamalar yapmaktadır:

Onlardan bazıları İbrahim’in Hacer ile onun üzerinde ilişkiye girdiğini, diğer bazıları ise İshak’ı kurban etmek için gittiğinde

⁴⁸ John of Damascus, *On Heresies*, 156-157.

⁴⁹ Sahas, *John of Damascus*, 87.

⁵⁰ Sahas, *John of Damascus*, 87-88. Arent Jan Wensick, “Ka’ba”, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition Alphabetically Arranged*, (Leiden: Brill Publisher, 1927), 120.

⁵¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Câmiatu Bağdad, 1993), IV, 436-437.

⁵² Muhammed b. İshak, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 148.

deveyi ona bağladığını söylerler. Biz onlara şu şekilde cevap veriyoruz: “Kitab-ı Mukaddes dağın ormanlık ve ağaçlar olduğunu, İbrahim’in, kurban etmek için odun kestğini ve İshak üzerine serdiğini ve eşekleri geride, iki genç adama teslim ettiğini söyler. Niçin saçma sapan konuşuyorsunuz? Çünkü bu yerde ne sık ağaçlar ne de eşeklerin geçeceği bir yer vardır. Onlar utanıyorlar fakat yine de bu taşın İbrahim’in olduğunu iddia ediyorlar. Ve biz şöyle diyoruz: Aptalca söylediğiniz gibi bırakın İbrahim’in olsun. Sırf İbrahim bir kadın ile onun üzerinde ilişkiye girdiği veya bir deveyi ona bağladığı için siz onu öpmeye utanmıyorsunuz.⁵³

Bu ifadeleri ciddiye almak mümkün olmamakla beraber onun Müslümanları niçin putperest olarak nitelediğini göstermesi açısından önemlidir. O bu ifadeleri ile sapkın bir Müslüman imajı çizmeye çalışmaktadır. Yuhanna, politeizmden monoteizme dönüşümde İslam’ın etkisinin farkında olmakla beraber özellikle Hacerü’l Esved ile ilgili Müslümanların bazı hassasiyetlerini dillendirerek İslam’ın cahiliye dönemi putperest yapısından beslendiğini ima etmektedir. Onun tahayyülünde Müslümanların Hacerü’l Esved ile ilgili tavırları İslam’ın orijinal bir din olmadığını, putperest gelenekleri devam ettiren sapkın bir gelenek olduğunun göstergelerindedir. İslam öncesi dönemden kalma bazı uygulamaların İslam’da sürdürülmesi muhtemelen onu böyle düşünmeye sevk etmiş olmalıdır. Nitekim İslam’ın cahiliyeden kalma her şeyi yasaklamadığı, İslam inanç ve öğretileri ile çelişmeyen kimi uygulamaları aynen devam ettirdiği, bazılarını düzelttiği bazılarını da tamamen kaldırdığı bilinmektedir. Dolayısıyla Müslümanların Hacerü’l Esved’e ilişkin tavrını bu açıdan ele almak gerekmektedir.

E. Hz. Muhammed’e İlişkin Görüşleri

Yuhanna eserinde Hz. Muhammed’in ismini zikretmekle beraber Muhammed yerine “Mamed”⁵⁴ demeyi tercih etmektedir. Onun Muhammed yerine Mamed ifadesini kullanması muhtemelen Grekçe telaffuz ile ilgilidir.

Hz. Muhammed’e yönelik ifadeleri incelendiğinde, peygamberimizin hayatına dair bir bilgi vermediği görülmektedir. İlgili eserinde Hz. Muhammed’in ne işle meşgul olduğu, Mekke’deki mücadelesi, Medine

⁵³ John of Damascus, *On Heresies*, 156.

⁵⁴ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

dönemi faaliyetleri, Müslüman toplumun oluşumundaki rolü, savaşları gibi hususlara değinilmemektedir. Bu durum Yuhanna'nın Hz. Muhammed'in hayatı hakkında yeterli ve doğru bir bilgiye sahip olmadığını düşündürmektedir.⁵⁵ O, Hz. Muhammed ile ilgili eleştiri konusu olduğunu düşündüğü hususlara odaklanmaktadır. Hz. Muhammed'in sahtekâr, yalancı, hileci ve şehvetine düşkün biri olduğu gibi iddialar ön plana çıkmaktadır. O, Hz. Muhammed ile ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır:

O zamandan günümüze aralarından Mamed isminde sahte bir peygamber ortaya çıktı. Bu adam tesadüfen Eski ve Yeni Ahit'ten edindiği bilgiler ile ayrıca Aryan bir keşiş ile görüşmesinden sonra kendi sapkınlığının temelini attı. Ondan sonra kurnazca, insanlara gösteriş yaparak kendini merhametli gösterip kendisi hakkında iyi bir izlenim verip kendisine gökten güvenilir bir kitap indirildiğini bildirdi.⁵⁶

Aslında Hz. Muhammed'in şahsına yönelik hakaretler Yuhanna'dan çok öncesine dayanmaktadır. Kur'an'ı Kerim, Mekke müşriklerinin Hz. Muhammed için ileri sürdükleri bazı iddiaları bize aktarmaktadır. Kâhin, şair, mecnun, büyücü ve yalancı gibi kötü sıfatlar Hz. Muhammed için kullanılmakta; fakat bu iddialar Allah tarafından reddedilmektedir.⁵⁷

Yuhanna'ya göre Hz. Muhammed Eski ve Yeni Ahit'ten elde ettiği bilgileri ve Aryüşcü bir rahipten edindiği bilgileri kendisine nispet ederek insanları aldatmıştır. O muhtemelen Hz. Muhammed'i Kitab-ı Mukaddes'te geleceği haber verilen yalancı peygamberler ile özdeşleştirmiş olmalıdır.⁵⁸ O, Hz. Muhammed'in İslam öncesi dönemde "el-Emin"⁵⁹ olarak nitelendiği gerçeğine gölge düşürme gayreti içerisinde olup, Hz. Muhammed'in dindar görünerek insanlara gösteriş yaptığını ve onları aldatıldığını ifade etmekte, onun güvenilir sıfatını göz ardı etmektedir.

Hz. Muhammed'in şehvetine düşkün bir insan olduğu hususu da Yuhanna tarafından vurgulanmakta olan bir diğer önemli meseledir. Onun bu konudaki temel çıkış noktası Zeyd olayıdır. Hz. Muhammed'in evlatlığı ve yakın arkadaşı olan Zeyd'in karısı Zeynep b. Cahş'ı boşaması ve Hz. Muhammed'in Zeynep ile evlenmesi şeklinde özetleyebileceğimiz bu olaydan

⁵⁵ Janosik, *John of Damascus*, 100.

⁵⁶ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁵⁷ bkz. et-Tür, 52/29-31; el-Enbiyâ, 21/5; Yâsin, 36/69; el-Hicr, 15/6-7; Sâd, 38/4.

⁵⁸ Matta 24:11

⁵⁹ İbn İşhak, *Siyer*, 161.

hareketle Yuhanna Hz. Muhammed'in şehvetperest ve kadınlara değer vermeyen bir kimse olduğunu işlemeye çalışmaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

O ayrıca kişinin istediği kadını boşayabileceğini, aynı şekilde istediği kadını da alabileceğini söyler. Muhammed'in Zeyd adında bir arkadaşı vardı. Bu adamın, Muhammed'in kendisine âşık olduğu çok güzel bir karısı vardı. Bir ara beraber otururlarken Muhammed dedi ki: Tanrı bana senin karını almamı emretti. Diğeri cevapladı: Sen bir öndersin. Tanrının sana dediğini yap ve karımı al. Daha doğrusu -hikâyeyi baştan söyleyecek olursak-O, ona dedi ki: Tanrı bana senin karını boşamanı emretti. Ve o, onu boşadı. Birkaç gün sonra dedi ki: Şimdi ise Tanrı bana onu kendime almamı emretti. Onu kendisine alıp, onunla zina ettikten sonra ise bunu şerî bir kural haline getirdi.⁶⁰

Ahzab Suresi'nde de söz konusu edilen Zeyd kıssasının amacı Kuran-ı Kerim'e göre cahiliyede yerleşmiş olan yanlış bir uygulamayı ortadan kaldırmaktır. Buna göre kişi kendi evlatlığının boşanmış olduğu kadın ile evlenemezdi; fakat Kuran bu uygulamanın yanlış olduğunu göstermek amacıyla Zeyd kıssasını zikretmektedir. Yuhanna ise Hz. Muhammed'in Zeyd'in karısından hoşlandığını ve ona âşık olduğu için Zeyd'in karısını boşadığını iddia etmektedir. O Zeyd olayını Hz. Muhammed'in kadınlara düşkünlüğü bağlamında ele almakta ve bu olaya binaen Hz. Muhammed'in boşanmayı meşrulaştırdığını ifade etmektedir. O ayrıca bu ifadeleri ile İslam'ın şehveti ön plana çıkaran heretik bir akım olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁶¹

Hz. Muhammed'in Zeynep ile evlenip ilişkiye girmesi Yuhanna açısından zina olarak değerlendirilmektedir. Onun bu konudaki referansı Kitab-ı Mukaddes olmalıdır. Nitekim Yeni Ahit'te boşanan kadın ile evlenen kişinin zina etmiş olacağı söylenmektedir:

⁶⁰ John of Damascus, *On Heresies*, 157.

⁶¹ Janosik, *John of Damascus*, 107. Benzer ifadeler İslam tarihi kaynaklarında da yer almaktadır. bkz. İbn İshak, *Siyer*, 321.

Ben size şunu söyleyeyim, karısını fuhuştan başka bir nedenle boşayıp başkasıyla evlenen, zina etmiş olur. Boşanan kadını evlenen de zina etmiş olur.⁶²

O, Hz. Muhammed'in Zeyd'ten boşanan Zeynep ile evlendiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu onun nazarında zina olarak telakki edilmektedir.

Yuhanna Hz. Muhammed'in niçin peygamber olamayacağına yönelik olarak bazı argümanlar ileri sürmektedir. Bu konu ile ilgili iki temel vurgusu vardır. Bunlardan biri Hz. Muhammed'in peygamberliğine kimsenin şahitlik etmediği hususu bir diğeri ise onun geçmiş peygamberler ve kutsal kitaplar tarafından müjdelendiği şeklinde dir. şahitlik konusunda şunları ifade etmektedir:

şahit olmadan bir kadın ile evlenemiyor, bir mülkü satın alamıyor ve sahip olamıyorsunuz. şahit olmadan ne bir eşek ne de bir yük hayvanına sahip olamıyorsunuz. şahit olmadan ne bir kadın ne de bir eşeğe sahip olamıyorsunuz; fakat elinizde tuttuğunuz kutsal yazılarınızı ve imanınızı şahitlerle ispatlamadan kabul ediyorsunuz. Bu, onun size indirdiği şey hakkında herhangi bir kaynaktan bir garantiye sahip olmamasından, o gelmeden önce ona şahitlik edecek herhangi bilinen birinin olmamasındandır. Aksine o uykudayken onu aldı.⁶³

Ona göre en basit konularda dahi řahit isteyen Kuran-ı Kerim Hz. Muhammed'in peygamberliđi konusunda ise řahit getirmeyi řart kořmamakta ve bu durum onun peygamberliđine řüphe dūřürmektedir. O ayrıca řahitlik konusunda kendi kutsal kitabından bazı referanslar vermekte ve görüřlerini desteklemektedir:

Musa, Sina Dağı'nda, tüm insanların gözü önünde, bulut, ateş, karanlık ve rüzgârın arasından görünen Tanrı'dan Tevrat'ı almıştır... Biz, "Nasıl oluyor da sizin peygamberiniz aynı yolla, kanıt taşıyan başka şeylerle gelmedi? Nasıl oluyor da Tanrı sizin başvurduğunuz kitabı bu adama -insanlar bakarken, dumanlı dağlar üstünde Musa'ya kanunu (Tora) verdiği gibi-kesin olsun diye

⁶² Matta 19: 9; Markos 10:11-12.

⁶³ John of Damascus, *On Heresies*, 155.

sizin önünüzde vermedi?" Diye sorduğumuzda onlar "Tanrı dilediğini yapar" derler.⁶⁴

Yuhanna nazarında bir kişinin peygamber olarak kabul edilebilmesi için onun apaçık mucizeler ile desteklenmesi gerekmektedir. Somut ve herkesin görebileceği şekilde Tanrı'dan vahiy aldığı ispat edemeyen kişi peygamber değildir. Hz. Musa herkesin önünde Tanrı ile görüşmüş ve peygamberliğini ispat etmiş;⁶⁵ fakat Hz. Muhammed herkesin görüp şahitlik edebileceği şekilde, mucizevi bir şekilde peygamberliğini ispat edememektedir. Öyleyse o peygamber olmamalıdır.

Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlayacak mucize ve somut delilinin olmadığını ifade eden Yuhanna başka bir argüman daha sunmaktadır. Argümanın merkezinde yer alan kişi ise İsa Mesih'tir. O, İsa'nın önceki peygamber ve kutsal kitaplar tarafından haber verilip müjdelendiğini ileri sürmekte ve Hz. Muhammed'in tebşir edilmediğini iddia etmektedir. Bu konuda şunları söylemektedir:

Ayrıca Musa'dan itibaren tüm peygamberlerin Mesih'in geleceğini, Mesih'in Tanrı olduğunu (Tanrı'nın oğlu olarak enkarne olduğunu), haça gerileceğini, öleceğini, tekrar dirileceğini ve ölü ve dirileri nasıl yargılayacağını haber verdiğini söylüyoruz... Fakat biz, "Tanrı'nın ona (Hz. Muhammed) Kitab'ı verdiğine kim şahit olmuş? Ayrıca hangi peygamber onun ortaya çıkacağını haber vermiştir?" Diye sorduğumuzda onlar sessizliğe gömülürler.⁶⁶

Yuhanna, İsa'nın kendisinden önceki peygamberler ve kutsal kitaplar tarafından müjdelendiğini; fakat Hz. Muhammed'in peygamber olarak geleceğinin haber verilmediğini iddia etmektedir. Kur'an'ı Kerim ise Allah'ın peygamberlerden Hz. Muhammed geldiğinde iman edeceklerine dair söz aldığını, son peygamberin geleceğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu ve ehli kitap âlimlerinin bunu bildiği ifade etmektedir.⁶⁷ Ayrıca Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'i müjdelediği Kur'an'da açıkça belirtilmektedir.⁶⁸

⁶⁴ John of Damascus, *On Heresies*, 154.

⁶⁵ Çıkış 19:16-22.

⁶⁶ John of Damascus, *On Heresies*, 154.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/92; el-A'râf, 7/157.

⁶⁸ es-Saff, 61/6.

III. Kuran-ı Kerim ve İslam İnanç Esaslarına İlişkin Değerlendirmeleri

A. Kuran-ı Kerim'e Yönelik Değerlendirmeleri

Yuhanna'nın eserinde "Kur'an" ismine herhangi bir atf bulunmamaktadır. Bunun yerine "yazı (grafe-scripture) ve kitap (biblos, book)" ifadeleri kullanılmaktadır.⁶⁹ Onun "Kur'an" ismini niçin zikretmediği bilinmemektedir. Muhtemelen bu onun kendi tercihi olmalıdır. Nitekim benzer ifadeler kendi kutsal kitabı için de söz konusu edilmektedir.⁷⁰ Kur'an ismini zikretmemesinin sebebi bu ismi telaffuz etmeye değer görmemesiyle ilişkili de olabilir. Nitekim Kur'an'ı Kerim için "gülünç kompozisyon" ve "aptalca" gibi aşağılayıcı ifadelere yer vermesi bu hususu destekler mahiyettedir.⁷¹ O, "kitap" ifadesi ile hem bütün olarak Kur'an'ı Kerim'i hem de sureleri kastetmektedir. Ayrıca o Nisâ, Mâide ve Bakara gibi bazı sure adlarını açıkça zikretmekte ve içeriklerine dair bilgi vermektedir.⁷² Onun bazı surelerin adını açıkça zikretmesi sure isimlerinin en azından sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde Hristiyan bilginler tarafından bilindiğini göstermektedir.

Yuhanna, Kur'an'ın kaynağına ve oluşumuna dair bazı iddialar ileri sürerek ilahi bir hitap olmasına karşı çıkmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi O, Hz. Muhammed'in Eski ve Yeni Ahit'ten bazı bilgiler elde ettiğini ve Aryüşü bir rahip ile irtibata geçtikten sonra kendisine gökten bir kitap indirildiğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'an, ilahi bir kitap olmadığı gibi, içeriğinde gülünç ifadelerin yer aldığı bir derlemedir.⁷³ Esasen Kuran'ı Hz. Muhammed'e birilerinin öğrettiği iddiası Kur'an'ın nazil olduğu sürece dayanmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla o bu iddialarda bulunan ilk kişi değildir.

Yuhanna'nın Kur'an'ın tamamına ulaşabilmiş olacağını söylemek mümkün değildir. Kur'an üzerine görüş ve yorumları dikkate alındığında onun Kur'an'ın ancak bir kısmından haberdar olduğu anlaşılmaktadır. O sadece birkaç surenin isimlerini vermekte ve bu surelerden alıntılar yapmaktadır. Bu durum değindiği konularla ilgili Kur'an ayetlerinden haberdar olabileceğini göstermektedir. Yehuda Nevo, onun bazı Arap

⁶⁹ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁷⁰ John of Damascus, *On Heresies*, 155.

⁷¹ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁷² John of Damascus, *On Heresies*, 157-159.

⁷³ John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁷⁴ bkz. en-Nahl, 16/103.

geleneklerine ve Kur'an'ın bir kısmına aşına olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, Yuhanna, Kur'an'dan tek bir kitap olarak bahsetmemekte, bunun yerine farklı kitaplar olduğunu ifade etmektedir. Bu durum onun Kur'an ile ilgili bazı hususlardan haberdar olduğunu göstermektedir.⁷⁵ Hoyland, İslam'ın İsa'ya bakışı ve Kur'an'ı Kerim konusunda onun iyi bir bilgiye sahip olduğunu iddia ederken,⁷⁶ Andrew Louth, onun Hz. Muhammed'e inen vahyi ve Kur'an'ı iyi bildiğini, ayrıca bazı sureler ve içeriklerinden de haberdar olduğunu belirtmektedir.⁷⁷ Meyendorff ise onun bilgisinin sadece referans verdiği ayetlerden ibaret ve ikinci elden olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸

Yuhanna'nın alıntı yaptığı ayetlerin hata ve eksikler içermesi, onun bu ayetleri Müslümanlardan sözlü olarak duymuş olabileceğini veya kendi yorumuyla ve aklında kaldığı kadarıyla aktardığını ya da maksatlı olarak değiştirmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca Emeviler döneminde Hıristiyanların Kuran'ı öğrenmelerinin ve okumalarının yasaklandığına dair rivayetler de mevcuttur.⁷⁹ Bu durum onun Kuran ayetlerini ilk elden almadığını destekler mahiyettedir.

Yuhanna bazı sure isimleri zikretmektedir. Bunlar Nisa, Maide, Bakara ve Tanrı'nın Devesi sureleridir. Nisa Suresi ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

Örneğin Kadın hakkında yazdığı bir kitap vardır. Orada açıkça şeri bir hüküm olarak; mümkünse dört kadın alınabileceğini ve bu dört kadının dışında eğer bakılabilecekse bin cariye alabileceğini söylemektedir.⁸⁰

O, Hz. Muhammed'in Nisâ Suresi'ni kadınlar hakkında yazdığını belirtmektedir. Surenin genel olarak kadınlara ilişkin hükümler içermesi onun bu değerlendirmeyi yapmasına sebebiyet vermiş olmalıdır. Onun, surenin tamamından haberdar olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim o sadece surenin ilk kısımlarından referans vermekte, geri kalan kısımlara bir atıfta bulunmamaktadır. Onun bu ifadeleri Nisa Suresi'nin 3.

⁷⁵ Yehuda Nevo, Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, (Amherst, 2003), 238.

⁷⁶ Hoyland, *Seeing Islam*, 488.

⁷⁷ Louth, *Saint John of Damascus*, 80.

⁷⁸ John Meyendorff, *Byzantine Theology Historical Trends and Doctrinal Themes*, (New York: Fordham University Press, 1979), 51.

⁷⁹ Bu hususta bkz. Mustafa Fayda, "eş-Şürütü'l-Ömeriyye", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-surutul-omeriyye> (Erişim tarihi, 19.10.2019), XXXIX, 273.

⁸⁰ John of Damascus, *On Heresies*, 157.

ayeti ile benzerlik göstermekte; fakat birebir aynı değildir. Her iki ifadede de kişinin dört kadın ile evlenebileceği belirtilmektedir. Fakat ayette kişinin bin cariye (kadın köle) alabileceğine yönelik bir açıklama bulunmamaktadır. Yuhanna'nın Nisâ suresinde özellikle poligamiye temas etmesi onun başka bir amaç taşıdığını göstermektedir. O Müslümanların şehvetine düşkün kimseler olduğunu ve diledikleri kadar kadın ile birlikte olabileceklerini ima etmektedir.

Onun isim zikrettiği bir diğer sure Mâide'dir. "Sofra" anlamına gelen bu sure ile ilgili olarak şunları zikretmektedir:

Aynı şekilde Sofra kitabında Muhammed, Mesih'in Tanrı'dan bir sofraya istediğini ve kendisine verildiğini söyler. Çünkü onun dediğine göre Tanrı şöyle dedi: "Sana ve size bozulmayacak bir sofraya verdim."⁸¹

Yuhanna'nın söz konusu ettiği olay Mâide Suresi 112-115. ayetlerde geçmektedir. O, bu ayetlerin ana temasından haberdar olmakla beraber detaylarına girmemektedir. İsa'nın Allah'tan bir sofraya talep ettiği hususu doğru olmakla beraber "Sana ve seninkilere hiç bozulmayacak bir sofraya verdim" şeklindeki ifadesine ayetlerde rastlanmamaktadır.

Onun Mâide Suresi ile ilgili olarak sadece sofraya mucizesine değinmesi onun asıl amacının Hıristiyanlık ve İsa ile ilgili anlatılar olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Hıristiyanlıktaki "Son Akşam Yemeği"ni andıran bir pasaj olduğunu düşünmesi onun bu ayetleri zikretmesinin bir diğer sebebi olabilir. Nitekim bazı Hıristiyan yazarlar da bu ayetlerde "Son Akşam Yemeği"ne işaret olduğunu düşünmektedir.⁸²

Yuhanna'nın sure ismi belirtmeden yaptığı aşağıdaki açıklamaları da Maide Suresi 116-118. ayetlerde yer almaktadır:

Ey İsa! Sen mi: Tanrı'nın oğluyum ve Tanrı'yım, dedin?" Ve onun demesine göre, İsa şöyle cevap verdi: "Bana karşı merhametli ol Rabbim! Sen benim bunu söylemediğimi ve sana kul olmayı küçümsemediğimi daha iyi biliyorsun. Ancak, günahkâr insanlar, benim böyle bir açıklama yaptığımı yazdılar ve onlar, benim adıma

⁸¹ John of Damascus, *On Heresies*, 159.

⁸² bkz. Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, (Routledge, 2008), 39.

yalan uydurup yanılıya düştüler. Ve Tanrı ona cevap verip şöyle dedi: "Ben, senin bu sözü söylemediğini biliyorum."⁸³

Yuhanna'nın ifadeleri onun Maide Suresi'ndeki ilgili ayetlerden haberdar olduğunu göstermektedir. Fakat onun verdiği bilgiler bu ayetlerle kıyaslandığında eksik ve hatalı kalmaktadır. İlgili ayetlerde Allah, sadece İsa'yı değil annesi Hz. Meryem'i de işin içine katmaktadır. O ise Hz. Meryem'i zikretmemekte bunun yerine Tanrı ve Tanrı oğlu ifadelerini kullanmaktadır. Ayette İsa'nın "Allah'a kul olmayı küçümsememesi" şeklinde bir ifade yoktur. Ayrıca Allah'ın "Ben, senin bu sözü söylemediğini biliyorum" şeklindeki bir cevabı da ayette yer almamaktadır.

Yuhanna'nın yukarıdaki ifadeleri bize onun Kur'an Sureleri ile ilgili olarak neleri önemseydiğine dair fikir vermektedir. Hem gökten sofra indirilmesi hem de İsa'nın sorguya çekilmesine dair yaptığı açıklamalar bize onun Kur'an'ı Kerim'de daha çok İsa ve Hıristiyanlıkla ilgili konulara yöneldiğini göstermektedir.

Onun açıkça isim verdiği surelerden bir diğeri de Bakara Suresi'dir. O sure ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

Aynı şekilde Sığır kitabında başka aptalca ve gülünç şeyler de söyler ki bunlar çokça olduğu için bunları geçebileceğimi düşünüyorum.⁸⁴

Yuhanna'nın surenin içeriğine yönelik herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Sure uzun ve farklı konuları ihtiva ettiğinden içeriğine değinme gereği duymamış olabilir. Fakat o Bakara Suresi'nde aptalca şeylerin olduğunu belirtmektedir. Onun "aptalca" ifadesini Bakara Suresi için özellikle kullanması muhtemelen ismi ile ilgili olmalıdır. O sureye bir hayvan isminin verilmesini komik ve gülünç bulmuş olmalıdır. Öte yandan Bakara Suresi'nin içeriğinde Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik tenkitlerin bulunduğundan haberdar olduğu kabul edilirse, onun sureyi niçin aptalca olarak nitelemiş olabileceği daha anlaşılır hale gelmektedir.

Yuhanna'nın Bakara Suresi'nde yer alan bir ayetten haberdar olabileceği yorumunu yapmamız mümkündür. O yukarıdaki ifadelerinin haricinde başka bir yerde Nisâ Suresi bağlamında şu açıklamayı yapmaktadır:

⁸³ John of Damascus, *On Heresies*, 154.

⁸⁴ John of Damascus, *On Heresies*, 159.

Aynı kitapta o şunun gibi kurallar söyler: Tanrının sana verdiği toprağı işle ve onu güzelleştir. Bunu yap ve bunu bu tarzda yap, onun söylediği müstehcen şeylerin tamamını tekrar etmemek için böyle söylüyoruz.⁸⁵

Onun bu ifadeleri Bakara Suresi 223. Ayetini hatırlatmaktadır. Nitekim bu ayette “Kadınlar sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın...” buyrulmaktadır. Bu benzerlik onun bu ayetten haberdar olabileceğini göstermektedir. Fakat o bu açıklamalarını Nisa Suresi bağlamında vererek hata etmektedir. Bu durum onun ayete ilk elden ulaşamamış olduğunu göstermektedir.

Yuhanna Kuran’da Tanrı’nın Devesi isminde başka bir surenin olduğunu da iddia etmektedir. Bu hususta şunları söylemektedir:

Tanrı’nın Devesi isminde bir kitap da vardır. Bu deve ile ilgili o: Tanrıdan gelen bir devenin olduğunu ve tüm nehri içtiğini ve yeterince yer kalmadığından dağların arasından geçemediğini söyler. Burada yaşayan insanların olduğunu, sırasıyla bir gün onların bir gün de devenin sudan içtiğini söyler. Dahası devenin su içerek onlara gıda verdiğini, su yerine onlara süt verdiğini, sonra kötü olan bu adamların ayaklanıp deveyi öldürdüklerini söyler.⁸⁶

Kur’an’ı Kerim’de bu isimde müstakil bir sure bulunmamakla beraber Hz. Salih’e bir mucize olarak gönderilen bir dişi deveden söz edildiği bilinmektedir. Surelerin tek bir ismi olmadığı düşünüldüğünde bu ismin meşhur olmayan bir ad olabileceğini söylemek de mümkündür.⁸⁷

Hans Küng, Yuhanna’nın dişi deve kıssası ile ilgili bir kısmını verdiğimiz anlatısını aptalca bulmakta ve onun kıssayı çarpıttığını belirtmektedir.⁸⁸ Andrew Louth onun Kur’an’dan haberdar olduğunu; fakat deve kıssası ile ilgili bilgisinin yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Daniel Janosik ise Kur’an’ın dişi deve kıssasını ilahi adaleti vurgulamak için zikrettiğini, Yuhanna’nın ise kıssayı Müslümanların kitabında saçma şeylerin olduğunu kanıtlamak için ifade ettiğini ve kıssayı çarpıttığını vurgulamaktadır. O ayrıca Yuhanna’nın bu anlatısının onun apolojisi

⁸⁵ John of Damascus, *On Heresies*, 158.

⁸⁶ John of Damascus, *On Heresies*, 158.

⁸⁷ Taşpınar, “Yuhanna ed-Dımaşki”, 47, 116. Dipnot.

⁸⁸ Hans Küng, *İslam: Past, Present and Future*, (OneWorld Publications, 2007), 8.

⁸⁹ Louth, *John of Damascene*, 80.

hakkında da fikir verdiğini, bu anlatısı ile onun İslam'ın zayıf yönünü gösterme çabası içerisinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰ Ayrıca bu kıssadan hareketle Kur'an'ın kanonizasyonuna yönelik bazı eleştiriler de yapılmaktadır.⁹¹

B. İslam İnanç Esasları ve İslam'da Yer Alan Bazı Pratiklere İlişkin Değerlendirmeleri

Yuhanna satır aralarında hem İslam'ın Tanrı anlayışı ve cennet inancına hem de İslam da yer alan bazı muamelat esasları ve emir ve yasaklara da değinmektedir. Müslümanların tanrı anlayışına ilişkin şunları ifade etmektedir:

O yalnızca bir Tanrının olduğunu, her şeyi yarattığını, doğurmamış ve doğmamış olduğunu söylemektedir.⁹²

Onun yukarıdaki ifadeleri ile Kur'an'ın özü olan tevhîdi anladığını hissettirmektedir. Ayrıca o tevhîdin Müslümanların temel inancı olduğunun farkında olup politeizm ve aynı şekilde şirk ile itham edilen Hıristiyanlığa bir reddiye olduğunun da farkındadır.⁹³

Yuhanna Müslümanların ahiret inancına dair bilgi sahibi olduğunu da hissettirmektedir. Bu konu hakkında özel bir başlık açmamakta; fakat özellikle yukarıda değindiğimiz dişi deve kıssası bağlamında bazı hususlara değinmektedir:

Çünkü sizin dediğinize göre cennetinizde üç ırmağınız var. Bunlardan biri su biri şarap bir diğeri de süt ırmağıdır. Şayet öncünüz olan deve cennet dışında bir yerdeyse açıktır ki o açlık ve susuzluktan kurumuştur ya da başkaları onun sütünden faydalanıyordu. Dolayısıyla peygamberiniz Tanrı ile konuştu diye boşuna övünüyor; çünkü Tanrı ona devenin gizemini ifşa etmemiştir. Ama eğer o cennette ise hala su içmeye devam ediyordu ve siz zevk cennetinin ortasında susuzluktan dolayı kuruyacaksınız. Eğer deve tamamını içtiği için cennette su kalmazsa sizler şarap ırmağından şarap içmeyi arzulayacaksınız böylece saf şarabı içmekten kendinizden geçeceksiniz ve bu ağır sarhoşluğun

⁹⁰ Janosik, *John of Damascus*, 214-215.

⁹¹ bkz. Nevo, Koren, *Crossroads to Islam*, 238. Janosik, *John of Damascus*, 205.

⁹² John of Damascus, *On Heresies*, 153.

⁹³ Sahas, *John of Damascus*, 75.

etkisinde kalacaksınız ve uykuya dalıp kalacaksınız. Ondan sonra uykudan dolayı ağır bir baş ağrısından ve şarap içmekten hasta düşmekten cennetin nimetlerini/zevklerini kaçıracaksınız.⁹⁴

O, Müslümanların ahiret inancını ifade etmekten ziyade eleştiri ve tahkir etme niyetindedir. Bu bilgileri vererek özellikle dişi deve kıssasının saçmalığını ve bu kıssayı anlatan Hz. Muhammed'in peygamber olamayacağını⁹⁵ Kur'an'da saçma şeylerin olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁶ O dişi deve kıssası bağlamında özellikle cennette yer alan su, şarap ve süt ırmaklarından bahsetmekte ve ayrıca cennet nimetlerine değinmektedir.

Yuhanna İslam'da helal ve haram kabul edilen bazı hususlara da değinmektedir. O bu hususta şunları ifade etmektedir:

O, erkek ve kadınların sünnet olmalarını şerî bir kural yaptı. Ayrıca şabata uymamalarını ve vaftiz olmamalarını emretti. O, Tevrat'ın haram kıldığı bazı şeyleri yemelerini emrederken bazı şeylerden de kaçınmalarını istedi. Üstelik şarap içmelerini kesinlikle yasakladı.⁹⁷

O Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından son derece önemli olan şabat ve vaftize değinerek İslam'ın, Hıristiyanlık ve Yahudilik'e reaksiyon gösterdiğini düşünmektedir.⁹⁸

Yuhanna, Hz. Muhammed'in Tevrat'ta yer alan bazı şeyleri helal bazı şeyleri ise haram kıldığını ifade etmekte; fakat bu konuda detaya girmemektedir. O, Hz. Muhammed'in haram kıldığı şeylerin ne olduğunu zikretmezken sadece şarabın haram kılındığına değinmektedir. Onun özellikle şarabı zikretmesi muhtemelen İslam'daki en bariz haramlardan biri olmasındandır. Evlilik ve ticarete şahitliğin gerektiğini belirten Yuhanna şu açıklamayı yapmaktadır:

Şahit olmadan bir kadın ile evlenemiyor, bir mülkü satın alamıyor ve sahip olamıyorsunuz. Şahit olmadan ne bir eşek ne de bir yük hayvanına sahip olamıyorsunuz. Şahit olmadan ne bir kadın ne de bir eşeğe sahip olamıyorsunuz.⁹⁹

⁹⁴ John of Damascus, *On Heresies*, 159.

⁹⁵ Sahas, *John of Damascus*, 92.

⁹⁶ Janosik, *John of Damascus*, 214.

⁹⁷ John of Damascus, *On Heresies*, 160.

⁹⁸ Sahas, *John of Damascus*, 94; Janosik, *John of Damascus*, 111.

⁹⁹ John of Damascus, *On Heresies*, 155.

Çok eşlilik ve cariyeye konusuna da değinen Yuhanna¹⁰⁰ daha önce bahsi geçen Nisâ Suresi kapsamında bunları ele almaktadır. Boşanma ve hülle¹⁰¹ konularında ise şu açıklamaları yapmaktadır:

O ayrıca kişinin istediği kadını boşayabileceğini, aynı şekilde istediği kadını da alabileceğini söyler... Onu kendisine alıp, onunla zina ettikten sonra ise bunu şerî bir kural haline getirdi: "Bırakın isteyen karısını boşasın ve eğer kişi onu boşadıktan sonra, ona geri dönmek isterse, bırakın başkası onunla evlensin. Çünkü başkası onunla evlenmeden onu geri almak yasal değildir. Dahası eğer bir kardeş karısını boşarsa, diğer kardeş dilerse onunla evlenebilir."¹⁰²

Onun yukarıda zikredilen değerlendirmeleri bazı art niyet ve yanlışlıklar içerse de en azından o bu konulardan haberdardır.

Sonuç ve Değerlendirme

Yuhanna, İslam'a dair sadece eleştiri konusu olabilecek meselelere odaklanmıştır. Bu durum onun İslam'a yaklaşım tarzının betimleyici olmaktan çok tenkit amaçlı olduğunu göstermektedir. Pek çok din ve mezhebe eleştiriler yönelten Yuhanna'nın İslam'a yönelik eleştirileri diğer mezhep ve dinlere nazaran daha fazladır. Bu durum onun İslam'ı Hıristiyanlığa daha ciddi bir rakip olarak gördüğünü düşündürmektedir. Nitekim İslam toplumunda yaşayan ve İslam'ı sapkın bir gelenek olarak niteleyen Yuhanna bunu yaparken Hıristiyanlık'ı merkeze almakta ve İslam'ı onun karşısına yerleştirmektedir.

Müslümanların cahiliye ile olan bağıını sürdürdüğü iddiasından hareketle Müslümanları putperest olmakla suçlayan Yuhanna'nın bu tavrını Müslüman cemahtan Hıristiyanlara yöneltilen şirk eleştirilerine karşı bir reaksiyon olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim o Hz. Muhammed'in cahiliye Araçlarını monoteizme döndürmesini olumlu karşılamaktadır.

Yuhanna Kur'an ismini zikretmese de Kur'an'dan alıntılar yapan ilk Hıristiyan teologdur. Onun nazarında Kuran ve hadis ayrımı söz konusu değildir. Faydalandığı bilgilerden bazıları Kur'an ayeti iken diğer bazıları ise hadistir. Onun, Kur'an'ın tamamına ilk elden ve bütün olarak ulaşabilmiş

¹⁰⁰ John of Damascus, *On Heresies*, 157.

¹⁰¹ Karısını boşayan erkeğin, tekrar eski karısı ile evlenebilmesi için kadının başka bir erkek ile evlenmesi gerektiği şeklindeki fıkhi terim. Bkz. Saffet Köse, "Hülle", *DİA*, C. XVIII, s. 475-477.

¹⁰² John of Damascus, *On Heresies*, 157.

olabileceğini söylemek zordur. Kur'an'a dair alıntıları kısmî ve muhtemelen çevresindeki Müslümanlardan duyduklarından ibarettir. Nitekim onun alıntıları eksik ve hatalar barındırmaktadır. Bu durum onun kullandığı ayetlere ikinci elden ulaşmış olabileceğini düşündürmektedir.

Hz. Muhammed'in hem şahsına hem de peygamberliğine tenkitler yönelterek onun gerçek bir peygamber olmadığını ispatlama çabası içerisine giren Yuhanna böylelikle insanların Hz. Muhammed ve onun dininden uzaklaşacağını düşünmektedir. Bunu yaparken sadece kendi kaynaklarını değil Kuran gibi İslam kaynaklarını da kullanmaktadır. Ayrıca bazı rasyonel kanıtlar da sunmaya çalışmaktadır.

Yuhanna'nın İslam eleştirilerinin ön plana çıktığı *İsmâîlîlerin Sapkınlığı* başlıklı eseri hacim olarak küçük olmasına rağmen etkisi oldukça büyük olmuştur. Kendisinden sonra gelen pek çok Hıristiyan yazar onun eleştirilerini sürdürmüştür. Müslümanlar ve Hz. Muhammed için çizilen putperest, sapkın ve şehvetperest imajı, onun kendisinden sonra gelenlere bıraktığı negatif bir İslam imajıdır. İslam ve Müslümanlara bu menfi bakış açısına kaynaklık yapan eseri bu açıdan önem arzetmekte ve Hıristiyanların en çok ilgilendiği ve çalışma yaptığı eserlerden biri olmaktadır.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arabî Kable'l-İslâm*. Camiatu Bağdad, 1993.
- Altaner, Berthold. *Patrology*. çev. Hilda C. Graef. New York, 1961.
- Andrae, Tor. *Mohammed: The Man and His Faith*. Routledge, 2008.
- Berkey, Jonathan P.. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600- 1800*. Cambridge University Press, 2003.
- Chase, Frederic H. (çev.). *Saint John of Damascus Writings. The Father of The Church*. ed. Roy Joseph Deferrari. New York, 1958. XXXVII.
- Demirci, Kürşat. "Deccal". DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deccal#1> (Erişim tarihi, 19.10.2019).
- Drijvers, H. J. W.. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: Brill Publisher, 1980.
- El-Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükri. *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*. Mısır: el-Mektebetu'l Ehliyye, 1924.
- El-Mes'udi. *et-Tenbih ve'l-İsrâf*. Kahire: el-Mektebetu't-Tarihiyye, 1938.
- Eutychius. *Annales, Scriptorum Arabici Textus Series Tertia-Tomus VII*, ed. ve çev. Louis Cheikho. Beirut, 1909.
- Fayda, Mustafa: "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye". DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-surutul-omeriyye> (Erişim tarihi, 19.10.2019).
- Göregen, Mustafa. "Hıristiyan Teolojisinde Yahya Dimeşki'nin Yeri ve Önemi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1995.
- Hanecioğlu, Leyla. "Yuhanna ed-Dımeşki'nin İslam ve Hıristiyanlık Arasındaki İlişkideki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2002.

- Harman, Ömer Faruk, “Yuhannâ ed-Dımaşkı”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yuhanna-ed-dimaski> (Erişim Tarihi, 19. 10. 2019).
- Hitti, Philip Khuri. History of The Arabs From The Earliest Time to The Present. New York: Macmillan Education, 1970.
- _____. History of Syria. New York: Macmillan Education, 1951.
- Hoyland, Robert G.. Seeing Islam as Others Saw It a Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. New Jersey: The Darwin Press, 1997.
- İbnu'l-Kelbî. Kitâbu'l-Esnâm. çev. Beyza Düşüngen Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Janosik, Daniel J.. John of Damascus: First Apologist to the Muslims The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period. Eugene: Pickwick Publications, 2016.
- John of Damascus. On Heresies. Saint John of Damascus Writings. çev. Frederic H. Chase. The Father of The Church. ed. Roy Joseph Deferrari. New York, 1958. XXXVII.
- _____. Orthodox Faith. Saint John of Damascus Writings. çev. Frederic H. Chase. The Father of The Church. ed. Roy Joseph Deferrari. New York, 1958. XXXVII.
- Khoury, Paul. “Jean Damascène et l’Islam”. Proche-Orient Chrétien. Paris, 1957.
- Küng, Hans. Islam: Past, Present and Future. OneWorld Publications, 2007.
- Louth, Andrew. Saint John of Damascene. Oxford University Press, 2002.
- Meyendorff, John. Byzantine Theology Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press, 1979.
- İbn İshak, Muhammed. Siyer. haz. Muhammed Hamidullah. çev. Sezai Özel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- Nasrallah, Yusuf. Mansûr b. Sercûn el-Ma'rûf bil'Kıddîs Yuhanna ed-Dımeşki. Beyrut: Menşurat el-Mektebe el-Bulsiyye, 1991.
- Nevo, Yehuda, Koren, Judith. Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State. Amherst, 2003.
- Sahas, Daniel J.. John of Damascus on Islam The “Heresy of The Ishmaelites”. Leiden: Brill Publisher, 1972.
- Taşpınar, İsmail. “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslam”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21/2 (2001): 23-54.
- Theophanes. The Chronicle. çev. Harry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Watt, W. Montgomery. Hz. Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı. çev. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Wensick, Arent Jan.. A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Alphabetically Arranged. Leiden: Brill Publisher, 1927.
- Yavuz, Şevket: “Uzza”. DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/uzza> (Erişim tarihi 19.10.2019).

Christian Arab John of Damascus's Critique of Islam

Citation/©: Aydoğmuş, Recep, Christian Arab John of Damascus's Critique of Islam, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 147-176.

Extended Abstract

With the Muslim conquest of the cities where the Christian subjects lived, the process of Islamisation of these cities started. This process mostly was met negatively by Christian clergy of its time. The Christian theologians and clergymen criticised and opened discussions towards Islam in the order to prevent any conversion to the new religion and to revert those who chose to be Muslim to their previous religion. These criticisms, which previously were only verbally, have been expressed in writing over time. One of the Christian theologians who wrote their criticism about Islam is John of Damascus.

John of Damascus, who was accepted as the last church father and church doctor, served in the financial bureaucracy during the Umayyad period and had the opportunity to get to know the Muslims closely. After leaving his duty in the bureaucracy, he entered the monastery of Mar Saba, lived an ascetic life, wrote theological works defending Christianity. Also, John of Damascus denied many religions and denominations, especially Islam. One of the most important works of John of Damascus is called *The Fount of Knowledge*. The second part in this work, which consists of three parts, is devoted to sects and religions- where he describes heretic sects and religions.

One of the religions that John described as heretic is Islam. In *On Heresies*, the second part of *The Fount of Knowledge*, he put forward his views on Islam under the heading *The Heresy of the Ishmaelites*. Living in a Muslim community, John used Islam's own resources to criticize Islam and Muslims. One of the first sources he referred to is the Qur'a'n. He cited some verses from the Qur'a'n to support his views. However, there are some mistakes and shortcomings in the verses he quotes. This demonstrates that he did not receive the Qur'a'nic verses firsthand. He also benefited from the hadiths of Muhammad and some other Byzantine sources.

When the work of John is examined, it will be seen that in this short work he touches many issues related to Islam. One of the issues that he touches on is belief in *tawhıd*. He shows that he understands the essence of Islam by expressing that Muslims believe in one creator. His statements on this matter evoke the Su-ra of al-Ikhlās.

John also includes some claims and information about the prophet Muhammad. One of his main aims is to prove that Muhammad is not a prophet. Because, if he could justify this claim, he would have revealed that Islam is a false religion. Therefore, he tries to reveal that Muhammad cannot be a prophet by basing his claim both on the Qur'a'n and the Bible.


Another of his claims regarding Muhammad is that he is a dishonest person and liar, he made up the religion of Islam, learned the Qur'a-n from someone else and deceived people. He argues that an Ariusian priest taught him the Qur'a-n and he received the information in the Qur'a-n from the Old and New Testaments. Another claim about Muhammad is that he is someone who is fond of lust. He is trying to draw a lustful, woman-loving image of Muhammad through the story Zayd. Describing Islam as a heretic movement, John also introduces Muslims as paginates. The main argument on which he bases his claim is the respect that the Muslims showing to the black stone (*hajar al-aswad*).

Apart from the above-mentioned issues, John also has knowledge of some secondary issues. He addresses both the halal and harams in Islam and some other issues related to Islamic law. Among them are titles such as witnessing in marriage and trade, polygamy and concubine, divorce and fake marriage (*khul*).

John also shows that he knew about the pre-Islamic period. He describes Arabs as Ishmaelites, Hagerians and Sarasins. He states that they were pagan in the period of jahiliyyah. On the other hand, he adds some new claims. He states that the Arabs of jahiliyyah worship Aphrodite. He states that Muhammad turned them into monotheism.

The Heresy of the Ishmaelites which contains John's thoughts on Islam, is one of the earliest and most important works in the history of Christian-Muslim polemics. Although it was short in volume, its effect was great and the claims made in this work were continued to be discussed by the following Christians.

Maḥmūd Şuḳayr Öykücülüğü ve Başkalarının Ekmeği Adlı Öyküsünde Filistin Kadını İmajı*

 Cuma Tanık**

Atıf/©: Tanık, Cuma, Maḥmūd Şuḳayr Öykücülüğü ve *Başkalarının Ekmeği* Adlı Öyküsünde Filistin Kadını İmajı, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 177-192.

Öz: Filistin direnişinin yaşayan siyasi ve edebî simge isimlerinden Maḥmūd Şuḳayr, 1941'de Kudüs'ün güneydoğusundaki Cebel el-Mukebbber köyünde dünyaya geldi. Şuḳayr, bütün bir ömrünü hem siyasi hem edebî anlamda Filistin işgalinin karşısında direniş göstererek ülkesinin davasını sahiplenmekle geçirmiştir. İçinde bulunduğu siyasi faaliyetler onun edebî üretimini hiçbir zaman akamete uğratmamıştır. Zira o, siyaset ve edebiyat gibi iki uç nokta arasındaki dengeyi korumayı başarmıştır. 1961'de çalıştığı kuruma *Yeni Ufuk* dergisinin nüshalarının gelmesiyle birlikte, öykü türü başta olmak üzere edebiyat alanında günümüze kadar sürecek olan uzun yolculuğu başlamıştır. Şuḳayr'ın ilk öyküsü *Gece ve Hırsızlar* 1963 yılında *Yeni Ufuk* dergisinde yayımlanmıştır. Bu çalışmanın konusu olan *Başkalarının Ekmeği* öyküsünde de görüleceği üzere yazarın öykülerinin malzemesi, başta Filistin kadınının günlük hayattaki rolü, maruz kaldığı zorluklar ve proletarya olmak üzere ülkenin kırsal kesiminden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap Edebiyatı, Modern Arap Öyküsü, Modern Filistin Öyküsü, Maḥmūd Şuḳayr

The Storytelling of Maḥmūd Shuḳair and Image of Palestinian Woman in the Story of the Bread of Others

Citation/©: Tanık, Cuma, The Storytelling of Maḥmūd Shuḳair And Image of Palestinian Woman In The Story of The Bread of Others, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 177-192.

Abstract: Maḥmūd Shuḳair, one of the living political and literary figures of the Palestinian resistance, was born in 1941 in the village of Jabal Al-Mukaber in the southeast of Jerusalem. He spent his entire life resisting the Palestinian occupation in terms of both political and literary, embracing his country's cause. His political activities have never failed to undermine his literary production. Because, he managed to balance the two extreme areas of politics and literature. In 1961, copies of New Horizon magazine came to the institution he worked. His long journey in literature which will last till today,

* Bu çalışma, 06-08 Eylül 2019 tarihlerinde Şanlıurfa'da gerçekleştirilen Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar ve Araştırmalar Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, cumatanik@harran.edu.tr.

especially in the genre of story starts through the acquaintance with this magazine. Shuqair's first story Night and Thieves was published in New Horizon magazine in 1963. As can be seen in the story of The Bread of Others, which is the subject of this study, the material of the author's stories consists of particularly the role of Palestinian women in daily life, the difficulties they faces and the proletariat, the rural part of the country.

Keywords: Modern Arabic Literature, Modern Arabic Short Story, Modern Palestinian Short Story, Maḥmūd Shuqair

Giriş

1941'de Kudüs yakınlarındaki Cebel el-Mukebber köyünde dünyaya gelen Maḥmūd Şuqayr, modern Arap edebiyatının yaşayan önemli simalarından biridir. Şuqayr, Nekbe (1948 Filistin Göçü)'den kısa bir süre önceye kadar köy hayatını sürdürmüştü; çobanlık, büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ve tarım gibi işlerle uğraşmıştır. Aşiretinin Kudüs'e olan yakınlığı, köydeki yaşam tarzında görülen izolasyonu bir dereceye kadar kırmıştı. Dolayısıyla köyün şehirle olan sınırlı bağlantısı, sistematik olmasa da bir değişim fırsatı sunmuştur. Şuqayr ilk eğitimini doğduğu köyde aldı. Öğretmeni aynı köyden olan ve sonraları birçok Arap üniversitelerinde saygın bir filolog olarak ün salacak Dâvûd 'Abdiyye 'Abduh'tu. Şuqayr, öğretmeni Dâvûd'un, öğrencilerini 1952 Temmuz Devriminden sonra Mısır'a ve İngilizlere karşı slogan atmaya teşvik edişine tanıklık etmiştir. Bu da aslında, siyaseti ve ulusal eylemi öğrencilerin hayatına ve ilgi alanına dâhil eden erken bir örnek teşkil etmiştir. Şuqayr, 1947'de ailesiyle birlikte kız kardeşinin tedavisi için Kudüs'e gittiğinde, manda yönetiminin merkezi olan Kral Davud Otelinin yanında meydana gelen bir patlamaya da şahitlik etmiştir. Bu patlama, İngilizlerin ülkeden gidişini hızlandırıp, Siyonist hegemonyayı ve İsrail Devletini ilan etmek amacıyla Siyonist bir grup tarafından gerçekleştirilmişti.¹

Şuqayr lise eğitimini 1954-1959 yılları arasında Kudüs'te, 1906 yılında Osmanlılar tarafından kurulan Reşîdiyye okulunda tamamladı. 1954 yılında, henüz 13 yaşındayken sinemayla tanıştı. İzlediği ilk film, *Senûhî el-Mısrî* (Mısırlı)² adlı yabancı bir film. Şuqayr yine bu yaşlarda, aşamalı olarak yazarlığa doğru giden ilk okumalarına da başlamıştı. Babasının onu kendisiyle birlikte iş sahasına götürmesi, erken yaşlarda çalışma şartlarına ve iş hayatına adapte olmasını ve ileride öykü kahramanlarını şekillendirecek işçi sınıfını gözlemleyebilme fırsatı sağladı. Şuqayr'ın bu emekçilerle yakından temas kurması, onun işçi sınıfına karşı bir sempati kazanmasını ve sonraları Komünist Partiye katılmasını sağlamıştır. Tüm bunlar yazarın toplumsal bilincinin derinleşmesine de etki etmiştir.³

Maḥmūd Şuqayr 1959'da liseden mezun olur olmaz öğretmen olarak atanmış ve böylece iş hayatına Ramallah'tan 25 km uzaklıktaki Harbasa Beni Haris köyünde

¹ Muḥammed Hüseyn 'Ubeydullâh, *Taḥavvulâtu 'l-kişşati 'l-kaşira fi tecribet Maḥmūd Şuqayr*, 20-21.

² Fin yönetmen Mika Waltari'nin 1945'de yayımladığı aynı adlı kitabından uyarılma bir film.

³ 'Ubeydullâh, *Taḥavvulâtu 'l-kişşati 'l-kaşira fi tecribet Maḥmūd Şuqayr*, 20-21.

başlamıştır. Doğduğu ve iş hayatına başladığı iki köy, onun ilk öykülerinde tezahür eden köylü bilincinin şekillenmesinde önemli derecede katkı sağlamıştır. Yazar bu durumu günlüklerinde şöyle ifade eder:

Ḥubzu'l-²âḥerîn (Baskalarının Ekmeği) adlı öykü koleksiyonunda tezahür eden Filistin'in kırsal kesimine karşı olan duyarlılığımın sebebi, şüphesiz kendisini ve halkımı sevdiğim bu köyün bizzat kendisidir.⁴

Şuḳayr, 1960 yılında Şam Üniversitesine giderek Felsefe ve Sosyoloji bölümüne devam zorunluğu olmaksızın üye olarak kayıt yaptırır. Bu arada öğretmenlik mesleğini sürdüren yazar, sınavlara girmek için Şam'a gidip gelir ve böylece üniversiteden mezun olarak lisans diplomasını alır. 1961'de çalıştığı okulun kütüphanesine *el-Ufku 'l-cedid* (Yeni Ufuk) dergisinin nüshaları gelir. Şuḳayr'ın bu dergiyle tanışmasıyla birlikte, günümüze kadar sürecek olan yazarlık hayatı başlamış olur. Şuḳayr, ilk çalıştığı okuldan sonra 1963-1965 yılları arasında çalışma hayatına el-Bîreh'deki Haşimiyeye Lisesinde devam etmiştir. Takip eden yıllardaysa Kudüs'teki el-Melik Gazi Lisesinde ve Dâru'l-Eytâm Okulunda öğretmenlik mesleğini sürdürmüştür. Şuḳayr'ın ilk defa siyasetle tanışması; milliyetçiliğe yönelişi ve Baas Partisine yaklaşmasından dolayı şaşırtıcı türdendir. Ancak o, kendinden yaşça büyük olan ve kendisiyle ilk defa *Yeni Ufuk* dergisinde tanışan Muḥammed Ḥâlid el-Buḫravî'nin etkisiyle 1965'te Komünist Partiye katılır. Partiye olan üyeliği, aşamalı olarak kırsal kültürün tortularından büyük ölçüde kurtulmasına ve toplumun her kesimine karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmesine katkı sağlamıştır. Yazarın eleştiri anlayışı bireylerle çatışma düzeyinde seyretmemiş, aksine ılımlı bir tarzda tezahür etmiştir. Şuḳayr, görev ve sorumluklarını samimiyet, gayret ve özveriyle yerine getiren bir partizan olarak yaşamını sürdürmüştür. İşgal esnasında partiyle birlikte gizli eylem dönemini yaşamış ve Amman'a gittikten sonra da Ürdün'de gizli siyasi eylemlerin bir dönemine tanıklık etmiştir. Yine Ürdün'deyken Komünist Parti kadroları arasında yer almış ve uzun yıllar partinin merkezi komite üyeliğini sürdürmüştür. Bunun yanı sıra Ürdün Yazarlar Birliğinde sendikal faaliyetlerde bulunan yazar, başkan vekilliği görevini üstlenmiş, birliğin kapandığı 1976 yılına dek bu görevini sürdürmüştür. 1967 Haziran Savaşı sonucunda Kudüs'ün geri kalan yerleri de işgal edilince Şuḳayr, işgal altında bir yaşam tecrübesine tanıklık etmek zorunda kalmıştır. Gizli eyleme ve gizliliğe alışkın olmasına rağmen işgal güçleriyle karşı karşıya kalmış ve siyasi faaliyetlerinden dolayı ilk defa 1969'da tutuklanarak Kudüs'teki Meskûbiyye hapisanesine konulmuştur. Sonrasında Hayfa yakınlarındaki Cebel el-Kermel'deki ed-Dâmûn hapisanesine nakledilmiştir. Burada on ay kaldıktan sonra 1970'de serbest bırakılır fakat 1974'te tekrar tutuklanarak cezaevine konulmuştur. İşkence ve soruşturmadan sonra, 1975 yılında gözleri kapalı

⁴ ²Ubeydullâh, *Taḥavvulâtu 'l-kişşati 'l-kaşîra fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 22.

bir halde Lübnan sınırına uzaklaştırılana kadar Beyt Lîd hapisanesinde tutuklu olarak kalmıştır. Şukayr, birkaç ay iç savaşa tanıklık ettiği Lübnan’da bir süre ikamet etmiş, sonrasında Amman’a göç ederek orada on dört yıl kalmıştır. Daha sonra da *Mecellet Kağâyâ’s-sulm ve’l-iştirâkiyye* (Barış ve Sosyalizm Meseleleri Dergisi) Komünist Parti temsilcisi olarak Prag’a gitmiştir. Burada üç yıldan fazla bir süre kaldıktan sonra Amman’a dönmüş ve 1993’te vatanına dönene dek burada kalmayı sürdürmüştür. Şukayr, Oslo Antlaşmasının imzalanmasıyla birlikte dönüş izni verilen bir yazar dalgasıyla birlikte, on sekiz yıllık bir sürgünden sonra vatanına geri dönmüştür. Ülkesine döndükten sonra Filistin Kültür Bakanlığında emekli olana kadar çalışmış, sonrasında adı Halk Partisi olarak değiştirilen partisinin saflarında faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Öbür yandan gazetecilik ve medya alanlarında çalışan yazar, kültürel ve toplumsal faaliyetlerinin yanı sıra bir süre *et-Ṭalî’a* gazetesinin yayın yönetmenliğini sürdürmüştür. Şukayr bugün, eski şehirden 5 km uzaklıkta bulunan ve Kudüs’ün bir mahallesine dönüştürülmüş köyünde ikamet etmektedir.⁵

Maḥmûd Şukayr’ın particilik ve siyasi tecrübesi, dahası onun milli hareket içindeki kesintisiz faaliyetleri, edebi faaliyetlerini bazen kesintiye uğratsa da sonlandırmamıştır. İçinde bulunduğu siyasi ortam, edebiyatını besleyen bir kaynak mahiyetinde olmuş, dahası ufkunu genişletip, siyaset ve hayat tecrübesini geliştirmesi için bir araç haline gelmiştir. Şukayr, kendisini hem siyasi hem edebi anlamda geliştirebilmek adına çeşitli kaynaklara erken bir dönemde ulaşmıştır. Yazar, okuma deneyimini üyesi olduğu parti ve siyasi görüşüyle uyuşan şeylerle sınırlamayarak, yazarlığın, partizan edebiyatın kısıtlamadığı, farklı ve kültürlü bir ruha muhtaç olduğunun bilincinde olmuştur. Bu bilinç ona, edebi üretim ve siyasi düşünce arasında bir denge kurmasını sağlamıştır. Böylece dönemin birçok yazarına olumsuz yönde etki eden ideolojinin doğrudan etkisinden sıyrılmıştır. Şukayr, ilk dönemlerden itibaren öykü yazarlığının ideolojiden tamamen farklı bir yol olduğunu idrak etmiştir. Dolayısıyla yazma tecrübesini siyasi bir propaganda olmaktan kurtarmış ve siyasetin ve particiliğin doğrudan etkisinden uzak tutmuştur.⁶ Fakat bu, yazarın kurmaca ve düşünce hayatı yönünden particilikten ve siyasi görüşlerinden tamamen soyutlanmış olduğu anlamına gelmez. Aksine bu durum yazarın, kurmaca dilini ideolojik dilden nasıl ayırdığıyla ilgilidir.

I. Maḥmûd Şukayr’ın Öykücülüğü

Söylencelerden halk öykülerine, masallardan fıkralara, yaşam öykülerinden en kaba terimle halkın “iyi bir hikâye” dediği metinlere kadar uzanan öykü türünün geçmişi son derece uzundur. İnsanoğlunun yaratılış öyküsündeki Habil ve Kabil de birer kısa öykü kahramanıdır. Modern anlamda öykü türünün öncüleri ise aynı yıl

⁵ Ubeydullâh, *Taḥavvulâtu’l-kişşati’l-kaşîra fî tecribet Maḥmûd Şukayr*, 23.

⁶ Ubeydullâh, *Taḥavvulâtu’l-kişşati’l-kaşîra fî tecribet Maḥmûd Şukayr*, 25-26.

(1809) dünyaya gelen Gogol ve Edgar Allan Poe kabul edilmektedir.⁷ Arap edebiyatında ise modern öykünün doğuşu 19. yüzyıla tekabül etmektedir. Söz konusu türde ilk örneği veren yazar, Mısırlı Muḥammed Teymûr (1892-1921)'dur. Onun 1917'de yazmış olduğu *fi'l-Kitâr* (Trende) öyküsü, ilk modern öykü olarak kabul edilmektedir.⁸ Modern Filistin öyküsü ise daha geç bir dönemde gelişmeye başlamıştır. Filistin'de kısa öykü türünün gelişimi üç aşamada ele alınmaktadır: 1- Doğu merhalesi; 1923'ten 1948'e kadar olan süreci kapsar. 2- Kuruluş ve sanatsal tekâmül merhalesi; bu dönem 1948'den 1967'ye kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu dönem, *romantik dönem* olarak da adlandırılmaktadır. 3- Günümüz Filistin öyküsü; bu döneme *gerçekçi (realist) öykü dönemi* de denilmektedir.⁹

Modern Filistin öyküsü, 19. yüzyıl burjuvazisinden bir grup yazar aracılığıyla gelişme göstermiştir. Bu kentsoylular, Avrupa'dan ithal edilen gazete, matbaa, dernek ve kuruluşlar gibi burjuvazi kültürüne ait araçları ellerinde tutmaları sayesinde edebi üretim sahasında kendilerini göstermişlerdir. Haşim Bâġî, modern Filistin öyküsünün yapı, şekil ve içerik açısından Batı öyküsünü taklit ettiğini, dolayısıyla tamamen romantik akım üzerinden geliştiğini ifade etmektedir. Bâġî, Filistin öyküsünün doğuşuna yol açan iki faktörden bahsetmektedir: Birincisi bu türe geleneksel edebiyat türlerinden farklı olarak bakılması, ikincisi ise bu dönem öykü yazarlarının öyküyü sosyal bir oryantasyon aracı olarak görmeleridir.¹⁰ Bu anlamda Ḥalîl Beydes (1874-1949), modern Filistin öyküsünün kurucu ismi olarak kabul edilmektedir. Onun en ünlü öyküsü, Anṭuan İlyâs'ın 1924'te Mısır'da yayımladığı *Mesârihu'l-ezhân* (Zihin Sahnesi)'dir. Ḥalîl Beydes Filistin'de tercümenin ve modern öykünün öncüsü olarak sayılmaktadır. Modern Filistin öyküsünün doğuşunda rol alan diğer bir şahıs Maḥmûd Seyfuddîn el-Îrânî (1914-1974)'dir. el-Îrânî'nin toplam altı öykü koleksiyonu yayımlanmıştır. Yazarın ilk öykü koleksiyonu sayılan *Evvlu'ş-şavi'*ın 1948'den önceki dönem öykü edebiyatının gelişmesinde büyük katkısı olmuştur. Necâtî Şiddî ve Cebra İbrâhîm Cebra, Filistin öyküsünün diğer öncüleri kabul edilmektedir. Dünya edebiyatlarını kaynak dillerinden yahut tercüme aracılığıyla okuyan bu yazarlar, diğer Arap ülkelerinde, özellikle Mısır'da 20. yüzyılın başlarında yazılmış öykü örneklerinden geri kalmayan telif eserler ortaya koymuşlardır. Bu öykülerde genel olarak doğruluk, vefa ve ihanet gibi toplumsal ve ahlaki konular işlenmiştir. Öykülerdeki üslup, erken dönem öykü eserlerine kıyasla son derece gerçekçidir.¹¹

Maḥmûd Seyfuddîn el-Îrânî'nin sonraki öykülerinde biçim ve içerik yönünden yeni gelişmeler görülmüştür. Onun öykülerinde sıradan insanların kişisel bunalımları ve insanlık dramı gerçekçi bir üslupla yer edinmiştir. Bu değişim Cebra

⁷ Herbert Ernest Bates, *Yazınsal Bir Tür Olarak Kısa Öykü*, 2. bs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 4.

⁸ Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Öykü: Muhammed Teymur'un fi'l-Kitâr'ı". Nüsha, II/4 (2002): 46.

⁹ Delâl Huseyn "Anbetâvî, "el-Kışsatu'l-fileştîniyye.. en-Neş'e ve't-tetavvur", <http://alrai.com/article/720723.html> (Erişim Tarihi: 17.01.2020).

¹⁰ "Anbetâvî, "el-Kışsatu'l-fileştîniyye.. en-Neş'e ve't-tetavvur", <http://alrai.com/article/720723.html>

¹¹ "Anbetâvî, "el-Kışsatu'l-fileştîniyye.. en-Neş'e ve't-tetavvur", <http://alrai.com/article/720723.html>

İbrahîm Cembrâ'nın öyküleri için de söz konusu olmuştur. Cembrâ'nın 50'li yılların başlarında yazmış olduğu öyküleri şiirsel özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Semîr Şuqayr, Cembrâ'nın *‘Arağ* (Ter) adlı koleksiyonuyla İdvâr el-Ḥarrât'ın *Ḥîṭân ‘âliye* (Aşılmaz Duvarlar) adlı öykü koleksiyonunun biçim ve içerik anlamında aynı düzeyde olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu dönemde öne çıkmış diğer öykü yazarlarını şöyle sıralamak mümkündür: Abdulḥamîd Yâsîn, Aḥmed Şâkir el-Kurmî, Muḥammed Edîb el-‘Âmirî, ‘Ârif el-‘Azûnî, Yuḥanna Zikrat, Reşîd ed-Dicânî ve İskender el-Ḥûrî. Uzun öykü türünde yazarlar arasında Abdulḥalîm Abbâs ve İshâk Mûsâ el-Ḥuseynî'yi de saymak gerekir. Bu yazarların öykülerinde genellikle Filistin halkının trajedisini, sıkıntıları ve toplumsal problemleri ele alınmıştır. Nekbe'den sonra Filistin öyküsü romantizm, romantik-gerçekçilik ve en sonundaysa romantik-sembolizm olmak üzere çeşitli edebi akımların içine dâhil olmuştur. 50'li yıllarda Filistin öyküsünün gidişatı, Semîra ‘Azzâm'ın ve öykülerinde yeni bir yöntem benimseyen; işgal edilmiş vatana ağlayıp dövünmeden uzak bir üslupla Filistin insanının trajedisini işleyen Ğassân Kenefânî'nin tecrübesiyle yeni bir boyut kazanmıştır.¹²

Filistin'de 60 kuşağı yazarları eserlerini Kudüs menşeli *Yeni Ufuk* dergisinde yayımlamışlar ve bu eserlerin Filistin öyküsünün gidişatı üzerinde birçok etkisi olmuştur. Bu dergiye dâhil olmayan yazarlarsa Batı edebiyatını kaynağından ya da tercüme aracılığıyla okuyarak realizm akımından etkilenmişlerdir. Bu yazarların başında Necîb Maḥfûz, Yûsuf İdrîs ve Zekeriyâ Tâmir gelmektedir. Bu kuşak yazarları, büyük ölçüde klasik öykünün şartlarıyla bağlantılı bir yazma geleneği sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla eski sözcüklerden uzak öğretici bir dil tercih edip halk hikayelerinden de ilham almışlardır. Diyaloglarda lehçe kullanarak, gerçeği hayalle harmanlama, özgür çağrışımlar ve anlatımda anımsatmak gibi modern tekniklerin kullanılması konusunda da ihtiyatlı davranmışlardır. Nekbe sonrası öykü yazarları, eserlerinde köy ve kamptaki insanların yaşamlarına odaklanarak, Filistin sorununu ağlama ve yakınmadan uzak cesur bir üslupla işlemişlerdir. Yazarlar toplumsal harekete önem verip bunu bir değişim aracı olarak görmüşlerdir. Bu yüzden topluma yakın olmaya çalışıp, değişim için halkı bilinçlendirme ve teşvik etmek misyonu yüklenmişlerdir. Bu dönem öyküsünü üç akım içerisinde değerlendirmek mümkündür; birincisi düşmana karşı mücadele/direnış akımı; sevgi/umutsuzlukla mücadele akımı ve ulusal bilinç/bozuk realite karşı direniş akımı. Dönemin en meşhur öykücüler arasında Şubḥî Şahrûrî, Nemr Serḥân, Muḥammed Ebû Ğarbiyye, Mâcid Ebu Şerâr, Maḥmûd eş-Şerîf, Ḥikem el-Bel‘âvî, Maḥmûd Şuqayr ve Yaḥyâ Yaḥlef gibi yazarları saymak mümkündür. 1967 Hezimetini her alanda olduğu gibi Filistin edebiyatında da büyük etkiler yaratmıştır. En önemlisi de Ğassân Kenefânî'nin fitilini ateşlediği direniş edebiyatına karşı açık bir taraf tutma eğilimi edebiyatta görülmeye

¹² ‘Anbetâvî, “el-Ḳışşatu'l-fileştîniyye.. en-Neş‘e ve't-tetavvur”, <http://alrai.com/article/720723.html>

başlamıştır. Bu taraf tutma eğiliminin gücü, Filistin direniş örgütlerinin işgale karşı üstlendiği rolün büyümesiyle daha da artmıştır. Tam da bu dönemde direniş adı altında yazdığı birçok öyküyle Ğassân Kenefâni'nin bilhassa öykü alanında yıldızı parlamış oldu. Kenefâni'nin öykülerinin başlangıçta sanatsal estetikten uzak olmasının nedeni, genelde direniş ve devrimle ilgili hazır düşünceleri sunmaya meyilli bir üslup sergilemiş olmasıdır. Hezimet sonrasında öykü yazımı biçim ve içerik açısından birtakım değişikliklere uğramış, en önemlisi artık öykü, yalnızca anlama yoğunlaşan geleneksel anlatım tarzından arınmıştır.¹³

Filistin öyküsünü üst seviyelere taşıyan yazarlardan biri de Maḥmūd Şuḳayr'dır. Şuḳayr'ın işgalle mücadele tecrübesi ve bu etkenlerin kendi şahsiyetini tüketmesine karşı temkinli davranışı dikkate değer bir durumdur. Bu durum, Filistinli yazarın geçmişten deneyimlediği, dünyadaki diğer yazarların tecrübesine benzemeyen bir örnek teşkil etmiştir. Şuḳayr, çok zor şartlarda kendini yetiştirmiştir. Batı edebiyatını iyice kavrayan yazar, edebiyat tecrübesini besleyecek sanat, sinema ve tiyatro gibi alanlarla da ilişki kurmuştur. Arapça dergileri takip eden Şuḳayr, sınırlı imkânlardan her zaman faydalanmaya çalışmış ve bu çabasından saygıyı hak edecek nitelikli bir yazarlık deneyimi damıtmıştır. Şuḳayr'ın eserlerinde sosyalist gerçekçiliğin yanı sıra Amerikan ve Batı edebiyatının etkisini; özellikle Ernest Hemingway ve Steinbeck'in etkisini görmek mümkündür. Bu etkilenme yazara geniş bir bakış açısı kazandırmıştır. Şuḳayr, farklı edebi meşreplerden kaliteli örnekler inceleme fırsatını yakalayarak, sosyalizmle alakalı ekollerle kendini sınırlamayıp ön yargılardan sıyrılmaya çabalamıştır.¹⁴

Maḥmūd Şuḳayr, Amerikan edebiyatıyla olan ilişkisinin başlangıcıyla ilgili şunları aktarmaktadır:

Selahattin caddesinin yakınındaki Amerikan Enformasyon Merkezine sık sık uğradım. Merkezin Arapça-İngilizce iki dilli birçok kitabın mevcut olduğu bir kütüphanesi vardı. Kütüphaneden Ernest Hemingway, Erskine Caldwell ve John Steinbeck'e ait ünlü kitap ve romanlar ödünç alırdım. Kütüphanede aynı zamanda solu çarpıtmaya ve zayıflatmaya karşı argümanlar sunan kitaplar da mevcuttu. Yirmi bir yaşındayken Hemingway'i okumaya başladım. Ama keşke çok daha önce okusaydım. Okuduğum ilk öykü ve romanlarıyla birlikte okurun dikkatini cezbeden bir yazarla karşı karşıya olduğumu anladım. Kolay gibi görünen zor ve muğlak üslubuna, çoğu zaman fiille başlayan anlatı cümlelerine, metnin arkasına sinsice gizlenme yöntemine ve yazdıklarını tarafsız görünen bir üslupla okura aktarmasına hayran kaldım! Hemingway ve Steinbeck'ten Arapçaya

¹³ cAnbetâvi, "el-Kişşatu'l-fileştîniyye.. en-Neş'e ve't-tetavvur", <http://alrai.com/article/720723.html>

¹⁴ cUbeydullâh, *Tahavvulâtu'l-kişşati'l-kaşîra fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 25.

çeviriler yaptım. Hemingway'in "Askerin Dönüşü" ve Steinbeck'in "Yılan" öykülerini Arapçaya çevirip Yeni Ufuk dergisinde yayımladım.¹⁵

Şuşayr, Batı edebiyatının öncülerinden sayılan Hemingway'in de öykücülüğüne değinerek şunları aktarmaktadır:

Hemingway'in öykülerini okuduğumda, öykü başlıklarının seçimindeki doğallık dikkatimi çekti; "Temiz, İyi Aydınlatılmış Bir Yer", "Köprüdeki Yaşlı Adam" vb... Okuru esir alan imaya dayalı cümleleri ve anlatı üslubu; dahası sanatsal bir eseri yaratma aşamasına ortak olmak için muhayyilesini harekete geçirmesi dikkate değerdı. Hemingway okura her şeyi söylemez! Eleştirmenlerinin söylediği gibi o, suyun yüzeyinde yalnızca küçük bir kısmını gösterip geri kalanını ise okyanusun derinliklerine gizleyen buz dağı ilkesini esas alır.¹⁶

Şuşayr'ın edebiyat yolculuğu, *Leyl ve luşuş* (Gece ve Hırsızlar) adlı ilk öyküsünün 1962'de, kendisinin ve birçok Filistin ve Ürdünlü öykücünün de tanınmasında önemli bir rol oynayan, Kudüs'te bir dönem yayın hayatını sürdüren *el-Ufuku'l-cedid* (Yeni Ufuk) dergisinde yayımlanmasıyla başlamıştır. Söz konusu dergide yayın hayatını sürdüren yazarlar, *Cilu'l-ufuku'l-cedid* (Yeni Ufuk Kuşuğı) sıfatıyla tanınmışlardır. Dergi kapandıktan sonra bu yazarların öyküyle olan bağlantıları çeşitli amaçlarla kopmuş; kimisi siyasete dâhil olmuş, kimisi başka edebî türlere ilgi duymuş, kimisi de hayatın bilinmezleri içinde kaybolup gitmiştir. Maħmüd Şuşayr, böylesine bir ortamda, birçok sosyal ve siyasi görevine rağmen takip eden yıllarda öykü yolculuğunu sürdürmeye devam etmiştir. Bu da onun yaratıcılığa ve yazmaya olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Şuşayr, bu uzun soluklu yazma serüveninin gerisinde on adet öykü kitabı ve *Feresu'l-âile* (2013), *Mediħ li-nisâi'l-âile* (2015) ve *Zilâlu'l-âile* (2018) başlıklı üç roman bırakmıştır. Bunların dışında, yazarın Kudüs'teki yaşamından izler sunan yayımlanmış günlükler ve hatıratlardan da bahsetmek mümkündür. Şuşayr'ın çocuk edebiyatı alanında üretmiş olduğu yirmiden fazla hikâye ve tiyatro oyununu da unutmamak gerekir.¹⁷

Maħmüd Şuşayr'ın edebiyat yolculuğu, niceliksel bir yolculuktan ziyade niteliksel bir yolculuktur. Yazar bu yolculuğunda farklı yeni türlerin önemini idrak ederek, yaratıcılık endişesi taşıyan bir öncü olarak yazarlığını sürdürmüş ve sürdürmeye devam etmektedir. Şuşayr, *Yeni Ufuk Kuşuğı* döneminde "gerçekçi öykünün" öncülüğünü yaparak öyküyü, 1950'lerde sıkça rastlanan romantik öykünün havasından kurtarmıştır. Şuşayr, "çok kısa öykü" türüne geçiş yaptıktan sonra 1986

¹⁵ Ubeydullâh, *Tahavvulâtu'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Maħmüd Şuşayr*, 25.

¹⁶ Ubeydullâh, *Tahavvulâtu'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Maħmüd Şuşayr*, 26.

¹⁷ Ubeydullâh, *Tahavvulâtu'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Maħmüd Şuşayr*, 19-20.

yılında yayımladığı *Tukûs li'l-mer'eti's-şakiyye* (Mutsuz Kadının Ritüelleri) adlı öykü koleksiyonu, yeni bir yazma türüne ve deneyimine önemli bir örnek teşkil etmiştir.¹⁸

Yazar bu eserlerini, saf öykü ve olağan özellikleriyle roman türünden farklı olarak “ardışık öyküler” diye adlandırdığımız birbiriyle bağlantılı ve uyumlu “küçük anlatı birimlerine” dönüştürmüştür. Şuḳayr “ardışık öyküler” deneyiminden hemen önce *Şüret Şâkîrâ* (Şakira'nın Resmi) ve *İbnet Haletî Kundülizâ* (Teyzemin Kızı Condoleezza) adlı öykü koleksiyonlarında tezahür eden “absürd öyküler” türünü de deneyimlemiştir. Bu türsel çeşitlilikle yazar, Filistin ve dünya gerçeğini, sanatsal zevk ve eleştirel bir görev arasında topladığı yaratıcılık ruhuyla gözleme gücüne kavuşmuştur.¹⁹

Maḥmūd Şuḳayr 1967'den önce yazdığı öykülerinde Filistin'in kırsal kesimini farklı açılardan yansıtmıştır. Öykü kahramanları genel olarak hayatta tutunabilmek için çalışıp didinen; adaletin hüküm sürdüğü daha iyi bir yaşamı düşleyen sıradan köylülerdir. Şuḳayr, köydeki zengin ve fakir kesim arasındaki toplumsal tutarsızlıkları şuurlu bir şekilde öykülerinde işlemiştir. Köylü çiftçilerin maruz kaldığı sınıfsal ve toplumsal baskıyı, yaşadıkları sefil hayatı, şehirdeki pazarlarda nasıl ucuz iş gücüne dönüştüklerini tüm çıplaklığıyla okura sunmuştur. Yazarın umut bağladığı fakir köy halkı, onun öykülerinde özel bir yer tutar. Şuḳayr'ın bu duyarlılığını şüphesiz kendisinin de köyde doğup büyümüş bir birey olmasına bağlamak mümkündür.²⁰

Nazım Hikmetin de çevirmeni olan Filistinli siyasetçi, şair ve yazar Tevfik Ziyâd, Şuḳayr'ın *Hubzu'l-âherîn* (Baskalarının Ekmeği) adlı öykü koleksiyonuna yazdığı önsözde yazarın öykücülüğüne şu şekilde değinmektedir:

Maḥmūd Şuḳayr'ın öyküleri insan sevgisi, sebatkâr bir ruh, toplum bilinci ve geleceğe dair bitimsiz bir umutla temayüz eder. Şuḳayr'ın 1967'deki zulüm ve ardından gelen işgalden sonra kaleme aldığı öykülerindeyse dinamik bir üslup, aşırı bir hareketlilik ve devrimci bir tavır ön plana çıkmaktadır. İçerik açısından öyküler ele alındığında, işgale ve sınırsız suçlarına karşı halkın duyduğu kutsal öfke, işgale karşı ulusal ve uluslararası ısrarcı duruşu ve işgalden kurtulmak için her türlü fedakârlığa karşı eğilim göstermesi gibi ayırt edici unsurlar görmek mümkündür.²¹

Maḥmūd Şuḳayr'ın *Hubzu'l-âherîn* (Baskalarının Ekmeği) adlı öykü koleksiyonu 60'lı yılların ilk yarısından izler taşır ve Filistin'in toplumsal durumunu kurmaca diliyle tarihe geçmiştir. Yazar öykülerinde, 50'li ve 60'lı yılların Filistin kırsal kesiminin toplumsal durumunu anlatı sahneleriyle okura sunmuştur. Şuḳayr, Filistin toplumunun geçirdiği değişim hareketini; İngiliz mandası ve Siyonist işgali

¹⁸ Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşîra fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 104.

¹⁹ Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşîra fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 233-234.

²⁰ Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşîra fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 266.

²¹ Maḥmūd Şuḳayr, *Hubzu'l-âherîn*, (Kudüs: Menşûrat Salahu'd-dîn, 1975), 2.

gibi dış etkenlerin Filistin toplumunu nasıl etkilediğini ve bu etki sonucunda Filistin toplumunun neden diğer toplumlar gibi doğal bir gelişim gösteremediğini ustalıklı aktarmıştır. Koleksiyonda yer alan öykülerin genel özelliği, dönemin Filistin kırsal kesiminin çeşitli yönlerini, çoğu zaman köy ve kırsal kesimle ilişkilendirilen romantik bakış açısından tamamen sıyrılmayarak, gerçekçi bir üslupla yansıtmıştır. Öykülerin bir diğer özelliği ise, okuru etkileyecek bir konu aracılığıyla, gerçeği yarı belgesel bir şekilde tasvir etmesidir.²²

II. *Hubzu'l-âherîn* (Başkalarının Ekmeği) Öyküsü

Şukayr, kendisini okuruyla ilk kez tanıştıran koleksiyonu *Hubzu'l-âherîn* (Başkalarının Ekmeği)'i en büyük başarısı olarak kabul etmektedir. Nitekim bu koleksiyon, yazarın sonrasında yetişkin ve çocuklar için yazacağı yaklaşık kırk beş eser için bir başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Bu çalışmanın konusu olan ve koleksiyona da adını veren *Başkalarının Ekmeği* öyküsü, yazarın 1961-1966 yılları arasında *Yeni Ufuk* dergisinde yayımlanmış ilk öykülerinden birisidir. Söz konusu öykü, gazete ve dergilerde defalarca yayımlanmış, yayımlandığı dönemde geniş bir yankı uyandırmış ve sonuçta yazara ödül getirmiştir.²³

Öyküde yazar, cinsiyetçilik olgusunu ve Arap toplumunun kadının toplumsal statüsüne olan bakışını kurmaya bir dille eleştirmektedir. Öyküde köy kadınının çalışma hayatında karşılaştığı zorlukları ve erkekler tarafından maruz bırakılan cinsel istismarı konu edinir. Ayrıca yoksul kırsal kesimin yaşadığı hayata ışık tutar ve köy halkının acı gerçeğe karşı direnişini ve mücadelesini okura sunar. Bunun yanı sıra köylü bireylerin kentle olan ilişkisini de konu edinir. Kent görüntüsü, söz konusu öykünün de yansıttığı gibi acımasız ve korkunçtur. Merhametsizdir ve her fırsatta istismar edicidir. Köylülere karşı olan küçük düşürücü bakışını asla gizlemez. Öyküde üzüm satıcısı olan çiftçi bir kadın üzümleri satmak ve ailesinin bazı zaruri ihtiyaçlarını gidermek hayaliyle şehre iner. Burada köy kadını mücadelecisi olarak gösterilir. Nitekim kadının bir üzüm bağı kiralayıp bakımını üstlenmesi, sonrasında bağdan elde ettiği ürünleri şehre inip pazarlaması, içinde bulunduğu toplumun baskıcı bakış açısına maruz kalmayı göze aldığını gösterir. Bu fotoğraf, bir değişime işaret eder; şehirde ilişkiler yalnızca erkeklerle sınırlı değildir artık. İhtiyaç ve yoksulluk, kadının topluma karışıp ticari faaliyetlere katılımını sağlamış, kadının iş yapış-verişte bulunmasına yol açmıştır. Ayrıca kadının, daha iyi bir yaşam için elinden gelen katkıyı sunmasının olağan kabul edilmesi, okurun dikkatine sunulan bir diğer noktadır.²⁴

²² Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Mahmûd Şukayr*, 32.

²³ Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Mahmûd Şukayr*, 3.

²⁴ Ubeydullâh, *Tahavvulâtü'l-kışşati'l-kaşira fi tecribet Mahmûd Şukayr*, 31-33.

Kadın çiftçinin karşısına çıkan erkek karakter, üzüm sepetinin tamamını satın alacağını iddia ederek aslında kadını ayartmaya çalışır. Üzümleri satın alacağı anda, üzümleri koyacağı bir kabının olmadığını ve kadından üzüm sepetinin tamamını taşıyıp evine getirmesini söyler. Eve vardktan sonra kadın, üzümleri tartmaya çalışır ama o esnada adam, kadına cinsel istismarda bulunur. Adamın el kol hareketlerine karşı kadın direnir ve yaptığı para teklifini reddeder. Ama kadın, üzümleri satmak hayaliyle erkeğin bu tavırlarına karşı soğukkanlı davranır. Kadının evli ve bir oğlunun olduğunu söylemesine rağmen adam arzusundan vazgeçmez ve kadının üzerine gitmeye devam eder. Ancak kadın direnir ve adama ağır küfürler savurur. Sonunda adam, kadının şahsında çiftçilere ağır hakaretler eder ve kadını evinden kovar.²⁵

Erkeğin gözünde kadın, fakir bir çiftçi ve saygıyı hak etmeyen biridir. O ancak cinsel arzu ve isteklerinin bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında şehir, güvenli değildir ve temiz görünüşüne rağmen kuşkulu bir yerdir.

Şuḳayr, öyküsünde zengin ve yoksul kesimin yaşam standartları arasındaki farkı okuyucuya aktarır. Kadın kahramanın adamın evine girer girmez gördüğü lüks eşyalar ona köhne evini hatırlatır:

Görkemli demir bir kapıdan içeri girdi. Evinin sofasını ve eskimiş tahta kapısını hatırladı. Işıltılı basamaklara tırmandı. Evin dış kapısı açıldı ve oradan geniş bir salona geçti. Kendi kendine duyulur bir sesle konuştu. (Peygambere salat olsun. Bu saray...) Salonun etrafında işlemeli parlak tahta kapılar vardı. Kapı yarıldı ve içerinden bir ışık belirdi. Pencerenin üstündeyse pespembe perdeler.²⁶

Kadın, zengin adamın evinden ayrıldıktan sonra kasabanın kızlarının vereceği tepkiyi düşünür. Burada yazar, kadın kahramanın kendiyile yaşadığı çekişmeyi iç monolog tekniğiyle aktarır:

Kasabanın kızları üzüm sepetinin gittiği gibi geldiğini ve elbisenin yırtıldığını görünce ne derler? Birbirlerine göz işareti yapıp, kendi aralarında fısıldaşırlar. Sonra da bu ayıp ortaya çıkacak, kocan da her şeyi öğrenecek.

Kadın daha sonra ağlar bir vaziyette Şam kapısından şehre girer. Burada da belediye memuruyla karşılaşır ve bulunduğu yerin turistlerin uğrak yeri olduğunu ve satış yapmanın yasak olduğunu söyler. Böylece köylü kadın, memurun da hem sözlü hem de fiili saldırısına maruz kalır. Otoritenin, fakir ve yoksul insanları her fırsatta ezmek isteyişi, belediye memurunun şu diyalogunda tezahür eder:

²⁵ Ubeydullāh, *Taḥavvulātu'l-kişşati'l-kaşira fi tecribet Maḥmūd Şuḳayr*, 45.

²⁶ Öyküden yapılan alıntıların çevirisi araştırmacıya aittir. Öykünün Türkçe çevirisinin tamamı için Mahalle Mektebi dergisinin Kasım-Aralık 2019 sayısına bakılabilir.

Memur, kaldırımın üzerindeki üzüm tanelerine gözlerini dikti. Sonra da insanların yüzüne, sanki kendisini onaylamalarını istercesine canavarca baktı.

Öküz çiftçiler... Ne diyelim!”

Burada memurun ve zengin adamın çiftçileri öküz diye nitelemesi, zenginlerin ve otoritenin çiftçilere karşı müşterek küçümseyici bakışını yansıtır.

Bundan sonra öykü, akşam vakti kadının kasabaya dönüşüyle devam eder. Yazar, kadının kasabaya dönüşünü okuru heyecanlandıran bir üslupla tasvir eder. Ayrıca yazar, kadın kahramanın ismini ilk defa burada aktarır. Böylece ana kahramanın isminin Hatice olduğu okur tarafından öğrenilmiş olur. Burada tasvirler o kadar canlı ve içtendir ki okur, Hatice'nin heyecanına ortak olur adeta.

Akşamın karanlığı zanlı bir şahıs gibi yaklaşıyordu. Hatice'ye toprak yolda adeta sürünerek yürüyordu. Kasaba uzaktan bir mezarlık gibi görünüyordu kendisine. Arkasındaysa şehrin ışıkları korkunç hayaletlerin gözleri gibi parlıyordu. Her yerini saran soğuk bir titreme hissetti. Sepet, bir musibet gibi kafasına çökmüştü. Sepetin içinde komşuları için aldığı bazı ihtiyaçlar vardı; şimdi tedirginlikle bekliyorlardı.

Hatice kasabaya dönerken korku ve endişe içindedir. Çünkü karşılaşacağı kişilerin nasıl tepki vereceğini düşünür durur. Ayrıca komşularının kasabada yayacakları dedikodulardan da endişelidir. Sonunda kasabaya varır. Yazar, kahramanın kasabaya giriş sahnesini de çok çarpıcı bir şekilde aktarır ve okurun heyecanını bir kat daha artırır.

Kasabaya yaklaşmıştı. Sokaklardan arı vızıltısına benzer belli belirsiz sesler yayılıyordu. Korkuyla etrafına baktı. Yürü, yürü... Sokağı dikkatlice geç... Bir engerek yılanı gibi sokağa sızdı. Kimseye görünmemeyi arzuladı. Damarlarında umutsuzluk atıyordu.

Burada yazarın tasvirlerine kahramanın iç monologları karışır. Bu da anlatımı daha çekici ve güçlü kılmıştır. Sonunda Hatice, oğlu İsmail ve oğlunu emanet ettiği komşusu Ayşe ile karşılaşır. Ardından Hatice, oğlunun elinden tutarak eve doğru yola koyulur. Öykünün sonu, yazarın çiftçilere karşı olan sevgisini ve çiftçilere karşı umudunu gözler önüne serer.

Çiftçilerin kakhahaları, derelerin şırıltısı gibi hoştur. Ve masum hikâyeleri sevgi ve güvenle sokakların havasını doldurur. Hatice, hayat pınarının içinde yeniden fişkıracığını hissetti.

Yazarın söz konusu öyküsü, dramatik bir öykü türüne örnektir. Dramatik öykülerde anlatım, genellikle başkarakterin zihnine odaklanır. Okura karakterin iç çatışmaları, sorgulamaları, karar vermeleri, kararlarından dönüşleri ilk elden sunulur. Kurmaca kişinin belleğine odaklanan okur, orada çoğu zaman iç monolog, kimi zaman iç diyalog biçiminde sahnelenen âdeta tek kişilik bir oyun seyreder.²⁷ Öykü, tanrısal bir bakış açısıyla sunulmakla birlikte yazar, yer yer gösterme tekniğini de kullanır. Yazarın söz konusu öyküsünde gerçekliğe olabildiğince sadık kaldığı ve onu en yakın bir biçimde yansıttığı görülür. Bunda en önemli etkenlerden biri, yazarın anlatımda içten, doğal ve canlı bir dil kullanması, gündelik dilden faydalanması ve yeri geldiğinde argo ifadelere yer vermiş olmasıdır.

Sonuç

1941’de Filistin’de dünyaya gelen Maḥmūd Şuḳayr, hayatının ilk evresini ve sonrasını Filistin işgaline tanıklık ederek geçirmiştir. Onun böylesi bir ortamda yetişmesi hem siyasi hem edebi anlamda Filistin işgaline karşı direniş göstermesine neden olmuş, bu iki alanda sayısız faaliyet göstermiş ve arkasında roman, öykü ve çocuk edebiyatı türlerinde olmak üzere onlarca eser bırakmıştır. Şuḳayr’ın edebiyat serüveni, ilk öyküsü *Leyl ve Luşûş* (Gece ve Hırsızlar)’un *Yeni Ufuk* dergisinde yayımlanmasıyla başlamıştır. Şuḳayr’ın öyküleri genel olarak işçi ve kadın hakları, Arap dünyasının içinde bulunduğu buhran, sosyal ve siyasal durumlar, köy ve kent ikilemi ve özellikle Filistin işgali gibi malzemelerden beslenmiştir.

Bu çalışmanın konusu olan *Başkalarının Ekmeği* öyküsünde yazar, köylü kadın üzerinden köy ve kent çatışmasını ele almıştır. Köydeki bir üzüm bağının bakımını üstlenen ve hasat zamanı üzümleri toplayıp satmak için şehir merkezine götürülen öykü kahramanı Hatice, bulunduğu ataerkil ortamın zor şartlarıyla karşı karşıya kalmış ve erkekler tarafından hem sözlü hem de fiili istismara uğramıştır. Öyküde yazar, Ortadoğu özelinde kadın-erkek ilişkilerini gözler önüne sererken, kadının toplumsal hayatta var oluşunun kabul edilemez hiçbir tarafının olmadığını da altını çizmiştir. Nitekim Hatice, her ne kadar günün sonunda köye eli boş dönmüş olsa da yazar, köylü kadına karşı olan bitimsiz umudunu öykünün son cümlelerinde açığa vurmuştur.

Şuḳayr’ın yazma serüveninde yeni tür denemeleri de son derece dikkat çekicidir. Onun *kişaş mutevâliye* (ardışık öyküler) türünde yazdığı kısa kısa öyküler, benzerine az rastlanan bir tür denemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap edebiyatında başlı başına bir zenginlik olan yazarın bu eserleri, incelenmeye ve tanınmaya değerdir.

²⁷ Oktay Yivli, *Kısa Öyküde Yöntem Cemil Süleyman Uygulaması* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 33-34.

Kaynakça

- Anbetâvî, Delâl Huseyn. *el-Kişşatu'l-fileşîniyye en-Neş'e ve't-tefavvur*, <http://alrai.com/article/720723.html> (Erişim Tarihi: 17.01.2020).
- Bates, Herbert Ernest. *Yazınsal Bir Tür Olarak Kısa Öykü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Palabıyık, Adem. “Toplumsal Cinsiyet’e Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ortadoğu’nun Halleri”. *Doğu Batı*, 16/63 (2012-13): 223-255.
- Şukayr, Mahmûd. *Hubzu'l-âherîn*. Kudüs: Menşûrat Salahu'd-din, 1975.
- Tosun, Necip. *Modern Öykü Kuramı*. Ankara: Hece, 2014.
- Ubeydullâh, Muhammed. *Tahavvulâtî'l-kışşati'l-kaşîra fi tecribet Mahmûd Şukayr*. Doha: Dâr Ezmine li'n-neşr ve't-tevzîc, 2014.
- Yivli, Oktay. *Kısa Öyküde Yöntem Cemil Süleyman Uygulaması*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Yıldız, Musa. “Arap Edebiyatında İlk Modern Öykü: Muhammed Teymur’un fi'l-Kitâr’ı”. *Nüsha*, II/4 (2002): 45-57.

**The Storytelling of Maḥmūd Shuqair and Image of Palestinian Woman in the
Story of the Bread of Others**

Citation/©: Tanık, Cuma, The Storytelling of Maḥmūd Shuqair And Image of Palestinian Woman In The Story of The Bread of Others, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 177-192.

Extended Abstract

Maḥmūd Shuqair, one of the living political and literary figures of the Palestinian resistance, was born in 1941 in the village of Jabal Al-Mukaber in the southeast of Jerusalem. Shuqair spent his entire life resisting the Palestinian occupation in terms of both political and literary, embracing his country's cause. For example, first she joined the People's Party then the Communist Party in 1965 and played an active role in the country's politics. However, his political activities have never failed to undermine his literary production. Because, he managed to balance the two extreme areas of politics and literature.

Maḥmūd Shuqair started his teaching profession as soon as he finished high school in 1959. In the meanwhile, he enrolled in the Department of Philosophy and Sociology at the University of Damascus in 1960 and successfully completed the department simply by just going to the exams. In 1961, copies of *al-Ufuqu al-jadīd* (New Horizon) magazine came to the institution he worked. His long journey in literature which will last till today, especially in the genre of story starts through the acquaintance with this magazine. Shuqair continued his literary activities under the name *Jilu al-ufuqi al-jadīd* for a long time (New Horizon Belt) along with many of his contemporaries. Shuqair's first story *Layl and luşūş* (Night and Thieves) was published in New Horizon in 1963.

As can be seen in the story of the Bread of Others, which is the subject of this study, the material of the author's stories consists of particularly the role of Palestinian women in daily life, the difficulties they faces and the proletariat, the rural part of the country.

Maḥmūd Shuqair is one of the authors who took the Palestinian story to the highest levels. It is noteworthy that Shuqair's experience of fighting toward occupation and his cautious behavior against these factors consuming his own personality. This is an example that the Palestinian writer has experienced from the past, unlike any other writer in the world. Shuqair is a writer who has trained himself in very difficult conditions. The writer, who has a good understanding of Western literature, has also made contact with fields such as art, cinema and theater that will feed his literary experience. Following the Arabic magazines, Shuqair has always tried to take advantage of limited opportunities and distilled a qualified writing experience that deserves respect for this effort.

In addition to socialist realism in the works of Shuqair it is possible to see American and Western literature influence; especially the effects of Ernest Hemingway and Steinbeck. This influence has given the author a broad perspective. Shuqair had the opportunity to analyze quality examples from different literary charms. Therefore, he tried not to limit himself only to the schools related to socialism but strived to eliminate from prejudices.

Shuqair's literary journey starts with the publication of his first story *Layl and luşūş* (Night and Thieves) in 1962 in the magazine of *al-Ufuqu al-jadīd* (New Horizon), which plays an important role in the recognition of himself and many Palestinian and Jordanian storytellers, and which continues its publishing life in Jerusalem. The authors who continued their publication life in the mentioned magazine were known by the name *Jilu*

al-ufuqi al-jadid (New Horizon Generation). After the magazine was closed, the links of these authors with the story were broken for various purposes; some were involved in politics, some were interested in other literary genres, some were lost in the puzzlers of life.

In such an environment, Maḥmūd Shuqair continued his story journey in the following years despite his many social and political duties. This clearly reveals his dedication to creativity and writing. Behind this long-running writing adventure, Shuqair left ten short story books and three novels titled *Faras al-āila* (2013), *Madīḥ li nisāi al-āila* (2015) and *Zilāl al-āila* (2018). Apart from these, it is also possible to talk about published diaries and memoirs that provide traces of the author's life in Jerusalem. It also should not be forgotten that more than twenty stories and theater plays produced by Shuqair in the field of children's literature.

The literary journey of Maḥmūd Shuqair is a qualitative rather than a quantitative journey. Realizing the importance of different new genres on this journey, the author continued and continues to be a pioneer with creativity concerns. Shuqair pioneered the "realistic story" during the *New Horizon* and saved the story from the air of the romantic story that was common in the 1950s. After Shuqair switched to the "very short story" genre, his collection of stories titled *Ṭuqūs li al-mar'ati al-shaqiyya* (Rituals of the Unhappy Woman), published in 1986, constitutes an important example for a new type of writing and experience.

Maḥmūd Shuqair reflects the rural areas of Palestine from different angles in his stories he wrote before 1967. Story heroes worked hard to keep alive in general; They are ordinary peasants who dream of a better life in which justice prevails. Shuqair treats the social inconsistencies between the rich and poor in the village consciously in his stories. He presents the class and social pressure that peasant farmers are exposed to, their miserable life, and how they turned into cheap labor in the city markets with all its nudity. Poor villagers with whom the author pins his hopes on them holds a special place in his stories. Undoubtedly, you can choose to connect this sensitivity to a person who was born and raised in the village.

The story collection of Maḥmūd Shuqair's *Ḥubz al-āḥarīn* (Bread of Others) carries traces from the first half of the 60s and the social status of Palestine — with fictional language — goes down in history. In his stories, the author presents the social situation of the Palestinian rural areas of the 50s and 60s with narrative scenes. Shuqair skillfully conveys the change movement of the Palestinian society; how external factors such as the British mandate and the Zionist occupation affect the Palestinian society and as a result of this influence the Palestinian society cannot develop naturally like other Arab societies.

وصف الطبيعة في الشعر العربي بشبه القارة الهندية

iD Mahmoud Naassan*

المخلص

أسهم علماء شبه القارة الهندية في الوصف الشعري الذي يعد من أبرز الأغراض الشعرية في الأدب العربي ودراسته الفنية، وكان لوصف الطبيعة قسط منه. فتناولوها بقصائدهم الشعرية، وأجادوا في تصويرها، وأبدعوا في أنواعها المختلفة من وصف الأشجار والبساتين، والزهور والورود، والنباتات والحيوانات والأنهر والنواير والشمس والقمر وغيرها مما رأوه من المظاهر الجميلة، والمناظر الرائعة، فساقوا تلك الألوان الزهية، واللوحات الخلابة باستعارات بليغة، وتشبيهات لطيفة، وخيالات واسعة، وامتزجت معها مشاعر أولئك الشعراء وجدانهم وصدق عواطفهم، وحسن تعابيرهم، وبذلك استطاع وصف الطبيعة أن يجد لنفسه بتلك الديار مكانة راقية في الأدب العربي، وينال حظاً وافياً في أفكار شعرائه وأدبائه.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الوصف، الطبيعة، الشعر، شبه القارة الهندية.

Hint Alt Kıtası Arap Şiirinde Doğa Tasviri

Atıf/©: Naassan, Mahmoud, Hint Alt Kıtası Arap Şiirinde Doğa Tasviri, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 193-219.

Öz: Hint Alt Kıtası alimlerinin, Arap edebiyatının ve onun sanatsal araştırmasının öne çıkan amaçlarından olan tasvir hususunda büyük katkıları olmuştur. Doğa tasviri de genel anlamdaki tasvirin bir dalını oluşturur. Nitekim kasidelerinde doğayı ele alıp harika manzarada gördükleri ağaç, bahçe, çiçek, bitki, hayvan, nehir, şelale, güneş ve ay gibi doğanın farklı türlerini çok iyi derecede tasvir etmeyi başarmışlardır. Bu harika manzaranın güzel renklerini ve büyüleyici tablolarını gayet beliğ istiarelerle, güzel benzetmelerle ve engin hayallerle ortaya koymuşlardır. Bunları ortaya koyarken şairlerin his ve duygularını ve güzel ifadelerini de katmışlardır. Bu bağlamda doğa tasviri, Hint Alt Kıtasının Arap edebiyatı sahasında kendini yüksek bir konumda tutmayı ve buranın edip ve şairlerinin düşüncelerinde büyük pay elde etmeyi başarabilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Doğa, Şiir, Tasvir, Hint Alt Kıtası.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mahmoud.naassan@gmail.com.

Nature Description in Indian Subcontinent

Citation/©: Naassan, Mahmoud, Nature Description in Indian Subcontinent, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 193-219.

Abstract: Indian Subcontinent scholars have made great contributions to the depiction of nature. Thus, in their poems, they described different kinds of nature elements such as tree, garden, flower, plant, animal, river, waterfall, sun and moon very well. The poets reveal the beautiful colors and fascinating paintings of this wonderful landscape with literary invasions, beautiful metaphors and vast dreams. While putting these out, they added the feelings and emotions and beautiful expressions of the poets. The depiction of nature was able to see itself in a high position in the field of Arabic literature of the Indian Sub-continent and to gain a large share in the thoughts of the literature and poets of this place. The focus of this study is to analyze the nature description on Indian Subcontinent.

Keywords: Nature, Poets, Poetic Description, Indian Subcontinent.

المقدمة

يُعد الوصف الشعري في شبه القارة الهندية⁽¹⁾ أحد الأغراض الشعرية البارزة في الأدب العربي، و فرعاً مهماً من فروع الفنية، وقد تناول شعراء تلك البلاد في قصائدهم الشعرية، وأبياتهم الجميلة، وأحسنوا تصويره في ميادين الأدب بالإبداع والإتقان وأسهموا في سياقته بالدقة والبيان فتضمن تشبيهات رائعة واستعارات دقيقة، وخيالات بدعية، وعبارات رشيقة ما جعل الوصف الشعري في بابهِ واسعاً في مفهومه، متعدداً في أشكاله، مرغوباً في دراسته.

وكان مما تعرض لذكره أولئك الشعراء في هذا الميدان، ووجد مكانة في أفكار الأدباء، وعشاق الأدب العربي، ونال حظاً وافياً في أبياتهم الشعرية جمال المرأة ووصف أعضائها والتغزل بها، ونعت الحيوانات بأنواعها والمعارك الحربية وغزواتها وآلاتها، والحضارة الإنسانية والثقافية بأشكالها من القصور البديعة والمباني الرائعة، والآثار العتيقة، والصروح الشامخة، والمراكز العلمية، والمدارس القديمة، كما أنهم وصفوا الطباع الحميدة والأخلاق الراقية، والكتب الفكرية القيمة، وغير ذلك من المشاهد الحية، والمظاهر الحضارية التي فرضت عليهم بيئاتهم تصويرها في حياتهم الأدبية والثقافية.

¹ شبه القارة الهندية يقع في جنوب آسيا، ويحيط به شمالاً سلسلة جبال الهمالايا الحصينة، ومن الجهات الأخرى يحيط به البحار، ويمتد جنوباً في المحيط الهندي ما بين بحر العرب في الجنوب الغربي، وخليج البنغال، وبحسب الطول والعرض فيمتد شبه القارة في جنوب آسيا ما بين خطي العرض /8— 37 / شمالاً، وخطي الطول /61— 98 / شرقاً، ويضم كلاً من الهند، وباكستان، وبنغلاديش، وسريلانكا، وجزر المالديف، وبورما، وأفغانستان، ونيبال. ينظر: إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية، (رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بنجاب، باكستان، 2006)، 15. والعربي، إسماعيل، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، (الدار العربية للكتاب، 1985)، 11.

وبالإضافة إلى ذلك قاموا بوصف الطبيعة ومناظرها، ومشاهدها وأجوائها من البساتين والحدائق، والزهور والورود، والأشجار والنواخير والسواقي، والكواكب والنجوم، والليالي المظلمة والأيام المشرقة، وغيرها من رونق الطبيعة وجمالها، وبذلك كله وضع الشعراء أمام رواد الأدب ومحبي الشعر مجموعة من الصور الحية التي رأوها بأعينهم، وأحسوا بها بمشاعرهم ووجداتهم، وغدوا بما أفكارهم وخيالهم، وحفظوا مخزونها الثقافي الغني بالكلمات المناسبة لتصوير تلك الحضارة الرائعة والأجواء الفاتقة، والمناظر الخلابة أن يبعثوا الحركة والحياة في الجمادات، والنطق في النباتات والحيوانات، واطلقوا العنان لمخيلتهم في الإبداع فانعكس ذلك كله في شعرهم، فجاءت أفكارهم متناسقة، وأبياتهم سلسلة، ومقطوعاتهم تحف فنية متناسقة مع البيئة التي كانوا يعيشونها وأجوائها التي كانت تحيط بهم.

ولم يكن ذلك الوصف للموجودات، وتصوير الأشياء الحسية والمعنوية باللغة نابغة من وجدان أولئك الشعراء وعاطفتهم الصادقة وتعابيرهم الرقيقة إنما كانوا ينقلون إلينا بتفاصيل دقيقة تحمل قيامهم وأفكارهم للظواهر والموجودات بروح أدبية وإحساس مرهف وخيال خصب ليكون الوصف الشعري بمعناه الأدبي مندفعاً بمصدر الإعجاب والاندماج مع جمال الموجودات، والذوبان في عناصرها لإعطاء تفاصيل دقيقة غائبة عن ذهن المشاهد العادي، فالشاعر يودع في ذاكرته كل ما يراه ويخرجها لوحة فنية رائعة، صابغا قصيدته بصفاته الخاصة وبصمته المميزة، غير أن هذا الغرض - رغم أهميته البالغة ومكانته السامية في الشعر العربي بشبه القارة - لم يسعد بالمصادر الكافية، والأبيات الشافية؛ ولذلك لم نجد ما يشفي الغليل سوى مصادر قليلة ومواد شحيحة تعثرت في بطون الكتب الأدبية وتراجم الرجال، وقلت ثمارها في ميادين الأدب العربي وخدمات الفنية، ولولا ذلك لكان لهذا الموضوع شأن آخر لدى الأدباء والنقاد.

وسأتناول في هذه المقالة دراسة النقاط التالية: الوصف الشعري ومفهومه الدلالي، نشأة وصف الطبيعة الشعري في شبه القارة الهندية، أنواع وصف الطبيعة في الشعر العربي بشبه القارة الهندية، خصائص وصف الطبيعة الفنية في شبه القارة الهندية، الخاتمة.

I. الوصف الشعري ومفهومه الدلالي

أ - الوصف الشعري لغة:

الوصفُ في مفهومه اللغوي : هو الكشفُ والإظهارُ، يقال: وصفَ الثوبَ الجسمَ: أظهرَ حالَهُ وبَيَّنَ هيئَتَهُ ووصفَ الشيءَ له وصفاً: نعتَهُ وحلَّاهُ، واستوصفَهُ الشيءَ: سألهُ أن يصفَهُ له، واستوصفتُ الطبيبَ لدائي: إذا سألتَهُ أن يصفَ لك ما تتعاجلُ به، ووصفَهُ وصفاً: نعتَهُ بما فيه⁽²⁾.

ويستفاد من هذا العرض اللغوي أن الوصف بمعناه العام يقوم بكشف الموجودات، وتصوير الأشياء، حتى يكاد يمثلها عيناً للسامع وهو بذلك مناسبٌ للتشبيه، وقريبٌ من الرسم في تشخيص الحقائق المتنوعة، سواءً كانت تلك الأوصاف نابعة من العاطفة والوجدان التي تكمن في قلوبنا أم مقتصرة على ما يرى من الرسوم العامة والمشاهدات الحية كوصف الطبيعة والإنسان، والآثار القديمة، والمنشآت الفخمة، والحوادث الجلييلة ونحوها مما لا يشترط فيه الخيال وصدق التعبير.

ب - واصطلاحاً:

فقد عُرِفَ الوصفُ بتعريفات عدَّة منها ما ذهب إليه قدامة بن جعفر أبو الفرج (ت ٣٣٧ هـ) بقوله: " الوصف : إنما هو ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات"³، ونقله ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ هـ) كما هو راجحاً إياه، ومكتفياً بذكره⁴.

ويرى أحمد الهاشمي الوصف بأنه " عبارة عن بيان الأمر باستيعاب أحواله وضروب نعوته المثلة له"⁵، ويتوسَّع الدكتور حسين حسين في تعريفه وينقله بقوله: إن الوصف هو الذي يعمد فيه الكاتب إلى " تصوير ما يريد، أو ما يخطر له، أو ما يشاهد في أسلوب مؤثر يتبع فيه الدقائق، ويلاحق التفاصيل الصغيرة في المشهد،

² ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، 356/9 مادة (وصف). والجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح، تج. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧، 4 / 1438—1439. والفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 2/ 661. والزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تج. مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، 459/24، المادة نفسها.

³ أبو الفرج، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، (قسططنية: مطبعة الجوائب، ١٣٠٢)، 41.

⁴ ينظر: القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، تج. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجليل، ١٩٨١)، 294/2.

⁵ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم، جواهر الأدب في أبيات وإنشاء لغة العرب، تج. لجنة من الجامعيين، (بيروت: مؤسسة المعارف)، 326/1.

وينقل أثر ذلك في نفسه وما يعث في وجدانه من شجى أو تخيل، فكأنه الرسام الموهوب يدع لوحة غنية بتلك الألوان والتقسيمات والنفوس مما يلهم النفس من جميل المعاني، ويوحى إليها من ثري الحياة، وهي بهذا أشمل من قصرها على وصف الطبيعة، ومظاهر الكون، ومعالم الحياة⁶.

ويلاحظ في هذه التعريفات الأمور التالية:

الوصف بمعناه الأدبي والاصطلاحي يتسم بالشمولية في تصوير الحقائق، وماهية الموجودات، وبيان أحوالها وهيئتها؛ إذ ما من فن من الفنون إلا ويتدخل فيه الوصف، ويتوسّع مضمونه، ويتعدد أشكاله، فهو في الحرب حماساً وشجاعةً، وفي الجمال غزلٌ ونسيبٌ، وفي الفضائل والشيم مديحٌ وثناءٌ، وفي الموت حزنٌ وراثاً وغير ذلك من الأوصاف للطبيعة، والآثار القديمة، والمشاهد التاريخية، والمناظر الحية... وهكذا نجد الشعر إلا أقله راجعاً إلى باب الوصف. كما قال ابن رشيق القيرواني، ولا سبيل إلى حصره واستقصائه في سرده الأدبي، وحياته الفنية⁷.

إن الوصف الأدبي يعتمد على الخيال، وصدق التعبير، والعاطفة الصادقة التي ينتهجها إعجاب الأديب اللافت، وحسّه المرفه بما يشاهده من مظاهر الطبيعة، ومعالم الكون، والتحف الرائعة، والعمارات الشائقة، والمدن العتيقة، فيقوم بتفسير ذلك ووصفه تفسيراً خاصاً متأثراً بمزاجه، ووجهة نظره، وذكائه العقلي؛ ولذلك الوصف المجرد للأشياء، والتشخيص البعيد عن عاطفة الكاتب ووجدان الشاعر لا يكون أدباً بمعناه الفني.

له قيمة فنية، ومكانة ملحوظة، وذوق رفيع في باب الأدب ودراساته العلمية، يتجلى ذلك في النصوص الشعرية، والتراث الأدبي الفني؛ إذ يقوم بتصوير خواص الأشياء الحسية والمعنوية باللغة، فهو كالرسم في أنهما من الفنون الجميلة، وفي اعتمادها على الألوان يساعد على الإفهام والتأثير في المتلقي والمستمع، كما يتدخل في تكوين الفنون الأدبية الأخرى، كالرواية، والرحلات، والخطابة، والرسائل، والتاريخ ونحوه، كما قال أحمد الشايب⁸.

وهذه النظرة الأدبية والمكانة البارزة للوصف الأدبي هي التي دفعت مصطفى صادق الرافعي (ت 1937هـ) إلى القول: "إن الوصف الشعري هو أرقى ما يكون في اللغة من صناعة الأصباغ والتلوين"⁹، ولما كان للوصف الأدبي هذه الحالة، فإنه لا يقع إلا على الأشياء المركبة من ضروب المعاني وأجودها ما استجمع أكثر المعاني التي يتركب منها الشيء الموصوف وأظهرها فيه وأولادها بتمثيل حقيقته، وهي الطريقة التي سلكها العرب في أوصافها

6 حسين، حسين، التحرير الأدبي، (مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤)، 177.

7 ينظر: القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 294/2. والشايب، أحمد، الأسلوب، (مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٣)، 90.

8 ينظر: الشايب، الأسلوب، 103.

9 الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، (دار الكتاب العربي)، 8/3.

للأشياء، واتبعها في سياق الشعر¹⁰، وكان هذا سبباً في تطبيقهم وصف الحيوانات الوحشية من الطباء والغزلان ، والبقر الوحشي والسباع وجوارح الطيور، وهوام الأرض وأفاعيها ، والنباتات والأعشاب والصحاري وحياتهم الحربية التي عاشوها من تصوير للمعارك والدماء والقتل وعدد الحرب وآلاتها والكرّ والفزّ، وغير ذلك مما يدل على فطرتهم الأصلية وطبيعتهم الصحراوية، فقدم بذلك شعراؤهم صوراً ناطقةً، ومشاهد صادقة لكل ما رأته حواسهم ، وما مرت بخواطرهم مع مراعاة دقة الملاحظة، وصدق النظرة.

ثم جاء إنتاج أدباء شبه القارة الهندية في الوصف الشعري، وأسهموا في دراسته الأدبية، وواكبوا مسيرته التاريخية بالإبداع والتفنن، والتنوع والإنشاد في أبوابه المتعددة، وفروعه المنتشرة في كتبهم الأدبية واللغوية، كوصف الطباع والأخلاق والحيوانات الوحشية والأليفة، والبروق اللامعة، والكواكب النيرة، والأزهار النضرة، والطبيعة الرائعة في ميادين الأدب العربي وخدمته الفنية.

II. نشأة وصف الطبيعة الشعري في شبه القارة الهندية

من خلال دراسة وصف الطبيعة الشعري العربي في شبه القارة الهندية وتتبع شواهد وآثاره في الكتب الأدبية . وهو فرع من الوصف الشعري — تبين لي أنه قد واكب مسيرة الشعر العربي وتطوره، وفنونه وازدهاره منذ الفتح الإسلامي لتلك البلاد إلى وقتنا الحاضر، ونال حظاً وافياً من أقلام الشعراء وأفكار الأدباء ومناقشة النقاد ؛ حيث قاموا بتناوله في قصائدهم الشعرية ودراساتهم النقدية ومجالسهم الأدبية، وأبدعوا في أشكاله المختلفة وأغرقوا في الأخيلة المتنوعة حتى سُجِّل لهم الظهور في البراعة والتفوق في التصوير، وبذلك استطاع هؤلاء الشعراء أن يبلغوا بنظمهم الأشعار في وصف الطبيعة شأواً بعيداً ويتعاطفوا مع الطبيعة الخلابة، ويتفاعلوا مع البيئة الرائعة والمشاهد الأنيقة، حتى انعكس ذلك على شعرهم، فأتوا بالتشبيهات الجميلة، والاستعارات الدقيقة، والتشخيصات البليغة فأضفى على الجمادات الساكنة الحياة، والطبيعة الصامتة النطق فإذا بالأشجار تتكلم والورود تبتسم، والأزهار تتجلى ، والبحار تترأرأ، والمطر يتخذ الرياض والبساتين أصدقاء، والشمس تمد ذراعيها إلى الأرض إشراقاً، وغير ذلك من الصور الجميلة ، والأخيلة اللطيفة، والوقائع الجذابة للقلوب والأسماع والأنظار ما يجعل الخواطر تهمز برؤيتها، والمشاعر تضطرب بنظمها وسياقها.

وكان مما أسهم فيه شعراء شبه القارة لوصف الطبيعة، وقدموا فيه صوراً ناطقةً لكل ما يقع تحت حواسهم ومشاعرهم أو يمر بخواطرهم وأخيلتهم، وولعوا بالحديث عنه والشغف به هو وصف الحدائق والبساتين، والأشجار والأثمار، والورود والأزهار، والأنهار والبحار والسواقي والنواعير، والسحاب والغيوم، والرعد والبرق، والشمس والقمر، والليل المظلم، واليوم الممطر والحيوانات الوحشية والأليفة ، وما شابه ذلك من الأوصاف التي قاموا بتشخيصها وتصويرها، وعرضها وبيانها، وأكثرها من إيرادها بنظم الأشعار الرقيقة، والمقطوعات الرشيقة والأبيات

¹⁰ ينظر: المصدر السابق . وأبو الفرج ، نقد الشعر، 41.

الأنيقة، وكتبوها بأساليبهم الدقيقة، وملاحظاتهم الرائعة، ونظرتهم الثاقبة، وذلك كله بفضل الطبيعة الساحرة والبيئة الخلابة، والمناظر الغربية التي وهبها الله إياها؛ حيث كانت أراضي تلك المناطق من أغنى بلاد الدنيا جمالاً، وأثرها منظرًا، وأوفرها أناقة مما جعل الأنظار تسرح في خمائلها، والشعور بمفانيتها، والأشعار تنساب نحوها غير أننا من سوء الحظ لم نجد من تلك الكنوز الأدبية، والأوصاف الشعرية، والأبيات الرائعة إلا قلةً منثورةً منها في بطون الكتب الأدبية وتراجم الرجال.

وهذا وقد اشتهر جماعة بالمساهمة في الوصف الشعري العربي، وقرض الشعر فيه - ووصف الطبيعة فرع منه - في تلك البلاد، وكان من أبرزهم هارون بن موسى الأزدي الملتاني (ت 170هـ)، وأبو العلاء اللاهوري (ت ٤٩١هـ)، وغلانم علي آزاد البلكرامي (ت ١٢٢٠هـ)، ومولانا باقر بن مرتضى المدراسي (ت ١٢٢٠هـ)، والمفتي محمد عباس التستري (ت ١٣٠٦هـ)، والسيد عبد الجليل الواسطي البلكرامي (ت ١١٣٨هـ)، ومحمد يوسف البلكرامي (ت ١١٧٢هـ)، والدكتور محمد ضياء الحق الصوفي (ت ١٩٨٩م)، والأستاذ محمد ناظم الندوي (ت ٢٠٠٠م)، والقاضي عبد السلام سليم الهزاروي (ت ١٩٤٧م)، والسيد سليمان الندوي (ت ١٣٧٣هـ)، وغيرهم من أئمة الأدب والنقد¹¹، ولهم في ذلك نماذج من أشعارهم¹².

III. أنواع وصف الطبيعة في الشعر العربي بشبه القارة

ولقد تعددت مشاهد الطبيعة الجميلة، والمناظر الخلابة أمام أعين الشعراء في شبه القارة الهندية؛ حيث قاموا بذكر أوصافها، وتشخيص أحوالها، والنظم في سننها وأشكالها بصيفها وشتائها، وليلها ونهارها، وأزهارها ورودها، ورياضها وبساتينها، وأشجارها وثمارها، وكان من تلك الأنواع التي وجدت آذاناً صاغيةً، وقلوباً متفتحةً، وأفقاً واسعةً بتلك البلاد لدى الشعراء ما يلي:

¹¹ وللقوقوف على ترجمة أبرز من كتب في وصف الطبيعة الشعري بشبه القارة الهندية ينظر: هوامش هذه المقالة.

¹² ينظر: أنواع وصف الطبيعة الشعري بشبه القارة الهندية في المقالة نفسها.

أ - وصف الزهور والبساتين :

وفي ذلك يذهب محمد باقر المدراسي¹³ إلى ذكر أنواع من الزهور والورود الهندية بأساليب مختلفة، وأوصاف بارعة، وأشعار بدعية تتجلى فيها دقة التصوير، وممو الخيال، وحسن السياق، وتكشف عن قدرته الإنتاجية في الشعر، وقوته في التشابه والاستعارات؛ حيث قال عن الضبيلي¹⁴:

يا مُعْرَماً بِالرَّوْضِ شُفِّ ضَبِيلِيّاً
 إن كُنْتَ رِيحَانَ الزُّهُورِ تَرُومُ
 يَزْهُو بِنَضْرَتِهِ كَأَنَّ عَرِيْشَةَ
 فَلَكَ عَلَيْهِ مِنَ النُّجُومِ هُجُومُ⁽¹⁵⁾

هنا يتوجه الشاعر إلى عاشق الحدائق بقوله : يا عاشقاً للحدائق انظر إلى الضبيلي إذا كنت تبحث عن تألق ونضارة الزهور، الذي يفتخر بنضرتة مثل قبة سماء تهجم عليها نجوم متوهجة .

وقال معرِّفاً بالمؤقراً¹⁶ :

أَنْظُرْ إِلَى الْمُوقِرَا فِي حُسْنِ بَهْجَتِهِ
 تُغَيِّبُكَ طَلْعَتُهُ عَنْ كُلِّ أَزْهَارٍ

¹³ هو باقر بن مرتضى الشافعي المدراسي، أحد العلماء المشهورين، والأدباء البارزين، ولد عام/ 1158هـ في ويلور، تلقى فيها مبادئ العلوم الأساسية عن علمائها، ثم سافر إلى بعض المدن الهندية، وأخذ الإجازة عن أعيانها، ثم اشتغل بمطالعة الكتب حتى أحكم العلوم العربية والإسلامية وبرز في ذلك على أقرانه، وتأهل للفتوى والتدريس في زمانه، وكان أول من نقل العلوم الدينية من العربية إلى الهندية بناحية مدراس، ثم ولي الإنشاء في الديوان بمدراس. من آثاره الأدبية بالعربية: ديوان شعر في مدح الرسول- صلى الله عليه وسلم-، والعشرة الكاملة فيها عشر قصائد على منوال المعلقات العشر، وله ديوان آخر في الغزل والنسيب، ومقامات ويلورية على نصح مقامات الحريري، وثمانم الشمائل في نظم الرسائل، توفي سنة / 1220هـ. ينظر: الحسيني، عبد الحى، **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعيان = نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، (بيروت: دار ابن حزم، 1999)، 7 / 934. والقنوجي، صديق بن حسن، **أبجد العلوم**، تح. عبد الجبار زكار، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978)، 3 / 255. وأحمد، زبيد، **الأدب العربية في شبه القارة الهندية**، تر. عبد المقصود محمد شلقامي، (العراق: منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1978)، 447، 440، 439.

¹⁴ ويقال لها : ياسمين بالعربية والفارسية، وهي زهرة بيضاء. ينظر: المدراسي، محمد باقر، **مقامات ويلورية**، تح. محمد عارف نسيم، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بشاور، باكستان، 1999، 230 الهامش 1.

¹⁵ المدراسي، " **مقامات ويلورية** "، 196، 231.

¹⁶ وهي زهرة من فضيل ياسمين، كما في المصدر السابق، 231 الهامش 1.

كأنه لؤلؤ في زُرفٍ حُضِرٍ¹⁷ أو أنه وَرَقٌ في سطحٍ زُنْجَارٍ¹⁸

شاهد المؤقرا في جمال منظرها تبهرك رؤيتها عن رؤية كل الزهور، مثل لؤلؤ محاط ببسط خضراء، أو مثل دراهم فضية في صدأ النحاس.

وينشد عن الجامون¹⁹ قائلاً:

يا حُسْنَ جامونَ بدا في دَوْحَةٍ يزهُو ويُلهي الناظرين زِوَاءَهُ

يَحْكِي أصابعَ غَاذَةٍ قد أنشِبَتْ في قلبِ صَبٍّ ثم جَفَّ دِمَاءُهُ²⁰

بالا زهرة جامون وقد بدأ يفتخر ويتباهى بجماله في حديقة، فرؤيته تلهي وتنسي الناظرين له عما سواه، يشبه أصابع فتاة حسناء رقيقة قد عُززت في قلب عاشق ولهان، ثم جف دماؤه وهو لا يدري بحاله .

ونشاهد الشاعر محمد باقر المدراسي في هذه الأبيات وغيرها يذكر أزهار بلده، وأثماره، وجاء لكل زهرة وثمره بأشعار جذابة، وصور بديعة يسرح النظر في خمائلها، ويشغف القلب بفنونها وأشكالها²¹.

وقال السيد محمد يوسف²² الحسيني الواسطي²³ في وصف بستان، وعقد له قصيدةً لاميةً مطلعها:

- ¹⁷ بُسَط خضراء أو ثوب أخضر، والكلمتان مقتبتان من القرآن الكريم فقد وردتا في سورة الرحمن. 78/ 55.
- ¹⁸ المدراسي، " مقامات ويلورية "، 196، 231. "ورق في سطح زنجار" الدراهم فضية في صدأ النحاس. ينظر: المدراسي، مقامات ويلورية، 231 الهامش 9. والجوهري، الصحاح 1564/4 مادة (ورق). وابن منظور، لسان العرب 375/1 المادة نفسها .
- ¹⁹ وهي شجرة لها فاكهة كلون بالذبحان . ينظر: المدراسي، مقامات ويلورية، 238 الهامش 1.
- ²⁰ المدراسي، " مقامات ويلورية "، 198، 238.
- ²¹ وللمزيد من هذه الأزهار وسوق الأبيات في وصفها. ينظر: المدراسي، " مقامات ويلورية "، 195، 199، 229، 239.
- ²² في الحسيني، عبد الحي، نزهة الخواطر 871/6 : الشيخ يوسف بن محمد البلكرامي. وفي البلكرامي، غلام علي آزاد الحسيني الواسطي، سبحة المرجان في آثار هندستان، تح. محمد سعيد الطريحي، (بيروت - بغداد: الرافدين، ٢٠١٥)، 184: اسمه السيد محمد يوسف بن السيد محمد أشرف الحسيني الواسطي البلكرامي . ومثله في أحمد، جميل. حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، 127 الهامش 1. " الشعر العربي في باكستان من/ ١٩٤٧ إلى ٢٠٠٠م/ " (دراسة نقدية)، (رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بنجاب، باكستان، ٢٠٠٦)، 130. والفنوجي، أبجد العلوم 248/3 .
- ²³ هو يوسف بن محمد بن عبد العزيز الحسيني الواسطي البلكرامي ، أحد العلماء المبرزين في الشعر والتصوف، ولد عام/ ١١١٦هـ /، وقرأ العلم على كبار علماء عصره منهم جدّه من جهة الأم السيد عبد الجليل الحسيني البلكرامي، ثم سار إلى دهلي وأخذ الهيئة والهندسة عن أساتذتها، ورجع إلى بلكرام. من مصنفاته العلمية: الفرع الثابت من الأصل الثابت في التوحيد الوجودي، وأشعار باللغتين العربية والفارسية، توفي سنة / ١١٧٢هـ / ببلكرام . ينظر ترجمته في : المصادر السابقة.

لَا حَتَّ لَنَا رَوْضَةً رَاقَتْ مَبَاهِئُهَا وَعَارَضَتْ فِي السَّنَا²⁴ بَرْقَ الْبِعَالِيلِ
فَلَا تَحُلُّ تِلْكَ أَوْرَادًا بِسَمْنٍ بِهَا وَهْنٌ²⁵ الْمَصَابِيخِ فِي حُمْرِ الْفَنَادِيلِ²⁶

يقول: بدا لنا بستان مبتسم الشفاه وتحدت الضوء الساطع في البياض والبريق ، فلا تتخيل أهما ورودٌ متفتحة ومشرقة، بل هي مصابيح في قناديل حمراء تتألأ.

ويذكر الشاعر محمد باقر المدراسي عن الحديقة ووصفها قائلاً :

وَحَدِيقَةٌ يَنْسَابُ²⁷ فِيهَا جَدُولٌ طَرَبِي بِرَوْنِقِ حُسْنِهَا مَدْهُوْشُ
يَبْدُو خِيَالٌ عُصُومَهَا فِي مَائِهِ فَكَأَنَّهَا هُوَ مِعْصَمٌ مَنقُوشٌ⁽²⁸⁾

يصف الحديقة بأن في جدول مياه يتفرق ويجري، وعيني بجمال منظرها معجبة ومفتونة ، يظهر انعكاس أغصانها على صفحة مائه الصافي، وكأنها معصم حناء منقوش بالخناء.

وكما قال الأستاذ محمد ناظم الندوي²⁹ في قصيدته الثائية وهو يصف روضة يقول في آخرها:

لَعَلَّ نَجُومَ الْفُلْكِ لَمْ تَرْضَ أَنْ تَرَى مِثْلًا لَهَا بِالْأَرْضِ فِي لِمَعَاتِ
فَأَوْحَتْ إِلَى أَخْتِ لَهَا فِي سَمَائِهَا لِتَرْسَلَ عَلَيْهَا الضَّوْءَ بِالْفَلْحَاتِ

²⁴ في الحسيني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر 6/ 871 (سنا) منكرًا.

²⁵ في البلكرامي، سبحة المرجان في آثار هندستان: (هن) بحذف الواو راجع، وكذا في الحسيني، نزهة الخواطر 6/871.

²⁶ البلكرامي، سبحة المرجان، 185. وينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، 128.

والحسيني، نزهة الخواطر 6/871. والفنوجي، أبعاد العلوم 3/ 248 249.

²⁷ ينساب: يمشي مسرعاً، من ساب يسب سبباً، وجمعه: شُبُوبٌ، يقال: ساب الماء: جرى. ينظر: ابن منظور، لسان العرب

447/1 مادة (ساب). والزيدي، تاج العروس 3/83 المادة نفسها.

²⁸ المدراسي، مقامات ويلورية، 228.

²⁹ هو محمد ناظم الندوي، الأستاذ العالم، والشاعر الأديب، ولد في إقليم بهار بالهند حوالي عام/ ١٩١٣ - ١٩١٤م، وتلقى الدراسات

العالية في علوم الدين والأدب العربي بدار العلوم لندوة العلماء بلكنهو، وبعد التخرج فيها قام بالتدريس بها، ثم تولى عمادتها ولم يمض

فترة حتى هاجر إلى باكستان، وتولى رئاسة الجامعة العباسية بمحاول بور والتدريس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برهة، وبعد

تأسيس مجمع البحوث الإسلامي بكراتشي تسلم النيابة فيه، كان أديباً ضليعاً، وكاتباً قديراً بالعربية، وشاعراً مقلعاً، بلقى الخطب

والمحاضرات مرتجلاً بالفصحى، من آثاره العلمية: سلسلة من الكتب في تدريس اللغة العربية، ومقالات كثيرة بالعربية والأردية نشرت

في المجلات، توفي سنة ٢٠٠٠م. ينظر: همداني، الشعر العربي في باكستان، 498 وما بعدها.

فكان كما شاءت وزال بهاؤها وجفَّ بها ما كان من قطرات³⁰

يقول: لعل نجوم السماء أبت ورفضت أن ترى شبيهاً لها في البريق واللمعان على الأرض، فأومات أختاً لها في السماء وهي الشمس؛ لتبعث عليها أشعتها بلفحات الحرارة، فحصلت على مرادها فذهب عنها لمعانها وجفت جميع قطرات الندى التي كانت تزينها.

ب - وصف الأخر والبرك :

كما كان لشعراء شبه القارة مساهمة في هذا النوع، وقدرة على سوق الأبيات الشعرية، وإيجاد الأمثلة البديعة في بابه مما يدل على إنتاجهم الشعرية، وإحساساتهم الرقيقة، وعواطفهم الأنيقة في مناظر الطبيعة، وصورها الخيالية، وكان من أبرز من كتب في هذا الجانب الأدبي الشاعر محمد باقر المدراسي؛ حيث قال في وصف النهر:

النهرُ قد رَفَّتْ غِلالُهُ³¹ صُنِعَهِ وعلية من صَبَغِ الأصيلِ طِرازُ³²

يَتَرَفَّرُ الأَمواجُ فيه كأَها عُنْكَ³³ الحُصُورِ تَهزُّها الأَعجازُ³⁴

يقول الشاعر وهو يشبه النهر وكأنه يرتدي ثوباً شفافاً رقيقاً وقد صبغتها وطرزتها الشمس بلون أصفر جميل، وتترقق الأمواج في هذا النهر مثل انطواء وتثني لحم البطن عندما تهزها الأعجاز فتتحرك باستمرار.

ويقول الشاعر المدراسي أيضاً في بركة :

يا من رأى البركة الحسناء رُوِيَتِها والأينساتُ إذا لاحتَ مَعانِيها³⁵

30 همداني، الشعر العربي في باكستان، 501.

31 وهي شعار يُلبس تحت الثوب أو الدرع. ينظر: ابن منظور، لسان العرب 2/294 مادة (غلل). والزيدي، تاج العروس 120/30 المادة نفسها.

32 طراز: نط، أو نقش. ينظر: الزمخشري، أبوالقاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/601 مادة (طرز). والزيدي، تاج العروس 15/195 المادة نفسها.

33 عُنْكَ ويقال أَعْكَان، جمع عُنْكة: وهو ما انطوى وتثنى من لحم البطن، يقال: تعكَّن الشيءُ تعكُّناً: إذا رَكِمَ بعضه على بعضٍ وانثنى. ينظر: ابن منظور، لسان العرب 13/288 مادة (عكن)؛ والقزويني، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون،

(دار الفكر، 1979)، 4/102 المادة نفسها.

34 المدراسي، " مقامات ويلورية "، 196، 227 .

35 أي صفاً.

كأثما الفضة البيضاء سائلةً من السبائك³⁶ تجري في مجاريها³⁷

يقول: يا من نظر إلى البركة الجميلة تشبه رؤية الفتيات الحسنوات إذا استحتمن فتبدو كأنهن قطع فضية بيضاء سائلة مذابة أفرغت في قوالب.

ويصف الناعورة³⁸ بأحسن ما يكون الوصف قائلاً:

وناعورة قالت وقد حال³⁹ لوئها وأضلعها كاذت تُعدُّ من السقم

أدور على قلبتي لأني فقدتُه وأما دموعي فهي تجري على جسمي⁴⁰

تكلمت ناعورة وقد تحول لوئها، وأضلعها تكاد ترى وتعدُّ من شدة المرض والضعف، أبحث حثيثاً عن قلبي لأني أضعته وأما غزارة دموعي، فهي تنهمر على جسمي الهزيل، فشبهها هنا بشخص عليل فقد قلبه، ودموعه تنهمر عليه حزناً على حاله.

ج - وصف المناخ وأحواله:

وكان لهذا النوع بأشكاله المتعددة حظ لدى شعراء شبه القارة أيضاً؛ حيث قاموا بتصوير مظاهر الطبيعة من تقلب الزمان، ووصف الليل والنهار، والشمس والأنوار، والسحاب والضباب، والرعد والبرق، ونحو ذلك من الأوصاف للمناظر الجميلة، والمشاهد الخلابة التي كانت تحتلج في صدور الشعراء، وتخر خواطرهم ومشاعرهم وتدفعهم نحو نظم الأشعار، وسياق التعبير، وتراكيب الجمل بأساليب رقيقة، وعواطف جياشة، وتصورات بلاغية واسعة، وكان من جملة أولئك الشعراء مسعود بن سعد اللاهوري⁴¹، فقد وصف طول الليل بقوله:

³⁶ يقال: سَبَكَ يَسْبُكُ سَبْكَاً، والسَّبِيكَةُ جمعها: السبائك وهي قطع الفضة إذا ذوّبت وأفرغت في قوالب. ينظر: ابن منظور، لسان العرب 229/5 مادة (سبك). . والزيدي، تاج العروس 193/27 المادة نفسها.

³⁷ المدراسي، "مقامات ويلورية"، 195، 226.

³⁸ هي مفرد، جمعها: نواعير، يقال: ناعور، ودولاب ذو دلاء أو نحوها يدور بدفع الماء أو جرّ الماشية فيخرج الماء من البئر أو النهر إلى الخقل. ينظر: عمر، أحمد، مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، 2008)، 766/1، 2238/3 مادة (نعر)

³⁹ يقال: حالٌ يحيلُ: تغَيَّرَ، ويقال حَوَّلَ الدهرُ: تَغَيَّرَ وصرْفُهُ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب 187/1، 189 مادة (حيل).

⁴⁰ المدراسي، "مقامات ويلورية"، 196، 228.

⁴¹ وهو مسعود بن سعد بن سلمان اللاهوري، سعد الدولة، العميد الأجل، المشهور بالفضل والكمال، ولد بلاهور سنة ٤٣٨هـ/ ونشأ بما كان من أسرة أدب وعلم، وكان أبوه من أعيان الدولة الغزنوية، وأقبل إلى الشعر بعد ما نال الفضيلة في كثير من العلوم والفنون، وتقرّب إلى السلطان، ووُيِّ الأعمال الجليلة، وقد أتقن منذ صغره اللغات الفارسية والعربية والهندية، حتى ترك في كل واحدة

وليلٍ كأنَّ الشمسَ ضلَّتْ مرَّها
وليس لها نحوَ المشارقِ مرجعُ
نظرتُ إليه والظلامُ كأنَّه
على العينِ غُربانٌ من الجوّ وَقَعُ
فقلْتُ لقلبي طالَ ليلي وليسَ لي
من الهم منجاةٌ وفي الصبرِ مفرُّعُ
أرى دَنَبَ السَّرحانِ في الجوّ طالِعاً⁴²
فهل ممكِنٌ أنَّ الغزاةَ تطلُعُ⁴³

يقول: إنه ليلٌ طويلٌ بشكلٍ أن الشمس ضيعت طريقها ولا تستطيع العودة إلى المشرق، تمنعت في هذا الليل وشدة ظلامه وسواده على العين مثل الغربان المعروفة بسوادها قد وقعت من السماء، فحدثت قلبي بطول ليلي ولا منقذ لي من الهم أحد وفي الصبر خوف كثير، وأتساءل بعد مشاهدتي لذنب نجمة السرحان لامعاً هل ستشرق الشمس من جديد.

وكما يصف الطبيعة المفتي مير محمد عباس التستري اللكنوي⁴⁴ بروعة أسلوبه، وحسن تصويره قائلاً:

وإنَّ شَمَّتْ أفقاً وبرقاً وودقاً
تخيلت فيها جياداً عتاقاً

منها ديواناً، ثم حبس وانتزع منه أمواله في الهند، فسار إلى غزنة فحبس ثمة أيضاً، ثم أطلق سراحه ورجع إلى الهند، وبعده فُئِد ولاية جالندهر من أعمال لاهور، واشتغل بها مدة، ثم عزل وحبس مرات، وفي النهاية اعتزل في بيته بمدينة لاهور. من مؤلفاته: ديوان شعر بالعربي وكتاب جمع فيه مختاراته من أبيات الفردوسي في شاهنامة، توفي سنة ٥١٥هـ/١١٢٠. ينظر: الحسيني، *نزهة الخواطر* 81/1. والبلكرامي، *سبحة المرجان*، 74.73. والقنوجي، *أبجد العلوم* 216/3، 238.

⁴² همداني، في " *الشعر العربي في باكستان* "، 104 (طالع)، والصحيح: ما أثبتته. ينظر المصادر الواردة في الهامش الآتي.

⁴³ إدريس، أحمد، *الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين*، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٨)، 239. وهمداني، " *الشعر العربي في باكستان* "، 104. وأحمد، جميل، *حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي*، 51. والبلكرامي، *سبحة المرجان*، 75.74. والقنوجي، *أبجد العلوم* 216/3.

⁴⁴ هو عباس بن علي بن جعفر التستري اللكنوي، المفتي العالم، أحد كبار الأدباء، ولد بلكهنؤ سنة / ١٢٢٤هـ فنشأ بها وتلمذ على علماء عصره، وقرأ عليهم الكتب العلمية في مختلف العلوم، ثم اشتغل بالتدريس والإفادة، ووُيِّ التدریس، ثم كُلف بالإفتاء في ديوان الوزارة، وبقي فيه مدة طويلة، ولُقِّب بتاج العلماء وافتخار الفضلاء، له براعة في الأدب والإنشاء، وقرض الشعر بالعربية والفارسية. من مؤلفاته الأدبية: ديوان رطب العرب، ورياض الإنشاء، والظل الممدود في الإنشاء العربي، ومزدوجات كثيرة وطويلة، توفي عام / ١٣٠٦هـ. ينظر: الحسيني، *نزهة الخواطر* 8/ 1256—125. و الحسيني، عبد الحي، *الثقافة الإسلامية في الهند = معارف العوالم في أنواع العلوم والمعارف*، (القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢)، 51. وهمداني، " *الشعر العربي في باكستان* "، 122—123. وفي المصدر الأخير ص 122 لدى ترجمته قال: بأن اسمه المفتي محمد عباس الموسوي اللكنهوني (ت 1326 هـ) أما سائر الترجمة فمتطابقة تماماً، ولعل خطأ حدث في المصدر الأخير، والمصادر الأولى أوفى بالصواب.

عَرَفُنْ مِنَ الْجَرِي فَاَنْصَبْ قَطْرٌ تَرْقُرُقُهُنَّ عَلَى الدُّرِّ فَاَقَا

ومهما تهب على الباغ ريحٌ أدار الرياحين كأساً دهاقاً⁴⁵

فهنا تحيل الغيوم المحملة بالبرق والمطر الهاطل بأنها خيول كमित الأصيلة ، تعرفت من شدة الجري فانصبت قطرات العرق ، ويريقها وتألؤها فاق الدرر البيضاء الناصعة، وكلما هبت على الظالم ريحٌ عاتية أذاق الرياحين وهم الشعب حياة مليئة بمرارة العيش.

وفي الشمس عند مغيبها قال السيد سليمان الندوي⁴⁶ بشعره الرقيق، وأسلوبه القوي في قصيدته القافية واصفاً منها:

كأَمَّا الشَّفَقُ المَمْتَدُّ فِي الأفقِ خَمْرٌ مَعْتَمَةٌ شَجَّتْ لِمَعْتَبِقِ

خمرٌ يعتقها⁴⁷ أعلى هالية شُجَّتْ بِمَاءِ غَمَامٍ هَامِرٍ غَدِقِ

كفُّ الطَّبِيعَةِ تَسْقِي النَّاسَ⁴⁸ أَكْوَسَهَا وَيَلِّ لَمَنْ هَذِهِ الصَّهْبَاءُ لَمْ يَذِقِ

تحسو⁴⁹ القلوبُ حياها إذا نظرت إلى السماءِ بأفداحٍ من الحدقِ

والطيرُ تشرُّمها حيناً تروخُ إلى أوكارها صافراتِ السجعِ في حلقٍ⁵⁰

45 أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، 393: و[كأساً دهاق] مقتبس من الآية القرآنية الواردة في سورة النبأ 78 / 34.

46 هو سليمان بن أبي الحسن الحسيني الدسنوي البهاري، والعالم الكبير، أحد العلماء المشهورين في الفنون الأدبية، والمؤلفين الفضلاء في شبه القارة الهندية، ولد عام/ 1302هـ في قرية دسنه- بمديرية بمار في الهند-، وقرأ الكتب الدينية على خيرة علماء الهند، كما التحق بعدة مدارس دينية منها ندوة العلماء في لكهنؤ، وبعد فراغه من التعليم عُيِّنَ أستاذاً بالندوة السابقة، كما شارك في تحرير صحيفة الهلال التي كانت تصدر من كلكتة، واختير بعدها أستاذاً للألسنة الشرقية بجامعة بمومباي، ثم قدم إلى باكستان وأسهم في وضع الدستور الإسلامي، وعاش بقية حياته في الدعوة إلى الله. من آثاره العلمية: عمر الخيام، وسيرة الرسول الكريم- صلى الله عليه وسلم-، وخطبات ومدارس، وقصائد كثيرة في الشعر العربي، توفي سنة / 1373هـ. ينظر: همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 449-450، والحسني، نزهة الخواطر 1238/8. والزركلي، خير الدين، الإعلام، (بيروت: دارالعلم للملايين، 2002)، 137/3. والسداني، خالد سالم، أعلام إسلامية من شبه القارة الهندية، (الكويت: المكتبة العامرية، 2014)، 341 وما بعدها.

47 همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 450 (لغتها).

48 لم ترد في كتاب: همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 450.

49 في المصدر السابق، 450 (نحو).

50 الحسني، نزهة الخواطر 1238/8. وهمداني، " الشعر العربي في باكستان"، 450.

هنا يشبه الشاعر الشفق الممتد في الأفق بالأحمر الغامق مثل خمر معتوق تسكب لشاربها، وهذه الخمر - أي الشفق - في أعلى جبال قد خلطت بماء المطر الغزير المطول، فيدُّ الطبيعة تروي الناس من هذه الأمطار الغزيرة وويل لأي شخص لم يتذوق من خمرة الطبيعة، وتشرب القلوب المتعطشة إلى المطر عندما تنظر إلى السماء بعيون متمعنة، والطيور تشرب من هذه الأمطار عند العودة إلى أعشاشها وتطلق صغيراً متردداً من حناجرها .

إلى أن قال :

بل إنما الشمسُ للصواعِ بوتقة فقد ذابَ عُسْجُدُها وانحجَّ في طرق
بل إنَّما الشمسُ من أعمارنا قتلَتْ يوماً فسألَ دمَّ جارٍ من العنقي
فذلك الشفقُ المحمَّرُ من دمه وقبرُهُ ليلُهُ المستورُ بالغسقي⁵¹

فيقول: بل الشمس للصياغ هي وعاء كبير ذاب الذهب الأصفر، وانسكب على الطريق، والشمس قد قتلت يوماً من أيام عمرنا، فكأن الدم يجري من عنق هذا اليوم على الأرض، فهذا الشفق الأحمر من دم هذا اليوم وقبره هو ليله المغلف بالليل .

وفي وصف الشمس كذلك انطلق منه الدكتور محمد ضياء الحق الصوفي⁵² قائلاً في قصيدة طويلة ، منها :

النَّشْمُسُ في كبدِ السما ء من الصَّبَّاحِ إلى المساءِ
في كلِّ صَبْحٍ تطلُّعُ للنُّورِ نَعَمَ المنيعُ
ضاحكَةً⁵³ مستبشرةً فالأرضُ منها مسفرةً

⁵¹ ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 1238/8. وهمداني، " الشعر العربي في باكستان "، 450.

⁵² هو محمد ضياء الحق الصوفي ابن الشيخ أصغر علي الروحي، ولد عام/ 1911م بمدينة لاهور، ونشأ فيها، وأكمل تحصيل العلوم الدينية والعربية على بلده، ثم التحق بالكلية الإسلامية، وبعدها بالكلية الشرقية في جامعة بنجاب، وتحصل منهما على عدة شهادات في اللغة العربية والفارسية والأوردية، ثم الدكتوراه في اللغة العربية، ونال أوسمة عدة لتفوقه في الدراسة، ثم درّس في الكليات الحكومية بعدة مدن، وتولّى مناصب عالية، ثم عُيِّنَ رئيس اللغة العربية والعلوم الإسلامية بـ لاهور بالكلية الحكومية واستمر فيها مدة، كان شاعراً متفنناً في العربية والفارسية والأفغانية. من آثاره: ابن قتيبة وكتابه المعارف، وديوان شعر بالعربية، وشرح القصائد الهزليات العشر في مدح سيد الجن والبشر، باللغة الأردية، توفي سنة/ 1989م. ينظر: همداني، الشعر العربي في باكستان، 469 وما بعدها، وإدريس، أحد، الأدب العربي في شبه القارة الهندية، 399. 400.

⁵³ في همداني، " الشعر العربي في باكستان "، 475 ، 586 (صاحكة) بالصاد المهملة، ولعل الصواب ما أثبتته.

بنشرها وذّرّها	تجري لمستقرها
سراجنا الوهاج	منزله الأبراج
جدوة نار تستعُر	والسحرُ سحرٌ مستمر
تبهرنّا ضياؤها	تعجبنا سناؤها
وقت الطلوع والغروب	كأنّها تبر يدوب
هي عين ماء حياتنا	أصقل من مرآتنا ⁵⁴

الشاعر أصبغ على الشمس صفات متعددة متتالية، فالشمس هنا في وسط السماء منذ الصباح إلى المغرب وهي ضاحكةٌ مستبشرةٌ، وسراجٌ وهاجٌ، وجدوةٌ نارٍ، وضياؤها مبهّرٌ، وهي تبرّ يدوب، وعين ماءٍ .

وقال القاضي عبد السلام سليم الهزاروي⁵⁵ في شدة الحر بمدينة جدة بأرض الحجاز، ويشكو من وهج حرارتها، وقوة لهيبتها في قصيدة هائية منها :

نموتُ من الحرِّ الشديدِ بجدة	ونشربُ ماء النار في كل قهوةٍ
وكنا هنيئَ العيش في أم القرى	لقد أوقعتنا جدة بصعوبةٍ
ونصبح مغسولين من ظل ⁵⁶ السما	ونمسي كذلك من عروق حرارةٍ
نبئتُ بأفٍّ بعد أفٍّ مسلسل	ونقعُدُ طولَ اليوم في جوفِ خلوةٍ

⁵⁴ همداني، " الشعر العربي في باكستان " ، 475 ، 586 .

⁵⁵ هو عبد السلام ابن القاضي محمد علي بن سليم الهزاروي، القاضي، العالم الشاعر، ولد عام/ 1898م في مدينة بآمد دريند، وقرأ أكثر الكتب الدراسية على والده، ثم رحل إلى الهند، والتحق بدارالعلوم ديوبند واستفاد من أساتذتها، كما تلقى العلم في المدرسة العالية برامفور، ونال شهادات في العلوم من دلهي، ثم رجع إلى باكستان مدرساً في بشاور فترةً طويلةً وبعدها رحل إلى الحجاز للحج، ثم عُيّن مدرساً في مكة المكرمة ودرّس هناك بضع سنين، وبعدها رجع إلى الهند أستاذاً للغة العربية وأدبها في مدينة ميسور، ومكث فيها مدةً يدرس العلوم الدينية والعربية، وكان شاعراً في العربية والفارسية والأردية والأفغانية، من آثاره: ديوانان للشعر أحدهما روض الأشعار، وهي مجموعة من قصائده العربية والأفغانية، والثاني بالأردية والفارسية والأفغانية، توفي سنة/ 1947 - أو 1948م/ تقريباً. ينظر: همداني، " الشعر العربي في باكستان " ، 198 وما بعدها .

⁵⁶ في المصدر المنقول عنه الآتي (ظل)، ولعل الصواب ما أثبتته .

على كلِّ حالٍ ههنا تأسفُ
بفيضانٍ أجفانٍ على سلبِ راحةٍ
ولمّا دخلنا جدّة بعد راحةٍ
فمتنا إلهي من حرارة جدّة⁵⁷.

فيقول: كنا نعيش براحة في مكة المكرمة وعند انتقالنا إلى مدينة جدة وجدنا صعوبة، كأننا نستحم ونحن في الظل ويأتي المساء والحرارة فيها مرتفعة، وننام بقول بافٍ ولا ينتهي تأففنا وفي طول اليوم نخلي بأنفسنا من شدة الحرارة، فبعد أن كنا في راحة متنا من حرارة جدة الشديدة.

د - وصف الحيوانات:

ومما نال من فكر الشعراء، وقلب الأدباء وصف الحيوانات، فقد قام شعراء شبه القارة بدلوهم في هذا الغرض، ونظموا أبيات رائعة في تصوير تلك الكائنات الحية وساقتهم رحلات الصيد إلى الحديث عن أنواعها من وصف الطباء والغزلان، والبقر الوحشي والسباع، وجوارح الطيور وهوام الأرض وغيرها، غير أنني لم أعثر على الأشعار التي حيكت في تلك الحيوانات المختلفة سوى مقتطفات منثورة نسجها هارون بن موسى الأزدي⁵⁸ شاعر الملتان في وصف الفيل الذي كان جيش أعدائه يضم كتيبة منه، ومن شعره يصف فيه بلاءه ومعركته مع الفيل وانتصاره على أعدائه، فيقول:

مشيئٌ إليه وادعاً متمهلاً
وقد وصّفوا⁵⁹ خرطومهُ بئسام
فقلتُ لنفسي إنّه الفيلُ ضارب
بأبيضٍ من ماء الحديدِ هذام
فإنّ تنكلي عنه فعذركُ واضحٌ
لدى كلِّ منخوبِ الفؤادِ عمام
وعند شجاع القومِ أكلفتُ فاحمٌ
كظلمةٍ ليلٍ جُللتُ بفتام

57 همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 203، 583 .

58 هوهارون بن موسى الأزدي العنكي بالولاء، الملتاني، أبو عبدالله، العالم بالقرآن الكريم والعربية، والشاعر، وهو من أهل البصرة، كان يهودياً ثم أسلم وقرأ القرآن، وحفظ النحو وحدث، وهو أول من تتبع وجوه القرآن والشاذة منها، ويعد من أهل الحديث روى له البخاري ومسلم، ينسب إلى القدرية المعتزلة، ارتحل إلى ملتان من أرض الهند، كان شاعراً ذا رئاسة في قومه بأرض السند، وشارك في معارك مع بعض ملوك الهند، له الوجوه والنظائر في القرآن، توفي حوالي سنة /١٧٠هـ/. ينظر: الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح. إبراهيم السامرائي، (الأردن: مكتبة المنار- الزرقاء، ١٩٨٥)، 37. والنويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣)، 304/9.

59 في الجاحظ، بجرعمرو، كتاب الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣، 7/ 69: وصلوا .

ولما رأيتُ السَّيْفَ في رأسِهِ هضبةً
كما لاحَ برقٌ من جِلالِ عَمَامٍ⁶⁰
فناهشْتُهُ حتى لصقتُ بصدْرِه
فلمّا هوى لازمْتُ أيّ لزامٍ
وعذتُ بقرنيه أريدُ لبانهُ
وذلك من عاداتِ كلِّ محامي
فجالَ وهجّيراه صوتَ مخضرمٍ
وأبْتُ بقرني يذُبُّلُ وشمامٍ⁶¹

هنا الشاعر يصف تفاصيل الفيل بأن له خرطومًا طويلًا يشبه السيف، ولونه أكثر بياضاً من لون ماء الحديد، وهو ضخّم جداً لدرجة إن هرب من أمامه فهو معذور ولا عتاب عليه، وأما بريق سيفي أمام رأسه الضخم مثل هضبة مرتفعة فيلمع مثل البرق من خلال الغيوم، ثم هاجمت عليه فتعلقت بنابيه أريد اقتلاعه من جذور وهي من عادات كل المحارب ، فجال به جولة كاد يحطمه فاعتمد على أصول الناين فاقتلعا من أصلهما وفر الفيل وبقي القرنان في يده كجبلين مشهورين في بلاد العرب .

وقد قال أيضاً السيد علي صدر الدين بن أحمد المعروف بابن معصوم (ت 1117 هـ) في تشبيه الفيل :

هذا هو الفيلُ الذي
يبدو العجيبُ لنا به
ليلٌ قد افترسَ النها
ر قبان في أنيابه⁶²

هنا الشاعر يتستخدم كلماتٍ بسيطةً وواضحةً فيقول: هذا الفيل الذي نتعجب لقرنيه الأبيضين، إنه الليل قد التهم النهار فبقي ذراعان طويلان من النهار في أنيابه.

IV. خصائص وصف الطبيعة الفنية في شبه القارة الهندية

وبعد دراسة نقدية لخصائص شعراء شبه القارة الهندية وأبياتهم الشعرية في وصف الطبيعة عبر العصور المختلفة منذ الفتح الإسلامي إلى وقتنا الحاضر وفق ما تيسر لي الاطلاع عليه من المادة الأدبية ودراساتها الفنية تبين لنا الخصائص التالية:

⁶⁰ هذا البيت لم يرد في همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 99.

⁶¹ همداني، " الشعر العربي في باكستان"، 99. واللاحظ، كتاب الحيوان 7/ 69؛ حيث أورد الأبيات كلها. وينظر: يوسف، رزق الله، مجالي الأدب في حدائق العرب، (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913)، 4/ 229. والزخشي، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح. عبد الأمير مهنا، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، 1992)، 5/ 390 مع الهامش .

⁶² أحمد، زبيد، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، 203.

أ- المعاني والألفاظ:

1. من حيث المعاني:

وقد امتاز وصف الطبيعة في الشعر العربي بشبه القارة في مجمله بالمميزات الآتية:

- تأثر شعراء شبه القارة في أبياتهم الشعرية بمعاني القرآن الكريم، واستمدوا أفكارهم وثقافتهم في شعرهم العربي من روح الإسلام الذي قد ترك في نفوس الشعراء آثارا عميقة، وبصمات واضحة في تلك البلاد، ويتجلى ذلك مثلا في شعر المفتي محمد عباس التستري، والدكتور محمد ضياء الحق الصوفي.

- كثرة المعاني، ووضوح الدلالة، وجودة السبك، ومثانة الأبيات في معظم الأبيات لوصف الطبيعة، وذلك بفضل انتشار العلم والفلسفة، والثقافة، وتوسع الحضارة، وطبيعة البيئة الخالصة، وأجوائها الصافية، وتلقيح الأفكار في الأقاليم المتعددة، والمدن الشاسعة، وكل ذلك أثر في تكوين الشعر الوصفي وثروته الأدبية، وأسهم في خصوبة الخيال، وتعمق المعاني، وترتيب الأفكار، وتسلسل العبارات وتربطها في سياقة الشعر عبر الأزمنة المختلفة، وليس ذلك ببعيد لمن يدقق في مصارعه وأعجازه، ويتأمل في مقدماته وخواتمه.

- وحدة الموضوع في وصف الطبيعة وتربط أجزاءها لدى هؤلاء الشعراء المسلمين في شبه القارة الهندية؛ حيث قاموا بحشد جهودهم واستجماع طاقتهم وأفكارهم لوصف الشعري، وتشخيص الطبيعة، والتجارب مع مناظرها، واستنطاق أجوائها المتنوعة، ومشاهدها الحية، وذلك دون الرجوع إلى مقدمات تمهيد للموضوع، وسبل تشير إلى الغرض.

- صدق اللهجة، وصفاء الحس، وحسن الانسجام، ودقة النظرة في وصف الطبيعة وأحوالها المتغيرة؛ حيث قام هؤلاء الشعراء بتقديم صور ناطقة، ووقائع حية لكل ما يقع تحت حواسهم أو يمر بخواطرهم.

2. من حيث الألفاظ :

وأما من الناحية اللفظية للأشعار في وصف الطبيعة عند شعراء شبه القارة، فتتلخص فيما يلي:

- وجود ألفاظ القرآن الكريم واستعمالها في الأبيات الشعرية لوصف الطبيعة، والاستعانة بها في نظم الشعر وتركيبه الأدبي، وليس ذلك غريبا في البيئة الهندية وما يحيط بها من المدن والدول؛ إذ كان هذا الأسلوب شائعا لدى جميع الشعراء المسلمين، ومنهجها متبعا في السياقة الشعرية بمختلف أشكالها الفنية ودراساتها الموضوعية.

- جزالة الألفاظ، وقوة التراكمات للكلمات التي استعملت في سياقة الشعر، وأداء التعبير لوصف الطبيعة.

- البراعة في اختيار الألفاظ التي تتلاءم وحاجة المعاني إليها؛ حيث فضل الشعراء غالباً في وصف الطبيعة ومناظرها السهل الواضح من التراكيب وإن كان أحياناً لا يخلو بعض الكلمات من التكلف في الاختيار والتجميل والتحبير في المفردات.

- رقة الألفاظ المستعملة وميلها إلى السهولة في وصف الطبيعة غالباً، وسلامتها من الحشونة، والكلمات الغريبة، والألفاظ النادرة والشاذة وإن وُجدت فيها أحياناً بعض المفردات الصعبة التي لا يُستدل على معانيها إلا بالمعاجم العربية والاستعانة بما لفك رموزها، ومعرفة دلالتها.

- تأثر الأبيات الشعرية في وصف الطبيعة وكلماتها المستعملة بالأدبين الفارسي والأردني؛ حيث قام شعراء شبه القارة باستخدام كلمات أعجمية في الأشعار، وتزودوا بها في أوصافهم الشعرية، ووظفوها في دلالة الكلمات، وصورة الأساليب في الأداء، وهذه الظاهرة كانت مألوفة في تلك البيئة العلمية، وتحضتها الثقافية واللغوية، وذلك نتيجة لاحتكاك الشعوب ببعضها، وتبادل الأفكار، ودمج الحضارات وإنتاجها في كافة الأصعدة ولا سيما في الجانب الثقافي والأدبي.

ب- الأساليب الأدبية :

فضلاً عما وُجد لدى الشعراء في قصائدهم الشعرية لوصف الطبيعة من جزالة الألفاظ، وقوة التراكيب، وروعة المعاني، واختيار المفردات التي تنسجم مع سياق الأشعار وأداء الدلالة، والرقّة في الكلمات والسهولة في المعاني غالباً، والتكلفة في التصنيف، وتحمل النفس وعصرها في النظم أحياناً، فثمة ظواهر أدبية أخرى حفلت بها أبياتهم الشعرية، وهي تأتي على النحو التالي:

- استخدام الصور البلاغية، والألوان الخيالية المختلفة في شعر الطبيعة ووصفها الخلاب عبر أدواره المتعددة، حيث قام أولئك الشعراء في أشعارهم باستعمال البلاغة وأشكالها، وملاًوا إنتاجهم بالمحسنات البديعية، وروائع الصور، وتفننوا في عرضها، وأكثروا من تصويرها حتى أصبح هذا الأسلوب ميداناً للبراعة اللغوية، والقدرة البلاغية لدى الشعراء في تلك البلاد، ولم يكن فعلهم هذا في الواقع بدءاً مستفرداً، وإنما جاء تبعاً لما كان عليه حال الشعر من قبل، فقد ظهر من الشعراء العرب من امتلأت أشعارهم بالملامح البلاغية أيضاً.

- تضمين الإشارات التاريخية والجغرافية في أشعارهم التي سيقّت لوصف الطبيعة وأحوالها المختلفة، وهذه الظاهرة الأدبية ودلالاتها الفنية تدرك لمن يدقق النظر في أبياتها الشعرية وسياقها الأدبي.

- الاقتباس من الآيات القرآنية، وتضمين الأشعار بما لدى نظمها وتحريها.

- استمداد الروح الخيالية في الأداء التعبيري، وتصوير المشاهد الحية في الأبيات الشعرية وقصائدها لوصف الطبيعة وقد أبدع في هذا الجانب الشعراء بشبه القارة بالبراعة في التصوير، والإغراق في التخيل، والتعاطف مع الطبيعة، والتجاوب مع الحضارة، وانعكس ذلك على شعرهم في الصناعة الأدبية ودراستها الفنية.

ج- منهج القصائد وألوانها:

بدأ الشعراء في شبه القارة بنسخ الأبيات الشعرية في وصف الطبيعة ونظم القصائد فيها بدون أي تمهيد أو مقدمة فيهدفون مباشرة إلى المقصود الأصلي من سوق القصيدة والبداية بها خلافاً لما كان عليه شعراء العرب القدماء الذين كانوا يستهلون قصائدهم بمقدمات كالوقوف على الأطلال أو البكاء على الديار، أو التغزل والتشبيب، ونحو ذلك، وبذلك قد خرج شعراء شبه القارة عن المعتاد لبنية القصيدة وشكلها الموروث، فتراهم يبدأون بوصف الطبيعة وأحوالها من الزهور والورود، والبساتين والحدائق، والأشجار والبرك، والشمس والنهار وأحوال الزمان وتقلبات الدهر، وعواصف الجو، وغيوم السحاب، وبرق الفلك ورعد السماء، ونحوه مما يتعلق بمشاهد الطبيعة وسنن الكون.

وأما بنية القصائد الشعرية وأبياتها المنظومة للموسيقى الصوتية وألوانها العروضية، فإن معظم الأعمال الشعرية التي تناولت وصف الطبيعة وأشكالها كانت في البحور كثيرة الأوزان والتفاعيل، وهي الأوزان التقليدية للشعر العربي القديم وعلى قوافيه العروضية، وهذا ما يتضح جلياً من سرد الشواهد والنماذج التي سبقت في أنواع وصف الطبيعة، وموضوعاتها المختلفة.

وأما الأوزان القصيرة فلم نجد لها حظاً وافراً في إنتاج هؤلاء الشعراء وآثارهم الأدبية سوى القليل من الناطمين لوصف الطبيعة في تلك البلاد، وبذلك نرى توافقاً وانسحاباً من حيث الأوزان بين الأشعار المنظومة في وصف الطبيعة وبين شعراء العرب القدماء في عدم استخدام الأوزان القصيرة في معظم إنتاجهم الشعري، وتراثهم الأدبي.

الخاتمة

وبهذا العرض لوصف الطبيعة الشعري وأنواعه المتعددة من وصف الحيوانات والنباتات، والزهور والورود، والبساتين والحدائق، وسنن الكون، وعوالم السماء لاحظنا جهود شعراء شبه القارة الهندية في الوصف الشعري بارزة، وإنتاجهم وافراً في ميادين الأدب ودراسته الفنية، فقد قاموا بوصف الموجودات وتشخيص الحقائق بما في ذلك من الأحوال والهيئات، وساقوها في أبيات شعرية رائعة ومقطوعات راقية تشهد لهم بحسن السبك، وجودة التصوير، وسعة الطباع، ودقة الملاحظة.

وجاء ذلك كله ممزوجاً بوجودان الشاعر وحسنه الرقيق، وعاطفته الصادقة، وتعبيراته الحسنة، إذ الوصف الشعري - ووصف الطبيعة فرع منه - متى تجرد عن ذلك فإنه لا يكون أدباً بمعناه الاصطلاحي، ولا يندرج تحت فنه

الأديبي؛ ولذلك لا ينبغي للأديب أو الشاعر الاقتصار على وصف ما يرى أو رسم ما يلاحظ ، وإنما ينقل شعوره وعاطفته أثناء رسمه وتصويره للحقائق التي يشاهدها من مشاهد الطبيعة، وسننها الكونية، والوصف بهذا المعنى واسع يتناول كل شيء وله أسلوب متنوع؛ ولذلك قال الشعراء: إن جُلَّ الشعر يرجع إلى باب الوصف ، ويتدخل في كثير من الفروع.

وكما أن للوصف الشعري قيمة فنية ، وأثراً أدبياً في التراث الفكري واللغوي ؛ حيث وجدنا له عناية خاصة لدى الأدباء العرب وغيرهم عامة وشعراء شبه القارة الهندية خاصة عبر العصور المختلفة، وذلك لكونه يشكل أحد الأغراض الشعرية البارزة في باب الأدب العربي وفنه الشعري ، كما أنه ينسجم مع فطرة الإنسان؛ لأنه بطبيعته يحتاج إلى ما يكشف له من الموجودات، ولا يكون ذلك إلا بتمثيل الحقيقة وتأييدها إلى التصور عن طريق الخواس.

المصادر والمراجع

القنوجي، صديق بن حسن، *أبجد العلوم*، تح. عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨. أحمد، زبيد، *الأدب العربية في شبه القارة الهندية* ، تر. عبد المقصود محمد شلقامي، العراق: منشورات وزارة الثقافة والفنون، ١٩٧٨.

إدريس، أحمد، *الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتى أواخر القرن العشرين*، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٨.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، *أساس البلاغة* ، تح. محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

العربي، إسماعيل، *الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية*، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.

الشايب، أحمد، *الأسلوب*، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٣.

الزركلي، خير الدين، *الإعلام*، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.

الحسني، عبد الحفي، *الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعيان = نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

السداني، خالد سالم، *أعلام إسلامية من شبه القارة الهندية*، الكويت: المكتبة العامرية، ٢٠١٤.

الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، *تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح*، تح. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

الرافعي، مصطفى صادق، *تاريخ آداب العرب*، دار الكتاب العربي.

حسين، حسين، *التحرير الأدبي*، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤.

الحسني، عبد الحفي، *الثقافة الإسلامية في الهند = معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف*، القاهرة : مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م.


الهاشمي، أحمد بن إبراهيم، *جواهر الأدب في أبيات وإنشاء لغة العرب* ، تح. لجنة من الجامعيين، بيروت: مؤسسة المعارف.

- أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧.
- الجاحظ، بجرعمرو، كتاب الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣.
- الزحشري، أبوالقاسم محمود بن عمرو بن أحمد، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح. عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٩٩٢.
- البلكرامي، غلام علي آزاد الحسيني الواسطي، سبعة المرجان في آثار هندستان، تح. محمد سعيد الطريحي، بيروت - بغداد: الرافدين، ٢٠١٥.
- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ١٩٨١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٤١٤.
- يوسف، رزق الله، مجاني الأدب في حدائق العرب، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩١٣.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، ومحمد النجار - وغيره) المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨.
- لقزويني، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩.
- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح. إبراهيم السامرائي، الأردن: مكتبة المنار. الزرقاء، ١٩٨٥.
- أبو الفرج، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠٢.
- النوري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣.
- المدراسي، محمد باقر، "مقامات ويلورية"، تح. محمد عارف نسيم، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بشاور، باكستان، ١٩٩٩.
- إرشاد، محمد، "إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية"، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بنجاب، باكستان، ٢٠٠٦.
- هدائي، حامد أشرف، "الشعر العربي في باكستان من ١٩٤٧ إلى ٢٠٠٠ م (دراسة نقدية)"، رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة بنجاب، باكستان، ٢٠٠٦.

Kaynakça

- Ahmed, Cemîl. *Hareketu't-te'lîf bi'l-lugati'l-'Arabîyye fi'l-iklîmi's-şimâli'l-Hindî*, Dimaşk, Menşûratu vizâreti's-sekâfe, 1977.
- Ahmed, Zubeyd. *el-'âdâbu'l-'Arabîyye fi Şibhi'l-kârreti'l-Hindîyye*, Trc: 'Abdulgaksûd Muhammed Şelkâmî, Irak: Menşûratu vizâreti's-sekâfe ve'l-funûn, 1978.
- Ebu'l-Ferec, Kudâme b. Cafer. *Nakdu's-şi'r*, Kostantîniyye: Matbaatu'l-cevâib, 1302.
- El-'Arabî, İsmâil. *el-İslâm ve't-tiyyârâtî'l-hadâriyye fi Şibhi'l-kârreti'l-Hindîyye*, ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-kitâb, 1985.
- El-Belîkrâmî, Gulâm Âzâd el-Huseynî el-Vâsitî. *Sebhetu'l-mercân fi âsâri Hindistân*, Thk: Muhammed Saîd, Beyrut: er-Râfidîn, 2015.
- El-Câhîz, 'Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1423.
- El-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve sihâhi'l-'Arabîyye*, Thk: Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- El-Enbârî, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâtî'l-udebâ'*, Thk: İbrâhîm es-Sâmîrî, Ürdün: Mektebetu'l-menâr, Zerka, 1985.
- El-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-munîr fi garîb's-şerhi'l-kebîr*, Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye.
- El-Hasenî, 'Abdulhay. *El-Î lâm bi men fi târîhi'l-Hind mine'l-a'yân*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- El-Hasenî, 'Abdulhayy. *Es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2012.
- El-Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm. *Cevâhiru'l-edeb fi ebyâtî ve inşâi lugati'l-'Arab*, thk. Komisyon, Beyrut: Muessesetu'l-maârif, tsz.
- el-Kannûcî, Siddîk b. Hasen. *Ebcedi'l-'ulûm*, Thk: Abdulcebbar Zekkâr, Dimaşk: Menşûratu vizâreti's-sekâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, 1978.
- El-Kayrevânî, Ebû 'Alî el-Hasen b. Reşîk. *El-'Umde fi mahâsini's-şuarâi ve âdâbihi*, thk. Muahmed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-cil, 1981.
- El-Kazvînî, Ahmed b. Fâris. *Mekâyîsu'l-luga*, Thk: 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1979.
- El-Medârisî, Muhammed Bâkır. "Makâmâtu Veylîriyye", Thk: Muhammed 'Ârif Nesîm, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Başur Üniversitesi, Pakistan), 1999.
- En-Nuveyrî, Ahmed b. 'Abdülvehhâb. *Nihâyetu'l-Ereb fi funûni'l-edeb*, Kahire: Dâru'l-kutubi ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.
- Er-Rafî'î, Mustafâ Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî.
- Eş-Şâyib, Ahmed. *el-Uslûb*, Mektebetu'n-nahdatî'l-Mısıriyye, 2003.
- Es-Seddânî, Hâlid Sâlim. *A'lâmun İslâmiyye min Şibhi'l-kârreti'l-Hindîyye*, Kuveyt: el-Mektebetu'l-'âmîriyye, 2014.
- Ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs*, Dâru'l-hidâye. y.y., tsz.
- Ez-Zemahşerî. *Ebu'l-Kâsım Mahmûd, Esâsu'l-belâga*, Thk: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Ez-Zemhâşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *Rabî'u'l-ebâr ve nusûsu'l-ahbâr*, Thk: 'Abdül'emîr Muhennâ, Beyrut: Muessesetu'l-'alemi li'l-matbuât, 1992.
- Ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.
- Hemdânî, Hâmid Eşref. "eş-Şu'arâi'l-'Arabî fi Pâkistân min 1947 ilâ 2000 (Dirâse nakdiyye)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Başur Üniversitesi, Pakistan), 1999.

- Huseyn, Huseyn. *Et-Tahrîru'l-edeblî*, Mektebetu'l-'ubeykân, 2004 .
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İdrîs, Ahmed. *el-Edebu'l-'Arabî fî Şibhi'l-kârreti'l-Hindiyye hettâ evâhiri'l-karni'l-'iştirîn*, ed-Dirâsât ve'l-buhûsi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye, 1998.
- İrşâd, Muhammed. "İshâmâtu 'ulemâi Şibhi'l-kârreti fî âdâbi's-sireti ve't-târih ve't-terâcim bi'l-'Arabiyye", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pencap Üniversitesi, Pakistan), 2006.
- Umer, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd. *Mucemu'l-lugati'l-'Arabiyye el-Mu'âsira*, 'Âlemu'l-kutub, 2008.
- Yûsuf, Rizkullâh. *Meccâni'l-edeblî fî hadâiki'l-'Arab*, Beyrut: Matbaatu'l-âbâ' el-Yesû'iiyyîn, 1913.

 **Mahmoud Naassan**

Nature Description in Indian Subcontinent

Citation/©: Naassan, Mahmoud, Nature Description in Indian Subcontinent, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 193-219.

Extended Abstract

Indian Subcontinent scholars have contributed significantly to the depiction of nature, which is considered one of the aims of poetry that stands out in Arab literature. In this context, poets have depicted various elements of nature such as various animals and plants, flowers and roses, gardens and gardens, laws of the universe, rivers, canals, and waterwheels. Elements showing culture and civilization such as planets, stars, dark nights, bright days, sun and moon, women's beauty, writing love poems for women and palaces, mansions, historical artifacts, masterpieces, observatories, ancient madrasas, and science centers were also subject to depictions of poets. In addition to this, the depiction of the magnificent landscapes in the unique nature has taken place in the couplets of the poets in every form. They have fulfilled these elements with superior creativity in the field of literature. Thus these descriptions contain examples of perfect analogy as well as sentences decorated with delicacies. This enriches poetry in terms of subject and diversity and encourages studies and research. Poets in the Indian subcontinent have handled the colors and paintings of nature with different creativity in their poetry-like poems and put forward their sincere feelings and emotions with their beautiful phrases. All this led to the prominence of depiction poetry and poets in this square.

We realized that the poets of the Indian Subcontinent came to the fore in their depiction poems, they produced many products in the field of literature, and they accepted their feelings and thoughts in the expression. As a matter of fact, their effective depiction of the situations and pleasant presentations were highly appreciated. In this way, the poem depicted in the Indian Subcontinent has a high position. In fact, when it is abstracted from the features mentioned here, poetry cannot enter the field of literature in terms of terms, nor will it have artistic value in language and thought culture. The depiction also constitutes an important poetry type of Arabic literature. In this sense, we have seen that there is a special interest in poetry, especially in different periods, among the Indian Subcontinent poets, whether Arab or non-Arab poets. It was observed that the Indian Subcontinent poets were influenced by the Qur'a'n in the depiction of nature with poetry.

In addition, it was seen that their thoughts and culture were fostered by the spirit of Islam. This left deep impacts on them, adding supreme, rich and vast meanings and understandable expressions to them. Therefore, this situation has formed solid couplets about the depiction of nature. Another factor of this is the spread of various sciences on the Islamic Arab mind and culture in the continent. All this has led to the depiction of nature with a correct dialect, a clean and sincere feeling, and a punctual look.

As for the word structure of poems about the depiction of nature in Indian Subcontinent poets, in literary sentences and poetry, words from the Qur'a-n were used. The poets here used mostly easy, understandable, and fancy expressions in the depiction of nature. Although difficult compositions were found from time to time, they generally avoided using strange words.

Another feature of the Indian Subcontinent poems is that they were influenced by Persian and Urdu literature in nature depiction poems. Indeed, poets used non-Arabic words to make descriptions stronger, enrich the meaning of the words, and be effective in their poems. In this way, their thoughts became symphonious and the couplets became glide compatible with the environment in which they lived. In addition to these features related to the depiction of nature in the poems of the Indian Subcontinent poets, it is seen that the forms of eloquence are also used strongly.

As a matter of fact, they were able to use rhetoric in all aspects in their poems. They filled their products, especially with their artistic and literary arts. In this regard, they showed their mastery of their skills. It also contains clues pointing to history and geography in depicting different states of nature in his poems. Quotations from the Qur'a-n are also in his poems. As a result of our study of the depiction of nature in Arab poetry in the Indian Peninsula, it became clear that the Arab poetry in this geography is compatible with the course of development and arts of Arab poetry in general. In this process, this geography had a large share of the poets' items and the thoughts of the poets. As a matter of fact, this situation can be clearly seen in his poems and literary criticism studies.

The Indian Subcontinent poets' products in various forms of nature depictions carried them to a high position in this field. As a matter of fact, there is a group of litterateur and critics who are famous for contributing to the field of nature depiction on the continent. There have also many poems the continent has presented to the world of Islamic Arab literature.

دعاوى الخلل في منهج المحدثين في دراسة الأسانيد وإثبات الاتصال - عرض ومناقشة

 Abdulaziz Muhammed el-Halef*

الملخص

يقوم هذا البحث على محورين أساسيين يناقشهما ويبين الراجح في كل منهما؛ المحور الأول: دعوى الخلل في الاعتماد على الأسانيد، حيث يزعم البعض أن المنهج الإسنادي عند المحدثين منهج ضعيف يسهل اختراجه، فما عليك إلا أن تذكر إسناداً مشهوراً ثم تلصق به ما شئت من باطل، على أن دراسة الأسانيد كانت متأخرة جداً، لم تعرفها القرون الأولى. كما أن هذا المنهج منهج شكلي يقوم على دراسة الأسانيد دون النظر إلى ما تعود إليه هذه الأسانيد من متون ظاهرة البطلان. أما المحور الثاني فهو دعوى الخلل في إثبات الاتصال، إذ من المعلوم أن ثبوت الاتصال هو أحد شروط الحديث المقبول، فلا يصح الحديث ما لم يثبت تحمُّل كل راوٍ الحديث من هو فوفه. وقد بذل المحدثون جهوداً مضيئة في سبيل التحقق من الاتصال بين الرواة النقلة بعضهم عن بعض. ويدعي العقلانيون أن المحدثين لم يوفقوا في عملهم في التحقق من الاتصال بين الرواة. وفي هذا البحث سنتناول تفصيلاً منهج المحدثين في إثبات الاتصال أو الحكم بضده، مع تبيان انتقادات العقلانيين عليهم.

الكلمات المفتاحية: المحدثون - العقلانيون - الاتصال - الأسانيد - منهج.

İsnad Çalışmaları ve İttisalın İspatı Bağlamında Muhaddislerin Metodlarındaki Kusur (Zâfiyet) İddiaları

Attif/©: Muhammed, Halef, İsnad Çalışmaları ve İttisalın İspatı Bağlamında Muhaddislerin Metodlarındaki Kusur (Zâfiyet) İddiaları, Artuklu Akademisi, 2020/7 (1), 221-243.

Öz: Bu araştırmada iki ana konu ele alınıp incelenmiş ve her iki konudaki râcih olan görüş izah edilmeye çalışılmıştır. Bu ana konuların ilki isnad çalışmalarındır. Bazı alimler, muhaddislerin isnad metodunun kusurlu ve kolaylıkla ihlal edilmesi mümkün ve kolay bir metod olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre meşhur bir senedi zikrederek, ona bâtil herhangi bir metni yakıştırmak yeterlidir. Bununla birlikte isnad sistemi geç dönemlerde bilinmeye başlamış olup ilk dönemlerde böyle bir bilgi söz konusu değildi. Söz konusu muhaddislerin takip ettiği bu metod, şekli (yüzeysel) bir metod olup apaçık bir şekilde batıl metinlere götürdüğüne bakmayan isnad sistemi üzerine kuruludur. İkinci konu ise ittisâlin

* Dr., Başakşehir İslam ve Arap İlimleri Akademisi, dr.azeez@hotmail.com.

isbatıdır. Bilindiği gibi ittisalın isbatı makbul hadisin şartlarındandır. Zira her ravi, rivayeti bir önceki raviden alarak rivayet etmedikçe, hadis sahih kabul edilmemektedir. Kaldı ki muhaddisler, ravilerin birbirleriyle olan ittisalının gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek için büyük çabalar sarfetmişlerdir. Ancak akılcılar, râvilerin ittisâli meselesini tahkik etme hususunda, muhaddislerin başarısız olduklarını iddia etmektedir. Bu araştırmada muhaddislerin, ittisalın isbatına veya aksine hüküm verirken takip ettikleri metodlar etraflıca ele alınıp değerlendirilmiş; bununla birlikte akılcıların söz konusu metotlara yönelttiği eleştiriler de izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhaddisler, Akılcılar, İttisâl, İsnad, Metod.

Claims of Imbalance in the Approach of Muhadditheen in Study of the Isnad and Proving Communication - Presentation and Discussion

Citation/©: Muhammed, Halef, Claims of Imbalance in the Approach of Muhadditheen in Study of the Isnad and Proving Communication - Presentation and Discussion, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 221-243.

Abstract: This research is based on two main axes: the first, the study of Isna'd, and the second, proof of communication. Some scholars claim that the Isna'd methodology is too simple and defective; for this reason it can easily be derogated from the rules. They claim it is not hard to add a manufactured hadith to a well-known hadith chain just by mention the chain. Furthermore, in the early period of development of hadith literature, the Isna'd methodology did not take shape. Its application can be found in the late of period. This method followed by the Muhadditheen is based on means providing a very formal examination, without regarding whether this means can lead to the phenomenon of mutilation. The other focus of this study is the proof of communication (*ittisâat*). The proof of communication is one of the conditions for an authentic hadith. As long as a Rawı does not narrates the previous Rawı while transmitting a hadith, the hadith is not accepted authentic. Therefore, the Muhadditheen put an enormous effort to ascertain the transmission chain (sanad). The rationalist approach, on the other hand, claims that the Muhadditheen failed in ascertain the chains. this research discusses the method of Muhadditheen in proving the connection or judgment against the criticism of the rationalists.

Keywords: Muhaddiths, Rationalists, Communication, Method, Isnad.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأكمل التسليم على معلم الناس الخير وهادي البشرية إلى الحق سيدنا محمد وعلى آله وصحابه الغر الميامين، ومن سار على نهجهم واقتدى آثارهم إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن من المعلوم أن السند عند المحدثين هو طريق المتن، وهو الموصل إليه، ولا سبيل إلى الوثوق بمتن لا سند له، ولذلك حظيت الأسانيد باهتمام المحدثين وعنايتهم، إلا أن هذه العناية لم تجعل المحدثين ينصرفون بالكلية إلى دراسة الأسانيد على حساب المتن، بل كان لدراسة المتن حظاً وافراً من دراساتهم، ولكن هذا الأمر لم يكن محل اتفاق، حيث يرى بعض الباحثين من أنصار المدرسة العقلية أن جهود المحدثين الإسنادية جهودٌ عبثيةٌ، وقد أثرت سلباً على دراسة المتن، فهل ما يقوله العقلانيون صحيحٌ أم هو محل نظرٍ؟، هذا ما سنتناوله في المحور الأول من هذا البحث.

كما أن من المعلوم أن ثبوت الاتصال أحد شروط الحديث المقبول، إذ من المعلوم أنه لا يصح الحديث ما لم يثبت تحمُّل كل راوٍ الحديث من هو فوقه.

وقد بذل المحدثون جهوداً مضيئةً في سبيل التحقق من الاتصال بين الرواة النقلة بعضهم عن بعض، ووضعوا لذلك كثيراً من الضوابط العلمية الرصينة التي تجعل أحكامهم في ذلك أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ.

إلا أن جماعة ممن تصدوا لنقد جهود المحدثين ممن ينسبون أنفسهم إلى المدرسة العقلية المعاصرة لم يرتضوا منهج المحدثين في إثبات الاتصال، فتوجهوا إلى منهج المحدثين بالنقد، وحكموا عليه بالقصور، ووسموا نتائجه بالخلل، لأنهم لم يتحققوا من الاتصال بالشكل العلمي الصحيح، وإنما افترضوا في الرواة أنهم سمعوا من بعضهم البعض. كما أنهم حابوا بعض الرواة فأثبتوا الاتصال بينهم بينما حكموا على أحاديث رواة آخرين بالانقطاع، مع أن الحالة المعرفية واحدة، وهذا ما جعلهم يردون أحكام المحدثين القاضية باتصال الأسانيد، ومن ثم رد أحكامهم في قبول الأحاديث لاختلال شرط الاتصال، وسيتكفل المبحث الثاني من هذا البحث بمناقشة هذه القضية.

وتظهر أهمية البحث في تسليطه الضوء على قضية مهمة تنازعتها الفهوم، إذ هو يناقش المنهجية التي بنيت عليها جهود المحدثين، ويعرض للأسئلة التي يمكن أن تعترض هذه المنهجية، والأجوبة التي تدفع هذه الأسئلة.

وقد أجاب البحث عن جملة من الأسئلة التي شكلت قوامه، والتي تركزت على تبيان مدى تماسك منهج المحدثين في الاعتماد على الأسانيد، ومدى توافق التطبيق مع التنظير المنهجي الذي سبقه، وتوضيح القواعد الضابطة لإثبات الاتصال بين الرواة، والوسائل التي تجنب بواسطتها المحدثون ادعاءات الكذابين وجود الاتصال بينهم وبين شيوخهم.

والجدير بالذكر أني لم أجد دراسة تتخصص في البحث في هذه القضية، وإنما وجدت من تطرق لهذه المسألة وهو يناقش ادعاءات العقلانيين الطاعين في السنة، كما فعل الدكتور الحارث فخري عيسى عبد الله في كتابه (الحدائث وموقفها من السنة)، والدكتور خالد أبا الخيل في كتابه (الاتجاه العقلي في علوم الحديث)، حيث عرضا لبعض أسئلة العقلانيين والحدائثيين وردا عليها دون توسع في تبيان منهج المحدثين.

وقد سبقهما الدكتور إبراهيم اللاحم في كتابه (الاتصال والانقطاع) فبحث جهود المحدثين في إثبات الاتصال دون التطرق لأسئلة المخالفين.

وقد اعتمدت في سبيل إعداد هذ البحث على المنهج الاستقرائي، بتتبع أسئلة العقلانيين الطاعين في منهج المحدثين، وتتبع وسائل المحدثين وإجراءاتهم التي بنت منهجهم في دراسة الأسانيد وإثبات الاتصال، كما لجأت إلى المنهج التحليلي الذي مكنتني من تفسير عمل المحدثين ورسم صورة المنهج المتبع عندهم في الإجابة على الأسئلة التي تعترض الباحث في هذه القضية.

أما خطة البحث فقد جاءت وفق ما يأتي:

المبحث الأول: دراسة الأسانيد، وفيه:

المطلب الأول: نشأة الأسانيد.

المطلب الثاني: الاهتمام بالسند على حساب المتن.

المبحث الثاني: الاتصال، وفيه:

المطلب الأول: إثبات الاتصال.

المطلب الثاني: نفي الاتصال.

I. دراسة الأسانيد

يتهم العقلانيون منهج المحدثين بأنه منهج شكلي يقوم على دراسة الأسانيد دون النظر إلى ما تقود إليه هذه الأسانيد من متون ظاهرة البطلان، كما أن المنهج الإسنادي منهج ضعيف يسهل اختراقه، فما عليك إلا أن تذكر إسناداً مشهوراً ثم تلصق به ما شئت من باطل، على أن دراسة الأسانيد كانت متأخرة جداً، لم تعرفها القرون الأولى.

ولمناقشة هذا لا بد من توضيح بعض الأمور:

أ. : نشأة الأسانيد:

يقول أحدهم:

«لقد ظهرت فكرة السند في أزمنة متأخرة جداً، فهي علم مستحدث، ولم يكن تقليداً معمولاً به حتى في العصور الأولى»¹،
هذه الأزمنة المتأخرة جداً حددها بعضهم بأنها بعد مضي مئة وخمسين سنة على هجرة المصطفى ﷺ،
ويرجع آخر بداية الإسناد عند التابعي الجليل محمد بن سيرين (المتوفى سنة 110هـ)، فهو من أشهر من يمكن
الاعتماد عليه في معرفة تاريخ نشأة الأسانيد.²

ويستدلون على ذلك بقول ابن سيرين:

«لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى
أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»³.

وهذا يعني - وفق المنطق العقلاي - أن الفترة التي سبقت ولادة الإسناد كانت خالية من السند تماماً، وكل
ما وُجد من أسانيد قبل هذه الفترة إنما هي أسانيد مخترعة، وأن هذا الاختراع حصل في القرن الثاني الهجري، إذ
كثرت الروايات وفسى الكذب، فأرادوا توثيق رواياتهم بنسبتها لرجال ماتوا قبل مدة، ولم يدروا بنا نسب إليهم،
ولذلك تسابق علماء عصر التدوين بتسجيل أسماء رواة كيفما اتفق⁴

وقد سبق المستشرقون العقلايين إلى القول بأن نشأة الإسناد متأخرة، فمن قائل أن بداية استعمال
الأسانيد كانت على يدي عروة بن الزبير (المتوفى سنة 94)،⁵ إلى قائل أنها بدأت مع الإمام الزهري (المتوفى سنة
124).⁶

وللجواب عن هذا الاستشكال لا بد من بيان الآتي:

1. لا يختلف أهل الحديث في أن عهد النبوة وما أعقبه من عهد الخلفاء الراشدين الأوائل يكادان يحلوان
من سؤال المحدث عمن حدثه، وأن هذه الفترة استمرت حتى حدوث الفتنة التي أدت إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان
بن عفان رضي الله عنه، وأدت إلى التمزق والانفلات الضخم في المجتمع الإسلامي، وظهور الأهواء السياسية
المتعارضة، والآراء العصبية المتدافعة، الأمر الذي سمح بظهور الكذابين وانتشارهم.⁷

أما سبب عدم السؤال عن السند في عهد النبي ﷺ فلعدم الحاجة إلى ذلك؛ لأنه بالإمكان سؤال رسول

1 إدريس هاني، الإسلام والحدائفة، (لبنان: دار الهادي، د. ط، 2005)، 329.

2 يحيى محمد، مشكلة الحديث، (د. د. ط، د. ت)، 25.

3 مسلم، الصحيح، (بيروت: دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، د. ط، د. ت)، في المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين: 15.

4 أحمد صبحي منصور، الإسناد في الحديث، (مقال منشور على موقع الحوار المتمدان، العدد 1103، بتاريخ 2005/02/8: <http://www.ahewar.org>).

5 انظر: د. خالد أبا الخيل، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، (الرياض: الجمعية العلمية الفكرية السعودية، ط1، 1435)، 102-104، ونقله
عن أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: 218.

6 انظر: أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط5، د. ت)، 48.

7 انظر: العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة: 44.

الله ﷺ عن الحديث، كما أن عصر الصحابة كان عصر صفاء تامٍّ، فلم يكن أحدٌ يكذب على أحد، ولذلك ردَّ أنس بن مالك رضي الله عنه على من سأله عن مصدر حديث حدث به: «ما كل ما نُحَدِّثُكُمْ سَمِعناه من رسول الله ﷺ، ولكن كان يحدث بعضنا بعضاً، ولا يتهم بعضنا بعضاً»،⁸ وفي رواية: «ولكن لم نكن يكذب بعضنا على بعضي».⁹

2. يذهب أكثر الباحثين إلى أن السؤال عن الإسناد بدأ بعد وقوع الفتنة الأولى التي أدت إلى مقتل عثمان، فلم يعد يقبل حديثٌ بدون سندٍ.¹⁰

3. يجب التفريق بين أمرين قد يشتبهان، وهما: الرواية الخالية عن ذكر السند، وتلقي الحديث بدون سند، فبينهما فرقٌ واضح، فالأول يعني أن المحدث لا يُحَدِّثُ بسلسلة السند التي تلقى الحديث عن طريقها، ولا يعني هذا أنه لا يمتلك هذه السلسلة، وإنما لم يذكرها عند تحديده، وهذا هو الحال قبل البدء بطلب السند. أما الثاني فيعني أن المحدث يحدث بحديث دون أن يمتلك سنداً يوصله إلى مصدر الحديث، وهذا ما لم يكن أبداً، ومما يؤيد ذلك:

أ. ما اشتهر عن الخلفاء الراشدين الذين كانوا يتثبتون في الرواية ويطلبون شاهداً أو يلحفون الراوي حتى يقبلون حديثه، وهذا يدل بوضوح على أن المحدث يملك سنداً لما يقوله، بل ويملك شاهداً مؤيداً.

ب. ورد أن الربيع بن خثيم حدث فقال: قال رسول الله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير فله كذا وكذا وسمى من الخير» فسأله الشعبي: من حدثك؟ قال: عمرو بن ميمون، فسأل الشعبي عمرو بن ميمون: من حدثك؟ فقال: أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ.¹¹ فالربيع يعرف من حدثه، وشيخه يعرف من حدثه، ولكن لم يذكر أي منهم من حدثه.

ج. قال الوليد بن مسلم: إن الزهري عاب على أهل الشام روايتهم الأحاديث بدون أسانيد، فتمسكوا من يومها بالرواية بالأسانيد.¹²

وواضح من هذا أن أسانيد هذه الأحاديث موجودة معروفة عندهم قبل الزهري، ولكنهم كانوا يتخففون من ذكر الأسانيد، فلما نههم الزهري إلى ذلك جعلوا يذكرون أسانيد أحاديثهم.¹³

4. يظهر من قول ابن سيرين أن التمسك بالأسانيد كان بعد الفتنة أن الإسناد كان موجوداً، لكنهم لم يكونوا يسألون عنه لعدم حاجتهم إليه.

8 الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ)، 1/117.

9 ابن منده، الإيمان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406 هـ)، 2/843.

10 العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة: 44.

11 الرمهرمي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1404هـ)، 208.

12 ابن عساکر، تاريخ دمشق، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1419هـ/1998م)، 333/55.

13 انظر: أبا الخليل، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث: 104.

5. كما يظهر من هذا القول تاريخ بداية السؤال عن السند، وهي الفتنة التي أعقبت مقتل عثمان رضي الله عنه، ومما يؤكد أن مراد ابن سيرين بالفتنة فتنة عثمان:

أ. أن ابن سيرين استخدم مصطلح الفتنة في غير ما موضع وأراد به فتنة عثمان، فقد روى محمد بن سيرين عن رجل قوله:

«ما منا أحد أدركته الفتنة إلا لو شئت لقلت فيه غير ابن عمر».

ومعلوم أن ابن عمر اعتزل الفتنة، ولم يقاتل مع علي أو معاوية.

ب. أن ابن سيرين استخدم ضمير الغائب، فقال: «لم يكونوا»، و«قالوا: سموا لنا رجالكم»، فعدل عن استخدام ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب، لأنه يتحدث عن الصحابة الذين أسسوا منهج السؤال عن الإسناد بعد وقوع الفتنة.¹⁴

ج. أن ابن عباس استخدم المصطلح ذاته تعبيراً عن فتنة مقتل عثمان عندما جعل بشير العدوي يروي الحديث عن رسول الله ﷺ، وابن عباس لا يصغي لقوله، فلما أنكر عليه ذلك قال ابن عباس:

«إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله ﷺ، ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بأذاننا، فلما ركب الناس الصعب، والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف».¹⁵

فابن عباس يتحدث عن زمن فتنة عثمان، تلك التي ركب فيها الناس الصعب والذلول، وفيها بدأ السؤال عن الإسناد، والأخذ عمن يُعْرَف وترك من لا يُعْرَف، وهو موافق لقول ابن سيرين:

«فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».

وبهذا يظهر أن بداية السند لم تنشأ في عصر ابن سيرين أو بعده، بل كان السند حاضراً موجوداً قبل ذلك في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، ولكن سياقة الحديث بسنده نشأت بعد وقوع الفتنة التي قتل فيها أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه في سنة 35 هـ.

وأخيراً: فإن العصر الذي يزعمون أن السند ولد فيه هو العصر الذي أصبح فيه التحديث بالإسناد أمراً لازماً، وأصبح السند أمراً مركزياً لا غنى عنه، فهو رأس مال المحدث، وهو سلاحه الذي إن غاب عنه خسر معاركه ولم يعد يستطيع قتالاً، يقول سفيان الثوري:

«الإسناد سلاح المؤمن، فمن لم يكن له سلاح، فبأي شيء يقاتل؟»¹⁶.

14 انظر: أبا الخليل، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث: 107.

15 مسلم، الصحيح، في المقدمة، باب في الضعفاء والكذابين: 13. ولا بد من الإشارة إلى أن ابن عباس لم يكن يتهم بشيراً العدوي، ولكن بشيراً تابعي، فلهذا سمع الحديث من تابعي آخر غير ثقة، لاسيما أن ذلك العصر عصر الفتن وظهور الفرق والنحل التي كان بعض أتباعها يميز الكذب.

16 الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ/1993م)، 273/7.

ب. : الاهتمام بالسند على حساب المتن.

يتهم العقلانيون المحدثين بأنهم حصروا جهودهم في البحث عن السند، فرووا أحاديث تخالف صريح العقول بدعوى أن أسانيدنا صحيحة، فعلم الجرح والتعديل عندهم يركز على فحص الأسانيد ولا يولي اهتماماً كبيراً بالمتن أو الموضوع الذي يتحدث عنه المتن.¹⁷ كما يرون أن السند يمكن اختراقه بسهولة، فلا أسهل من أن تركب متنأ موضوعاً على سند صحيح، «ولم يكن من العسير على من اختلق المتن أن يخلتق الإسناد، فكم من أحاديث مختلفة . باعتراف علماء الحديث . تم تركيبها على أسانيد مقبولة عندما أصبحت الأسانيد المقبولة جواز مرور رسمياً للحديث»¹⁸.

وقد سبقُ العقلانيون إلى اتِّهام منهج المحدثين بأنه منهجٌ شكليٌّ يقوم على دراسة الأسانيد وإهمال المتن، فها هم المستشرقون ينصون على

«أن الحكم الذي يمس قيمة مضمونها [الأحاديث] يتعلق بالقرار الذي يعطونه حول تصحيح سلسلة الرواة. وعندما ينتصر إسنادٌ في امتحان هذا النقد الشكلي، ويكون قد نُقِلت به فكرةٌ مستحيلةٌ ملوثةٌ بتناقضاتٍ خارجيةٍ وداخليةٍ، وعندما يقدم هذا الإسناد سلسلةً غير منقطعةٍ لشيوخٍ جديرين بالثقة تماماً، وعندما يبرهن على أن هؤلاء الأشخاص كان في إمكانهم أن يكونوا على صلةٍ فيما بينهم، فإن الحديث يعتبر عند ذلك صحيحاً»¹⁹.

ولتوضيح ذلك لا بد من الإجابة عن السؤالين الآتيين:

1. هل ينحصر عمل المحدثين في نقد السند دون المتن؟

لو نظرنا بداية إلى المادة العلمية التي يتضمنها علم مصطلح الحديث لوجدناها تتضمن البحث في أحوال كلِّ من السند والمتن. يقول ابن حجر وهو يعرف علم الحديث:

«معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي»،²⁰ أي: السند والمتن.

والحديث الصحيح عند المحدثين هو:

«الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً، ولا معللاً»،²¹

فهذه أوصاف خمسة هي: الاتصال، العدالة، الضبط، نقي الشذوذ، نقي العلة القادحة. ولا بد من

17 منصور، الإسناد في الحديث، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، العدد 1103، بتاريخ 2005/02/8: <http://www.ahewar.org>.

18 عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000)، 260.

19 نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1418هـ/1997م)، 467، نقلاً عن دراسات في السنة الإسلامية، لأحد المستشرقين، ترجمة: عبد اللطيف صباغ.

20 السبوي، تدريب الراوي، (دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب، ط3، 1417هـ)، 26/1.

21 ابن الصلاح، علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، إعادة ط3، 2000م)، 79.

توافرها في الحديث حتى يصير صحيحاً، وإنما يكون الشذوذ في السند والمتن، وكذلك العلة قد تأتي في المتن كما تأتي في السند.

ومثال الشذوذ في المتن ما أخرجه الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم، ويفطر ويصوم»²²، فهذا الحديث رجاله ثقات، صحح إسناده الدارقطني، إلا أنه شاذٌ سنداً ومتناً:

أما السند: فقد اتفق الثقات أن المحفوظ فعل عائشة لذلك لا قولها، وليس هو بمرفوع.

وأما المتن: فالثابت مواظبة النبي ﷺ على قصر الصلاة بالسفر.²³

ومثال العلة في السند: حديث كفارة المجلس، وهو ما رواه ابن جريج عن موسى بن عقبة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «من جلس مجلساً أكثر فيه لخطه فقال قبل أن يقوم: سبحانك اللهم ومحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك إلا غفر له ما كان في مجلسه»،²⁴ وهو مُعلٌّ في سنده، والصواب فيه أنه موقوف على عون بن عبد.²⁵

ومثال العلة في المتن: حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «الطيرة من الشرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهب بالتوكل»،²⁶ فقله: «وما منا إلا» أي: وما منا إلا ويعتريه التطير، وهو معلول متناً؛ لأن قوله: «وما منا إلا» من قول ابن مسعود.²⁷

وهكذا نرى أن المتن كان محل نقدي، بل رأينا ردَّ أحاديث رجالٍ ثقاتٍ لعللٍ في متونها.

إننا لا نبالغ إن قلنا إن نقد المتن نشأ قبل نقد السند، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا جميعاً عدولاً، وفي ذلك غنى عن نقد السند، ومع ذلك فقد كانوا ينقدون بعض مرويات الصحابة؛ لمخالفتها ما عندهم من نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية، ولم يكن نقدهم تكديباً منهم لبعضهم ولا شكاً في صدقهم، إنما لاعتبارات وأغراض سجلها علماء الحديث. ومن أمثلة ذلك:

أ. ما رواه مسلم من حديث فاطمة بنت قيس عندما طلقها زوجها، فأبَّت طلاقها، فلم يجعل لها رسول

22 الدارقطني، السنن، (بيروت: دار المعرفة، 1386هـ/1966م)، 163/3.

23 انظر: عتر، منهج النقد: 428.

24 الطبراني، المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ)، 346/6. والحديث مروى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وأبي برة الأسلمي في سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت)، في الأدب، باب في كفارة المجلس، حديث رقم (4857) و (4859)، والنسائي، السنن الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، 164/9 من حديث أبي العالية.

25 انظر: ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، (الزرقاء: مكتبة المنار، ط1، 1407هـ/1987م)، 143/1.

26 أبو داود، السنن، في الطب، باب في الطيرة، حديث رقم (3910)، والترمذي، الجامع، في السير، باب ما جاء في الطيرة، حديث رقم (1614) وصححه، وابن ماجه، السنن، في الطب، باب من كان يعجبه الفأل ويكره الطيرة، حديث رقم (3538).

27 انظر: ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، (المدنية المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1984)، 827/2.

الله نفقة ولا سكنى، بل أمرها أن تمكث عدتها في بيت عبد الله بن أم مكتوم، قال عمر:

«لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنة والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يُأَيِّنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ﴾ [الطلاق:1].²⁸

ب. ما رواه البخاري ومسلم أن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»، فلما مات عمر سأل ابن عباس رضي الله عنه عائشة فقالت:

«رحم الله عمر، والله ما حَدَّثَ رسول الله ﷺ أن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، ولكن رسول الله قال: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، فقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].²⁹

ولم يقتصر الأمر على الصحابة، بل تعداه إلى من جاء بعدهم من النقاد، فقد كان بعض النقاد يحكم على بعض الأحاديث من خلال النظر في متونها، ولو لم يعرف ناقلها، ومن أمثلة ذلك:

أ. أن ابن أبي حاتم ذكر في ترجمة أحمد بن إبراهيم الحلبي أنه سأل أبا حاتم عن حديثه فقال: لا أعرفه، وأحاديثه باطلة موضوعة، وأحاديثه تدل على أنه كذاب.³⁰

ب. وذكر في ترجمة أحمد بن المنذر ابن الجارود أنه سأل أباه فقال: لا أعرفه، وحين عرض عليه حديث قال: حديثٌ صحيحٌ.³¹

ويتضح من هذين المثالين أن الناقد حكم على متون هذه الروايات تصحيحاً وتضعيفاً؛ مع أنه صرح أنه لا يعرف رواهما، اكتفاء منه بصحة المتن أو نكارته.

وبناء على ما سبق قال المحدثون: صحة السند لا تستلزم صحة المتن، كما أن ضعف السند لا يستلزم ضعف المتن، فقد يكون رجال الحديث ثقات، إلا أن الخبر الذي نقلوه شاذٌّ أو مُعَلَّلٌ بعلّةٍ جارحةٍ، وقد يكون رجال الحديث ضعفاء رووا خبراً وافقوا فيه الثقات، فكان الحديث صحيحاً.

2. هل يمكن أن ينخدع المحدثون بالأسانيد الصحيحة ذات المتون الباطلة؟

هذا التساؤل ينطوي على مغالطة منطقية، ذلك أنه يفترض أن المحدث يبحث في جزء من السند، أو في القدر المعطى له منه فقط، ولذلك فإن كون رجال السند ثقات ستخدعه، وبالتالي سيصحح الموضوع.

والحقيقة أن هذا جهلٌ بطريقة عمل الأئمة النقاد، فالمحدث عندما يُسأل عن سندٍ مقتونٍ يمتن سيكون

²⁸ مسلم، الصحيح، في الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، حديث رقم (1480).

²⁹ البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1987/1407)، في الجنائز، باب قول النبي الميت يعذب ببكاء أهله عليه، حديث رقم (1226)، ومسلم، الصحيح، في الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، حديث رقم (927).

³⁰ ابن أبي حاتم، المرح والمعدّل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1372هـ/1953م)، 40/2.

³¹ ابن أبي حاتم، المرح والمعدّل، 78/2.

سؤاله الأول: من حدثك بهذا؟ فإن سمي رجلاً ثقة فيها ونعمت، أما إن سمي كذاباً أو وضاعاً أو مجهولاً فلا سبيل إلا الرد.

ومن شهير الأمثلة على ذلك ما وقع للإمام البخاري حين أراد أهل بغداد امتحان علمه، فعمدوا إلى أحاديث مشهورة عن أنس جعلوها عن عائشة وأحاديث مشهورة عن جابر جعلوها عن أبي سعيد الخدري، ثم عرضوها عليه، فما عرف منها شيئاً، ثم بيّن لهم أنّها جميعاً مقلوبة، وبين لهم صوابها، فأذعنوا له.³²
ومن أمثلته أيضاً:

ما رواه ابن حبان بسنده عن أحمد بن منصور الرمادي أنه وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين قصدوا أبا نعيم الفضل بن دكين فأراد يحيى أن يختبره، فدرس له بين أحاديثه أحاديث ليست من روايته، فعرّفها الفضل، وغضب من فعل يحيى، وركله برجله، ودخل بيته غاضباً.³³

وهذا الذي فعله ابن معين مع أبي نعيم يسمى التلقين، وهو محاولة لكشف ضبط الراوي عبر دس الخطأ ضمن الصواب، والضابط من يميز.

وإذا كان بعض الرواة قد نجا من مَعَبَّةِ هذا التلقين فإن كثيراً منهم قد سقط فيه، حتى كان النقاد يصفونهم بقولهم: «كان يُقْبَلُ التلقين»، أو: «لَقْنُوهُ فَتَلَقَّنْ»، وغير ذلك من العبارات، وأمثلة هذا الصنف كثيرة في الرواة، نذكر منهم:

- 1- سُؤْيُدُ بن سعيد الحدّثاني، قال البخاري: «كان عَمِي فَلَقَّنَ ما ليس من حديثه».³⁴
- 2- حجاج بن نُصَيْرِ القَسَاطِيطِي، قال ابن حجر: «كان يقبل التلقين».³⁵
- 3- عطاء بن السائب، قال العجلي: «كان بأخرة يَتَلَقَّنُ إذا لقنوه».³⁶

وحكم الحديثين بقبول التلقين على هؤلاء الذين ذكرنا، إنما كان بعد أن أخضعوا أصحابها لتجربة اختبار أحاديثهم، فلما أخطأ أصحابها بتأثير من التلقين، ولم يستطيعوا التمييز بين صواب حديثهم من خطئه، حكموا بضعفهم، إذ عَدَمُ القدرة على التمييز بيّن حديثه الذي سمعه مما أُلْقِيَ عليه مما هو ليس من حديثه دليل على ضعف الضبط لدى الراوي.

32 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت)، 20/2-21. وينظر: ابن حجر، النكت على ابن الصلاح: 868/2.

33 ابن حبان، كتاب المجروحين، (بيروت: دار المعرفة، 1992/1412)، 33/1.

34 البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الصغير، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1406هـ/1986م)، 343/2.

35 ابن حجر، تقريب التهذيب، (سوريا: دار الرشيد، ط1، 1406/1986م)، 153.

36 العجلي، معرفة الثقات، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط1، 1405هـ/1985م)، 135/2.

وبهذا يظهر أن الشكلية المزعومة في منهج المحدثين إنما هي دعوى باطلة، لا تقوم على دليل، وإنما هي من باب رمي الكلام على عواهنه.

3. وأخيراً:

إن نظرية نقد المتن نظرية غريبةٌ بحتةٌ، ولا يوجد في السلف من نقد المتن بالمفهوم الغربي، من خلال النظر في المعنى مع مقارنته وموازنته باليقينيات الأخرى، بل إن النقد إنما يتوجه أصلاً إلى الإسناد، وما قلناه إنما هو في الحقيقة نقد لرواية الراوي المراد البحث في حاله، فلا يتأتى الطعن في المتن إلا بخللٍ من الناقل، أما فتح باب النظر في المتن وردّها لمخالفتها للعقول أو النصوص الأخرى فهو فتح باب فسادٍ كبيرٍ.

أما الغرب الذي خرج بمذهبه النظرية (نقد المتن) فله أسبابه المقبولة فيما يتعلق بنصوصهم، إذ هي نصوصٌ منقطعةٌ، لا سبيل إلى وصلها من بعد قائلها بأزمةٍ كثيرةٍ، فكيف بوصلها إلى المصدر الأصل؟ ولذلك لم يكن لديهم سبيلٌ إلا تحكيم عقولهم في هذه النصوص المنقطعة.

أما المسلمون، فإن لهم بالخصوصية أعني السند التي حفظها الله بجا المتن ما يجعلهم يعرضون عن ذلك، لا سيما أن نقد الرجال يتضمن مقارنة مروياتهم بروايات الثقات، فإن جاءت موافقةٌ لهم فهي صحيحةٌ، وإن جاءت مخالفةٌ لهم فهي غير صحيحةٍ، وإن تضمنت معانٍ منسجمةً مع ظواهر العقول والنصوص.

II : الاتصال

أ. إثبات الاتصال

يزعم العقلانيون أنه لم يكن هناك تثبت من اتصال الإسناد بين المصنف حتى الرسول ﷺ، وإنما جرى تصحيح الأسانيد بناء على الافتراض بالسماع فقط³⁷. ولكنهم لم يوردوا ما يدل على قولهم هذا، بل إن الناظر في كتب علماء الحديث يجد خلاف هذا، حيث شغلت قضية الاتصال بين الشيوخ والتلامذة الأئمة النقاد منذ بداية عصر الرواية، ذلك أن تحقق الاتصال بين الشيخ وتلميذه شرطٌ لازمٌ للحكم على الحديث بالصحة. فالحديث الصحيح هو:

«ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ولم يكن شاذاً ولا مُعَلَّلاً»³⁸.

ولذلك تجدهم يبذلون الجهود العظيمة في سبيل التحقق من وجود هذا الشرط أو فقده، وعملهم في ذلك ينقسم إلى قسمين:

الأول: التحقق من سماع التلميذ من شيخه عموماً.

37 انظر: جمال البناء، جنانية قبيلة حدثنا، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، د. ط، د. ت)، 52.

38 يحيى بن شرف النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلق صلى الله عليه وسلم، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1992م)، 57.

الثاني: التحقق من سماع التلميذ من شيخه حديثاً بخصوصه.

ولهم في سبيل تحقيق هذه الغاية وسائل عدة نذكر منها:³⁹

1. **البحث عن صيغ الأداء:** فإذا صرح التلميذ بسماع حديث من شيخه كان تصريحه قرينةً قويةً على الاتصال. ولكن قد يدل الدليل على خلاف ذلك، ومن ذلك:

أ. أن يكون التلميذ كذاباً، فتصريحه بالسماع بعد ثبوت كذبه لا فائدة منه، فإن كثيراً من الكذابين يدعي السماع ممن يروي عنه ويصرح بالتحديث وهو لم يسمع منهم.

ب. أن تُوهَم صيغة التحديث السماع دون أن يقصد الراوي ذلك، كأن يقول: خطبنا فلان، أو حدثنا فلان، ويقصد: خطب قومه، وحدث أهل بلده.

ت. أن يخطئ التلميذ على شيخه، فيبدل الصيغة المحتملة للسماع بالصريحة بالسماع. ويبحث المحدثين فيها يظهر مدى البراعة التي امتلكوها حتى استطاعوا التفتيش حتى فيما ظاهره الاتصال، يقول ابن رجب:

"ولا يغتر بمجرد ذكر السماع والتحديث في الأسانيد، فقد ذكر ابن المديني أن شعبة وجدوا له غير شيء يذكر فيه الإخبار عن شيوخه، ويكون منقطعاً. وذكر أحمد أن ابن مهدي حدث بحديث عن هشيم (أنا) منصور بن زاذان، قال أحمد: ولم يسمعه هشيم من منصور ولم يصحح قول معمر وأسامة عن الزهري: سمعت عبد الرحمن بن أهرم" ⁴⁰.

وقد ذكروا بعض القرائن التي تساعد في إثبات الاتصال من عدمه، منها:

1- رواية من روى عن عمن تارة بواسطة، وتارة بغير واسطة، يدل على أنه لم يسمع منه، إلا أن يثبت له السماع منه من وجه.

2- رواية من هو من بلد عمن هو ببلد آخر، ولم يثبت اجتماعهما ببلد واحد يدل على عدم السماع منه ⁴¹.

2. البحث في صفات الرواة

فمن عُرف بالتدليس لم يُقْبَل منه إلا ما صرَّح بسماعه من شيخه، أما من لم يعرف منه التدليس فلا يشترط تصريحه بالسماع، بل يُحْتَمَلُ أمره على الاتصال، ولكن بشرط أن يكون معاصراً لمن يروي عنه وثبت اللقاء بينهما ولو مرة. واكتفى الإمام مسلم بالمعاصرة مع إمكان اللقاء. ⁴²

39 انظر: إبراهيم اللاحم، **الاتصال والانقطاع**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ/2005م)، 15-17.

40 ابن رجب الحنبلي، **شرح علل الترمذي**: 594/2.

41 انظر: المصدر السابق، الموضوع نفسه.

42 هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها قديماً، فذهب البخاري وابن المديني وجمهور المتقدمين إلى اشتراط المعاصرة مع ثبوت اللقاء ولو مرة واحدة للحكم بالاتصال، واكتفى مسلم بالمعاصرة مع إمكان اللقاء ولو لم يثبت، وشدَّد أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وغيرهم فاشتروا ثبوت السماع

ومن القرائن التي تساعدهم في ذلك نفيًا وإثباتًا:

أ. التصريح بالسماع مع انتفاء الموانع سالفه الذكر.

ب. اختلاف مكان الراويين، ولا رحلة لأحدهما إلى مكان الآخر حال وجوده فيه، قال ابن رجب:

«وما يستدل به أحمد وغيره من الأئمة على عدم السماع والاتصال: أن يروي عن شيخ من غير أهل بلده لم يُعَلِّم أنه رحل إلى بلده، ولا أن الشيخ قدم إلى بلد كان الراوي عنه فيه».⁴³

ومن أمثلة ذلك: ما قاله أحمد:

«لم يسمع زُرَّارة بن أوفى من تميم الدَّاري، تميم بالشام ووزارة بصري».⁴⁴

وقال أبو حاتم في رواية ابن سيرين عن أبي الدرداء:

«قد أدركه، ولا أظنه سمع منه، ذاك بالشام وهذا بالبصرة».⁴⁵

ت. أن يروي عن شيخٍ ثم يروي عنه بواسطة، قال ابن رجب: «فإن كان الثقة يروي عن عاصره أحياناً . ولم يثبت لقيه له . ثم يدخل أحياناً بينه وبينه واسطة، فهذا يستدل به هؤلاء الأئمة على عدم السماع منه».⁴⁶

ومن أمثلة ذلك ما قاله أحمد:

«البيهي ما أراه سمع من عائشة، إنما يروي عن عروة عن عائشة».⁴⁷

وتتأكد هذه القرينة إذا أكثر الراوي من التحديث عن شيخٍ دون أن يُنصَّ ولو مرةً أنه سمع منه.

فهذه القرائن تساعد الناقد وهو يقوم بعملية استقراء تلامذة الراوي.

واستقراء تلامذة الراوي تساعد الناقد في الحكم بالاتصال أو الانقطاع، فمن ثبت تتلمذه على شيخٍ ما، وصرَّح بالسماع فحديثه متصل، وكذلك لو لم يصرَّح بالسماع، فإن ثبوت تتلمذه يجعل حديثه من قبيل المتصل، إلا إن دلت الأدلة على عدم الاتصال، فهنا يعمل بالدليل ولا يلتفت إلى الأصل، وكذلك إذا كان الراوي ممن عُرف بالتدليس، فلا بد أن يُصرَّح بالسماع حتى يقبل منه.

للحكم بالاتصال، وهذا أشدُّ الأقوال الثلاثة، فأصحاب هذا القول الثالث لا يكتفون بنبوت اللقاء، بل لا بد من أن ينضم إلى ذلك ثبوت السماع. والمسألة مفترضة في غير المدلس. ينظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، (الزرقاء: مكتبة المنار، ط1، 1407هـ/1987م)، 360/1-375.

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي: 368/1. 43

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي: 368/1. 44

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، المراسيل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1397هـ)، 187. 45

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي: 369/1. 46

ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي: 369/1. 47

وقد كان المحدثون يستخدمون أدوات منهجية فائقة الدقة في البحث عن الاتصال، ومن ذلك الاستقراء، فكانوا يمايزون بين ما تلقاه الشيخ سماعاً من شيوخه وبين ما تلقاه من غير سماع، ومن ذلك:

قال أحمد:

«الذي يُصَحِّحُ الحكم عن مَقْسَمٍ أربعة أحاديث: حديث الورث: «أن النبي ﷺ كان يوتر»،⁴⁸ وحديث عزيمة الطلاق عن مقسم عن ابن عباس في «عزيمة الطلاق، والفيء الجماع»،⁴⁹ وعن مقسم عن ابن عباس: «أن عمر قنت في الفجر»، هو حديث القنوت،⁵⁰ وأيضاً عن مقسم رأيه في مُحْرِمٍ أصاب صيداً، قال: «عليه جزاؤه، فإن لم يكن عنده قُومٌ الجزء دراهم ثم تُقَوَّمُ الدراهم طعاماً»،⁵¹ قلت: فما روي غير هذا، قال: الله أعلم، يقولون هي كتاب... قال شعبة: هذه الأربعة التي يصححها الحكم سماع من مقسم».⁵²

قال أبو زرعة:

«لم يسمع أبو اليمان من شعيب بن أبي حمزة إلا حديثاً واحداً، والباقي إجازة».⁵³

هذا منهج المحدثين في إثبات الاتصال، ومنه يظهر أن لا مكان للافتراض في عملهم، بل هم يتثبتون من الاتصال بحالتيه العامة والخاصة، ثم يحكمون بناء على ما يهديهم إليه الدليل.

ب. نفي الاتصال

لا يستدعي ما قلناه من طريقة المحدثين في إثبات الاتصال أن من أثبتوا له اتصالاً بينه وبين شيخه أن يكون هذا حكماً عاماً في كل مروياته، بل إن إثبات الاتصال لازم في كل حديث، لاسيما وأن بعض الرواة قد يوهم غيره أنه سمع هذا الحديث من شيخه مباشرة مع أن الواقع بخلافه، فكان لا بد من أن يضع المحدثون ضوابط لذلك، وتحلّي ذلك بوضوح في مسألتي التدليس والإرسال، كما أن عناية المحدثين بالكشف عن الإرسال الخفي بابٌ من أبواب التدقيق الذي سلكه المحدثون في رحلة إثبات الاتصال.

1. التدليس

التدليس هو الإيهام، بأن يروي الراوي حديثاً لم يسمعه من شيخه، بصيغة محتملة للسمع وغيره، فيتوهم السامع أنه قد سمعه، مع أنه لم يسمع هذا الحديث، وإنما سمع غيره من الأحاديث⁵⁴.

48 محمد بن يزيد ابن ماجه، السنن، (بيروت: دار الفكر، د. ط. د. ت)، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الوتر بثلاث وخمس وسبع وتسع: 376/1.

49 عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، المصنف في الحديث والآثار، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409 هـ)، 128/5 من قول ابن عباس. ولفظه: «عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر، والفيء الجماع».

50 محمد بن جرير الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، (القاهرة: مطبعة المدني، د. ط. د. ت)، 318/1.

51 أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994/1414)، 186/5.

52 أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408 هـ/1988م)، 536/1.

53 ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 465-466.

54 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ط. د. ت)، 22.

وقد رأى العقلانيون في التذليل دليل كذب، فالرواة الموصوفين بالتذليل رواة كاذبون، وقد تساهل المحدثون فرووا عنهم.⁵⁵

وقد رأوا أن في الصحابة جماعة ممن يوصفون بالتذليل، كصغار الصحابة، ومن روى حديثاً وقع قبل إسلامه، كأبي هريرة،⁵⁶ فلماذا قبلت رواية أولئك الأطفال غير المميزين عن رسول الله، ولماذا قبلت رواية راوٍ لحديث لم يدركه؟ مع أن هذا من التذليل في علم الحديث، والتذليل كذب.⁵⁷

وهذا الذي يقولونه يخالف أساسيات علم الحديث، إذ من المتفق عليه أن التذليل إنما هو رواية الراوي عن شيخٍ سمع منه ما لم يسمعه منه بصيغة توهم السماع ولا تقتضيه، فلا مدخل للكذب فيه، وإنما هو الإيهام لا غير.

على أن المحدثين لم يقبلوا روايات المدلسين مطلقاً أو يردوها مطلقاً، وإنما فصلوا فيها على النحو الآتي: فحديث الراوي الثقة المدلس الذي يرويه بصيغة تقتضي الاتصال ولا تحتمل غيره، كحدثنا وأخبرنا وسمعت وأشباهها حديث متصل، لأن الثقة لا يكذب في ادعاء سماع ما لم يسمع، فإن ادعى ذلك فقد خرج عن كونه ثقةً، وكلامنا عن الثقة.

أما حديث الراوي الثقة المدلس الذي يرويه بصيغة توهم السماع ولا تقتضيه، كعن وقال وأشباهها، فهو حديث منقطع، لاحتمال أن يكون قد سمعه من شيخه واحتمال أن لا يكون قد سمعه منه مباشرة، فغلبوا جانب الاحتياط للرواية، وحكموا عليها بالانقطاع.⁵⁸

وبهذا يظهر أن طريقة المحدثين في التعامل مع أحاديث المدلسين حملت في طياتها علائم التثبت والتدقيق، ومالت باتجاه الاحتياط للرواية، الأمر الذي يعزز من قيمة هذه الجهود ومدى نجاحها في تحقيق غاياتها.

أما ما قالوه عن تذليل الصحابة فسناقشه في مراسيل الصحابة.

2. الإرسال

والحديث المرسل على ما استقر من مصطلحات المحدثين هو الحديث الذي يرفعه التابعي إلى النبي ﷺ،⁵⁹ وكان قبل ذلك يطلق على «كل حديث رواه شخصٌ عن شخصٍ لم يعاصره أو لم يلقه».⁶⁰

55 انظر: إبراهيم فوزي، تدوين السنة، (بيروت: رياض الريس، ط1، 1994م)، 176.

56 فوزي، تدوين السنة: 176.

57 فوزي، تدوين السنة: 208.

58 انظر: عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، إعادة ط3، 2000م)، 75.

59 انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: 51.

60 فوزي، تدوين السنة: 173.

والحديث المرسل ضعيفٌ عند جمهور الحديثين، وهو كذلك عند العقلايين، ولكن العقلايين يجعلون هذا الحكم شاملاً لمراسيل الصحابة، فهي عندهم ضعيفة، فيجب التروي في كل حديث لا يصرح فيه الصحابي بالسماع من رسول الله، لاسيما إذا عرفنا أن أيا هريرة كان يروي عن كعب الأحبار، وأن كثيراً من حديثه مراسيل لم يسمعا من رسول الله.⁶¹

يقول أبو رية:

«وقد كُذِبَ على النبي ﷺ وهو حي، وقد كان في عصر الصحابة منافقون ومرتدون، فلا يقبل حديث قال رواه فيه: عن رجلٍ من الصحابة، أو حدثني من صحب رسول الله حتى يسميه، ويكون معلوماً بالصحبة الفاضلة».⁶²

ويقول أيضاً:

«ونحن لا ندري لماذا يفرقون بين مراسيل الصحابة وبين مراسيل غيرهم، فيجعلون مراسيل الصحابة في حكم الموصول الذي يؤخذ به، أما مراسيل غيرهم فيختلفون في الأخذ بها، والصحابة ناسٌ يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم من التابعين وغير التابعين، وقد أثبت التاريخ والقرآن يؤيده أنه قد وقع منهم مثل ما وقع من سائر خلق الله من الأناسي أجمعين، فكان منهم المنافقون، وكان منهم من ارتكب الكبائر، وكان منهم من قاتل بعضهم بعضاً، وكُفِّر بعضهم بعضاً، ثم كان منهم المرتدون».⁶³

وهذا الذي قاله كلامٌ إنشائي لا يسنده الدليل، فإن استقراء أحاديث الصحابة أدى إلى القول بأن أغلب مروياتهم المرسلة إنما هي عن صحابة آخرين، والصحابة كلهم عدول، ولذلك كان لا بد من قبول مراسيلهم كموصولاتهم، يقول أنس:

«ما كل ما نحدثكم به عن رسول الله سمعناه منه، ولكن لم يكن يُكذَّب بعضنا بعضاً».⁶⁴

وقال البراء:

«ما كل الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ، كان يحدثنا أصحابنا عنه، وكانت تشغلنا عنه رعية الإبل».⁶⁵

أما ما رواه عن غير الصحابة فكانوا يبينون ذلك ولا يتركونه مراسلاً، وعامة ما يروونه عن التابعين

«إنما هو من الإسرائيليات، وما أشبهها من الحكايات».⁶⁶

على أن هناك دقيقة يجب التنبه إليها، وهي أن الصحابة كان يروي بعضهم عن بعض دون ذكر من حدثهم، اكتفاء بشيوع الصادق بينهم وانتفاء الكذب، فلو قلنا برد مراسيل الصحابي لأدى ذلك إلى رد أغلب السنة

61 فوزي، تدوين السنة: 176.

62 محمود أبو رية، شيخ المضيرة أبو هريرة، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط4، 1413/1993)، 127.

63 أبو رية، شيخ المضيرة أبو هريرة: 130.

64 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404/1983)، 246/1.

65 ابن حنبل، المسند، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/1999م)، 450/30.

66 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب في شرح ألفية الحديث، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، 192/1.

والتوقف فيما تبقى منها، إذ ما يدرينا أن هذا الحديث رواه الصحابي سماعاً من النبي ﷺ أم تلقاه من صحابي سمعه من النبي ﷺ؟ ألم يذكر عمر رضي الله عنه أنه كان يتناوب وجار له من الأنصار على سماع حديث النبي ﷺ، فكان ينزل هو يوماً ويبقى جاره يعمل، وينزل جاره في اليوم التالي ويبقى هو في عمله،⁶⁷ ومع ذلك فإننا لا نجد في مرويات عمر ذكراً للأنصاري.

وواضح أن هذه المسألة فرغ عن عدالة كل الصحابة، فمن يقول بعداتهم جميعاً يقول بأن مرسل الصحابة محتج به وهو متصل، ومن يقول بأنهم ليسوا عدولاً فإن مراسيل الصحابة عنده لا شك أنها ليست مقبولة، للجهالة بمن حدثه، فحتى لو كان المحدث صحابياً فقد يكون غير عدل.

3. الإرسال الخفي.

وهو رواية المعاصر عن لقيه ولم يسمع منه أو لم يلقه بصيغة محتملة.⁶⁸ والفرق بينه وبين التذليل في التحقيق أن التذليل رواية الراوي عن لقيه وسمع منه ما لم يسمعه منه، أما الإرسال الخفي فهو رواية من عاصره أو لقيه ولم يسمع منه شيئاً.⁶⁹

ويحتاج الكشف عن الإرسال الخفي مزيد بحث، ذلك أنه حاصلٌ بين روايين في عصر واحدٍ، وقد يكونا التقيا، ولكن لم يسمع أحدهما من الآخر، فقد يغتر بعضهم بالمعاصرة فيثبت الاتصال.⁷⁰

والأمثلة على ذلك كثير منها:

1- قال أحمد في سماع الزهري من عبد الرحمن بن أزهر:

«قد رآه -يعني ولم يسمع منه- قد أدخل بينه وبينه طلحة بن عبد الله بن عوف». ⁷¹

2- قال ابن رجب:

«حبيب بن أبي ثابت لم يثبت له السماع من عروة مع إدراكه له». ⁷²

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث لا بد من استخلاص النتائج الآتية:

67 البخاري، الصحيح، (بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1417هـ/1987م)، كتاب العلم، باب التناوب في العلم، حديث رقم (89).

68 ابن حجر، نزهة النظر: 104.

69 ابن حجر، نزهة النظر: 104. وانظر: النكت على ابن الصلاح: 623/2.

70 ابن حجر، نزهة النظر: 159.

71 ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي: 595/2.

72 المصدر السابق: 596/2.

الراجح أن السند نشأ مع بدايات عصر الرواية، ولكن لم يكن يروي الصحابة أحاديثهم بالسند اكتفاء بشيوع الصدق فيما بينهم، ولكنهم كانوا عندما يطالبون بدليل على صحة ما يروونه كانوا قادرين على إثبات ذلك، وكانت بدايات الاهتمام بالسؤال عن السند بعد الفتنة التي أدت إلى مقتل عثمان رضي الله عنه.

ومع أهمية السند في قبول الرواية، إذ لا يقبل المحدثون رواية بغير سند، إلا أن اهتمامهم بالمتن كان واضحاً، حيث نصوا على أن الحديث المقبول ما خلا من شذوذ أو علة قاذحة، وكلاهما يكون في المتن والسند.

ولم يكن المحدثون من السذاجة بحيث يمكن ترميز أحاديث غير صحيحة عليهم من خلال تركيب أسانيد صحيحة لها، فهذا جهل بطريقة المحدثين، إذ أول سؤال سيواجهه من يعتمد إلى هذا أن يقال له: من حدثك؟ فإن كان كاذباً رد خبره.

يزعم العقلانيون أنه لم يكن هناك تثبيت من اتصال الإسناد بين المصنف حتى الرسول ﷺ، وإنما جرى تصحيح الأسانيد بناء على الافتراض بالسماع فقط، وهذا يخالف ما عليه عمل المحدثين الذين كانوا يبذلون جهوداً عظيمة للوصول إلى سماع الرواة بعضهم من بعض أو عدم سماعهم، وقد شملت جهودهم البحث في قضية السماع عموماً، كما شملت السماع في كل حديث بخصوصه.

وقد استعانوا بجملة من الأدوات التي أسهمت في صوابية ما توصلوا إليه، كصيغ الأداء وصفات الرواة.

رأى العقلانيون في التدليس دليل كذب، فالرواة الموصوفون بالتدليس رواة كاذبون، وقد تساهل المحدثون فرووا عنهم. وهذا جهل بأساسيات علم الحديث، إذ من المتفق عليه أن التدليس إنما هو رواية الراوي عن شيخ سمع منه ما لم يسمعه منه بصيغة توهم السماع ولا تقتضيه.

وقد وقف المحدثون من المدلسين موقفاً وسطاً، فقبلوا منهم ما صرحوا فيه بالسماع، وردوا ما دون ذلك. على أن المسألة إنما هي في راي ثقة مدلس، فإن كان المدلس غير ثقة فلا يُقبل هو في نفسه فضلاً عن أن يُقبل ما عنعه.

المصادر والمراجع

- أبا الخيل، د. خالد، الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، الجمعية العلمية الفكرية السعودية، الرياض، ط1، 1435.
- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1372هـ، 1953م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، المراسيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397هـ.
- ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد، المصنف في الحديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409 هـ.
- ابن الصلاح، علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، إعادة ط3، 2000م.
- ابن حبان، كتاب المجروحين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1412، 1992.

- ابن حجر، **النكت على ابن الصلاح**، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1984.
- ابن حجر، **تقريب التهذيب**، دار الرشيد، سوريا، ط1، 1406 – 1986م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، **العلل ومعرفة الرجال**، المكتب الإسلامي، بيروت/ دار الخاني، الرياض، ط1، 1408 هـ، 1988م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، **المسند**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420 هـ، 1999م.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، **شرح علل الترمذي**، مكتبة المنار – الزرقاء – الأردن، ط1، 1407 هـ – 1987م.
- ابن عساکر، **تاريخ دمشق**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1419 هـ، 1998م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
- ابن منده، **الإيمان**، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط2، 1406 هـ.
- أبو داود، **السنن**، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- أبو رية، محمود، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط4، 1413، 1993.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **التاريخ الصغير**، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط1، 1406 هـ، 1986م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الصحيح**، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407، 1987.
- البناء، جمال، **جناية قبيلة حدثنا**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 – 1994.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، **الكفاية في علم الرواية**، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د. ط، د. ت.
- الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، مكتبة المعارف، الرياض، 1403 هـ.
- الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- الدارقطني، **السنن**، دار المعرفة، بيروت، 1386 هـ، 1966م.
- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1413، 9 هـ، 1993م.
- الرامهرمزي، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، دار الفكر، بيروت، ط3، 1404 هـ.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **فتح المغيث في شرح ألفية الحديث**، دار الكتب العلمية – لبنان، ط1، 1403 هـ.
- السيوطي، **تدريب الراوي**، دار الكلم الطيب، دمشق وبيروت، ط3، 1417 هـ.
- الطبراني، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، القاهرة، 1415 هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، مكتبة العلوم والحكم – الموصل، ط2، 1404 – 1983.
- الطبري، محمد بن جرير، **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار**، مطبعة المدني، القاهرة، د. ط، د. ت.
- عتر، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر، دمشق، ط3، 1418 هـ، 1997م.
- العجلي، **معرفة الثقات**، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1405 هـ، 1985م.
- العمرى، أكرم ضياء، **بحوث في تاريخ السنة المشرفة**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، د. ت.
- فوزي، إبراهيم، **تدوين السنة**، رياض الريس، بيروت، ط1، 1994م.
- اللاحم، إبراهيم، **الاتصال والانقطاع**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426 هـ، 2005م.

- محمد، يحيى، مشكلة الحديث، د. د. ط، د. ت.
مسلم، الصحيح، دار الجليل، بيروت/ دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت.
منصور، أحمد صبحي، الإسناد في الحديث، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، العدد 1103، بتاريخ 2005/02/8:
www.ahewar.org
النسائي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، 1991م.
النووي، يحيى بن شرف، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1992م.
هاني، إدريس، الإسلام والحداثة، دار الهادي، لبنان، د. ط، 2005.
ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.

Seçme Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi' u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, tarih yok.
Ebel-Hayl, Hâlid. *el-İtticâhul-aklî ve ulûmul-hadîs*, Riyad: el-Cem'iyetül-'ilmiye, 1435.
Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as, *es-Sunen*, Beyrut: Dârul-kitâb el-'Arabî, tarih yok.
Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. 'Alî. *el-Câmi' li-Ahlâkî'r-Râvî*, Riyad: Mektebetul-ma'ârif, 1403.
_____. *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, tarih yok.
_____. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, tarih yok.
Sehâvî, Muhammed b. 'Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1403.
Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 3. Baskı, Şam: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1417.
Zehebi, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 9. Baskı, Beyrut: Muessesetur-Risâle, 1993
İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*, 2. Baskı, Beyrut: Muessesetur-Risâle, 1999 .
_____. *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*, Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, 1988.
İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmet b. 'Alî. *En-Nuket 'alâ İbnu's-Salâh*, Medine: el-Câmi' atul-İslâmiyye, 1984.
İbn Hibbân, Muhammed. *Kitâbu'l-mecrûhîn*. Beyrut: Darul-Ma'rife, 1992.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sunen*, Beyrut: Daru'l-fikr, tarih yok.
İbn Recep el-Hanbelî, 'Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu ilel't-Tirmizî*, Ürdün: Mektebetul-menâr, 1987.
İbn Ebî Şeybe, 'Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*, 2. Baskı, Riyad: Mektebetu Ruşd, 1409.
İbnu's-Salâh, 'Usmân b. 'Abdurrahmân. *Ulûmu'l-hadîs*, 3. Baskı, Şam: Dâru'l-fikr, 2000.
Yâsîn, 'Abdulcevâd. *es-Sulta fi'l-İslâm*, 2. baskı, Dâru'l-beydâ', 2000.

 **Abdulaziz Muhammed el-Halef**

Claims of Imbalance in the Approach of Muhadditheen in Study of the Isnad and Proving Communication - Presentation and Discussion

Citation/©: Muhammed, Halef, Claims of Imbalance in the Approach of Muhadditheen in Study of the Isnad and Proving Communication - Presentation and Discussion, Artuklu Akademi, 2020/7 (1), 221-243.

Extended Abstract

The scholars of hadith considered the *sanad* (support, hadith chain) as an essential element of *matns* (the hadith text), without *sanad*, *matn* is not reliable and cannot be trusted. This research discusses two main issues and presents the most possible one:

The first one is the claims of defect of *sanad* reliability. Some scholars claim that the isnad methodology is weak and therefore can be easily violated. One can mention a famous isnad (*sanad*) and attach to the *sanad* false information. In addition, studying isnad was so late and not known till lately. Moreover, the approach studies the *'asa ni ds* (plural of *sanad*) regardless of what they lead to groundless *matns*.

The second issue is the claim of defect in proving connection where proving the connection is one the conditions for a hadith to be accepted. Therefore, the hadith is not valid unless it is proven that all the narrators took the hadith from reliable narrators. The scholars of hadith made great efforts to verify the contact between the narrators who narrated hadith from one another. Rationalists claim that scholars of hadith were unsuccessful in their work of verifying the connection between the narrators.

In this research, we will discuss the details of the approach of the scholars of hadith in proving contact or refuting it, showing the criticisms of rationalists against them. The importance of the research is for discussing a very controversial topic. Namely, it deals with the methodology of hadith, which is built on the efforts of the scholars of hadith. In addition, the research also addresses the questions and the answers that may face this methodology.

This research aims to reveals these issues: showing the coherence of the approach of the scholars of hadith in relying on the evidence (isnad); how the application is compatible with the methodological theorization that preceded it; how the rules governing the connection between the narrators are clarified; and what are the means by which the scholars of hadith avoided the liars' claims to the existence of communication between them and their scholars.

Over the course of the research; we could not reach a particular study devoted to this subject, but there are critics made on the claims of rationalists against Sunnah. Some scholars responded to some questions and claims of rationalists as

in the book of Dr. Al-Harith Fakhri Issa *Abdullah (Modernity and its position on the Sunnah)*, and Dr. Khaled Aba Al-Khail (*Rational approach in the Sciences of Hadi th*).

This research concluded a set of results reached these conclusions:

We can say that the *sanad* started at the beginning of the narration period, but the companions of the prophets did not narrate their hadi ths with *matns*, due to the sense of honesty among themselves. But when they were demanding evidence of the authenticity of what they heard, they were able to prove this. Moreover, inquire about the *sanad* started after the chaliph 'Uthma n's killing (may Allah be pleased with him).

Since the scholars of hadi th do not accept a narration without *sanad*, *sanad* is important in accepting a narration. Therefore, the scholars of hadi th also attached an evident importance to the *matn*. The hadi th is acceptable, if there are no hidden or subtle defect, or outlandish contents in *matn* and *sanad*. It is not possible and easy to deceive the scholars of hadi ths with incorrect hadi ths by giving correct *sanad*. So, the one who tries to do that, is ignorant of the methods that the scholars follow in their methodology to verify a hadi th, because the first question to be asked will be: Who told you?

Rationalists claimed that there is no truth-proof work of *sanad* attached to the Prophet Muhammad (p.b.u.h.). In addition, the verification of the *sanad* came only by assuming the hearing, which is in contrast to the methods and efforts of the hadi th scholars who made great efforts to reach the narrators' hearing one from each other. The works of the hadi th scholars in general are hearing each hadi th separately. The scholars of hadi th used tools such as the performance and the characteristics of the narrators to help them reach the truth.

The rationalists considered *Tadlis* (concealing, refers to an isnad where a reporter has concealed the identity of his Shaikh) as an evidence of lying, because the narrators who were considered as *Mudallis* are false narrators. The scholars of hadi th acted loosely when they narrated hadi th from those *mudallis* narrators. This shows that, the scholars had ignorance of the fundamentals of hadi th methodology. The word *tadlis* is used to refer to a hadi th that has a problem in its chain of narration, which the narrator hides, thus putting the listener in darkness.

The scholars of hadi th adopted a middle position towards *mudallis* narrators, and they accepted what they said by hearing, and they refused unlike that. However, the matter is about a reliable *mudallis* narrator, if the narrator is not trustworthy, the narration and the narrator cannot be accepted.



Kitap Tanıtımı | Book Reviews



Thomas Bauer, Müphemlik Kültürü ve İslâm – Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması, (Çev. Tanul Bora, İletişim, İstanbul, 2019, 408 sayfa.)

Son iki asırda İslâm dünyası, oryantalistler tarafından işlenen ve çözümlenen birçok İslâm tarihi okumalarına tanıklık etmiştir. Gerek 'din' gerekse 'kültür' olarak İslâm, oryantalistlerce siyasal, ideolojik ve antropolojik kaygılarla çalışma nesnesine dönüştürülmüştür. İlk bir sömürü aracı olarak iş gören oryantalizm, zamanla akademik birimlere dâhil edilerek Batılı araştırmacıların çalışma sahası haline gelmiştir. Arap dili gramerinden belâgate, tefsirden hadise, fıkhıtan kelama ve felsefeden tasavvufa kadar İslâm coğrafyasında neşet eden tüm disiplinler üzerinde yoğun çalışmalar yapılmıştır. Ancak zamanın ilerlemesi ve akademik disiplinlerin gelişmesi ile oryantalizm nispeten etkisini yitirmiş ve ortaya koyduğu İslâm imajı da büyük ölçüde değişmeye başlamıştır. Batılı araştırmacılar İslâm'ı akademik bir disiplin olarak okuyup çözümleme ve anlama çabasına girişmiştir. Bu çabalardan birini de *Müphemlik Kültürü ve İslâm* başlıklı eserin yazarı Thomas Bauer'ın verdiğini söylemek mümkündür. Batılı İslâm yorumcuları ile bir tür muhasebeye giren Bauer, izlediği yöntemle İslâm dünyasındaki çeşitliliğe ışık tutmaya çalışır. Eserini giriş ve dokuz başlık olmak üzere on bölümde işleyen Bauer, merkeze aldığı 'müphemlik' kavramıyla İslâmî geleneği farklı bir zaviyeden serimler.

Giriş bölümünde müellif, iki önemli soruyu gündeme getirmektedir:

- 1) İslâm'ın klasik çağında âlimler Kur'an'ın farklı tefsirlerini bir zenginlik sayarken, neden bugün Müslümanlar bu farklılıkları çelişki olarak görür?
- 2) Görüş farklılıkları peygamberin bir rahmetiyken neden bugün ortadan kaldırılması gereken bir hastalık olarak telakki edilir?

Bu soru(n)lardan hareketle Bauer, kültürel müphemliğin insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğu olgusunu esas alarak kitabın yol haritasını çizmektedir (s. 12). Müellif, farklı bir İslâm tarihi (*history*) sunmayacağını fakat farklı bir hikâye (*story*) anlatması için İslâm'ı dinleyeceğini belirtmektedir ve bu kapsamda Batılı meslektaşlarının aksine alışlagelen ana akım tarih anlatılarından sıyrılıp Emevi ve Abbasi devletlerinin tarihlerinin değil, Selçuklular, Eyyubiler ve Memluklar dönemi tarihlerinin izini takip etmektedir. Elbette yazarın tarih serimlemesi, söz

konusu devletlerin kuruluş veya yıkılış tarihlerinden ziyade, o devletlerin zamanında yaşamış olan önemli isimlerin ve eserlerinin müphemlik hoşgörüsü çerçevesindeki 'entelektüel birikim'in tarihidir. Örneğin yazar fıkıh usulünün nihai gelişimini takip etmek için rotasını eş-Şafî'nin er-Risâle'sine değil, Fahreddin er-Râzî'nin 'Mahsûl'üne çevirir. Çünkü müellif, eş-Şafî'nin eserinde hiçbir fıkıh usulü meselesine değinmediğini iddia etmektedir. er-Râzî'yi seçmesindeki neden ise, onun, Gazzâlî'nin eserinin de aralarında olduğu birçok fıkıh usulü metnini sentezlemesi ve de kendinden sonraki dönemlere damga vurmasıdır (s. 16-19).

İkinci bölümde müellif tarafından çalışmanın kuramsal çerçevesi çizilmekte ve kültürel müphemlik (*the culture of ambiguity*) kavramına dair çeşitli örnekler verilerek kavramın tanımı belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Dildeki çok anlamlılıktan gücünü alan müphemliğin sadece dilsel katmanları değil, aynı zamanda eylemsel ve kültürel katmanları da vardır. Buna göre kültürel müphemliğin tanımı, birbiriyle çelişen normların aynı anda geçerli olması ve birinin diğerini dışlamamasıdır (s. 26). Kültürel müphemliğin bu tanımı yazar tarafından felsefe, dil, edebiyat, psikoloji, sosyal bilimler ve İslâm uğraklarında dolayımılarak her bir alanın kavramla olan ilişkisi sorgulanırken, Batı ve İslâm kültürleri arasında bazı mukayeseler de yapılır. Bauer, Avrupa'nın 17.yüzyılda kendi müphemlik hoşgörüsüne ulaştığına ancak aydınlanma dönemi ile beraber canlılığını yitirdiğine işaret eder (s. 29). Buna karşılık İslâm kültürünün ise müphemlik görünümünün belirgin sahalarını sıralar. Yazara göre İslâm'ın tüm disiplinleri, başlangıçta birbirine 'düşman' kesilen söylemlerin bir uzlaşmasıdır. Çünkü İslâm kültürü, söylemlerin çoğulluğunu ve farklı yorumları kabul ederken, müphem metinleri, eylemleri ve mekânları içinde barındırır, ayrıca müphemlik üzerine düşünce geliştirir. Söz gelimi, Eş'arî geleneksel konulardan vazgeçmeyerek Yunan felsefesini İslâm ilahiyatına dâhil etmiş, Gazzâlî ise sufiliğin meydan okumasını İslâmî bir yapıya dönüştürebilmiştir. Hadisler modern anlayışta olduğu gibi, doğru-yanlış şeklinde değil, ucu açık bir ihtimallik teorisi kapsamında değerlendirilmişlerdir. Ayrıca İslâm hukukunda ve Kur'an'da birçok müphemlik unsuru yer almaktadır (s. 39-43).

Üçüncü bölümde çerçevesi çizilen kavram, Kur'an metninin tarihi özelinde müellif tarafından sınamaya tabi tutulur. Ancak sınamaya geçmeden önce Bauer, modern zihnin kısa bir tasvirini yapar. Ona göre metinler her hâlükârda çok anlamlıdır, fakat aydınlanma felsefesinin asli önermesi ise açık ve kesin olarak kavranan (*clare et distincte*) 'tek' şeyin doğru olduğu

şeklinde. Descartes tarafından belirlenen bu önerme, açıkça kavranamayan şeyleri dışarıda bırakarak, hakkında yargıda bulunmayı sakındırmaktadır (s. 52-53). Bu doğrultuda Bauer, İbn Cezerî'nin Kur'an ilimleri hakkındaki aktarımlarını merkeze alarak, müphemlik kavramı bağlamında geleneksel ve modern Müslüman zihninin çözümlemesini ortaya koyar. Batılı araştırmacıların Kur'an'ın sözlü geleneğini göz ardı ettiklerini ve özellikle iki önemli disiplin olan kıra'at ve tecvidi önemsemediklerini belirten müellif, İbn Cezerî'nin Kur'an'ın metinleşmesi sürecindeki aktarımlarına eğilerek müphemlik kavramının izini sürer. Müellife göre, İbn Cezerî Kur'an'ın üzerinde yazıldığı yaprak, deri ve kemik gibi malzemeleri anlatan rivayetler üzerinde durmaz. İbn Cezerî, küçük fragmanlardan ziyade daha önemli olaylara ağırlık verir ve Kur'an'ın üçüncü halife Osman devrindeki serencamına odaklanır. Halifenin girişimi, müphemlik krizinden doğan ve Müslüman ümmet için tehdit unsuru olan bir müphemliği giderme eylemidir (s. 62). Bauer, bu girişimin müphemlik adına müphemliği bertaraf etmek anlamına geldiğini belirtir. Çünkü her ne kadar bir standartlaşma eylemi görünse de bu girişim Kur'an'ın yedi kıra'at üzerinde okunmasını engellememiş, aksine koruma altına almıştır. Müellif için İbn Cezerî'yi önemli kılan, bu unsurları ön plana çıkarması ve bunların İbn Cezerî'de bir tezatlığa dönüşmemesidir. Bauer, çeşitliliğin geleneksel İslâm âlimleri için bir tezat teşkil etmeyip Kur'an metnine hanel getirmediklerini, bunun yerine ümmetin yükünü hafiflettiğini ve Tanrı'nın da müphemliğe hoşgörülü olduğunu vurgular (s. 80-85). İbn Cezerî'nin anlatımına karşılık günümüz selefi çizgisindeki bir ismin tarih anlatısını karşılaştıran Bauer, selefi anlayışın Kur'an'ın metinleşme sürecinde, yazı aşamasına oldukça önem attığını ve yazı yoluyla sabitlendiğini vurguladıklarını belirtir. Çünkü selefi anlayış için sözlü gelenek önemli bir rol oynamaz ve halifenin tekleştirici eylemi ön plana çıkarılır. Benzer şekilde müellif, modern Arap düşüncesinin önemli isimlerinin de Kur'an'ın çeşitliliğini sakıncalı gördüklerini söyler. Örneğin Taha Hüseyin ve Nasır Hamid Ebu Zeyd gibi yenilikçiler, çokluğu bir sıkıntı kaynağı olarak telakki etmişlerdir. Taha Hüseyin hakikatin ancak Kartezyen felsefe yöntemi ile elde edilebileceğini savunmuştur (s. 64-92). Bu noktada Bauer, yaygın anlayışın aksine selefi çizginin geleneksel değil modern olduğunu ve yenilikçi, seküler Müslümanların da selefilerle aynı söyleme sahip olduğunu tespit eder. Ona göre modern çizgiye tekabül eden bu cereyanlar müphemlik kültürüne karşı hoşgörüsüz ve tekelci iken, İbn Cezerî postmoderndir ve müphemlik hoşgörüsüne sahiptir (s. 108).

Dördüncü bölümde Kur'an metninin çeşitliliği bağlamında geleneksel ve modern anlayışın mukayesesini devam ettiren müellif, Kur'an'ın her sözünün her zaman için geçerli olduğunu ve tek bir anlama sahip olduğunu iddia etmenin İslâm'ın modernleşmesinden kaynaklandığını belirtir. Geleneksel anlayışın bu iddianın karşısında konumlandığını vurgulayan Bauer, tek anlamın veya yorumun doğru olduğunu savunan Friedrich Rückert ve Rudi Paret gibi modern araştırmacıların ayet çevirilerini vererek aslında onların da anlaşılır kılmaya çalıştıkları noktalarda takıldıklarını, tam da bu noktada Kur'an'ın özgün yanını açığa çıkardıklarını düşünür (s. 115-117). Ayrıca müellif, İslâm geleneğinde Kur'an ilimlerinin bir bütünlük içermediğini belirtir ve klasik çağ âliminin arketipinin kelâmcı değil, hukukçu olduğunu tespit eder (s. 126-128).

Beşinci bölümde müellif, müphemlik kavramının izini hadis ilminde arar ve hadis ilminin biçimlendirilmesindeki adımları müphemlik krizi ve müphemlik terbiyesi ifadesiyle niteler. Ona göre hadis ilmindeki selâhiyet iddiası ve başka sahih hadis derlemelerinin mevcut olması, yeni bir müphemliği beraberinde getirmektedir. Sahih, hasen ve zayıf kategorisi altındaki hadislerin kesinlikten ziyade, bir "ihtimaliyat" teorisinin çerçevesinde şekillendiğini belirten Bauer, mütevâtir hadislerin de bu kapsama girdiğini ifade eder. Çünkü bir hadisin mütevâtir sayılabilmesi için muhtelif yollardan ve kaç râvi tarafından rivayet edilmiş olması gerektiğinin cevabı tartışmalıdır. Bauer'e göre, mütevâtir hadisler kesinlik ifade etseler bile bir hadisin mütevâtir sayılıp sayılmama ölçüleri bir ihtimaliyat teorisi kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hakikatin bir ihtimaliyat teorisi içinde askıya alınmasının yegâne sebebi, yüksek müphemlik hoşgörüsüdür (s. 142-151). Hadis ilminden sonra İslâm hukukundaki müphemliğe rotasını çeviren müellif, İslâm hukukunu sadece dinsel veya tanrısal hukuk olarak tanımlamanın yanıltıcı olduğunu belirtir. İslâm hukukunun dinsel bir yönü olmakla beraber müellife göre, gündelik pratiğe hitap eden seküler bir tarafı da bulunmaktadır (s. 152). İslâm hukukunun işleyiş tarzını, genel hatlarıyla usul tartışmalarını serimlemesinden dolayı Endülüslü İbn Cüzey'in "Takrîbü'l-Vüsûl ilâ 'İlmî'l-Usûl" adlı eseri üzerinden aktaran Bauer, tartışmalı konularda hangi görüşün doğru olduğunun çözümünün tek görüşün geçerli olmamasında yattığını belirtir. Çünkü fıkıh mezhepleri arasında bir görüş baskın konumda olsa bile diğer görüşlerin yanlışlığı iddia edilmez, sadece kendi görüşlerinin daha doğru (*esahh*) olduğu ifade edilir (s. 156-167). Müellife göre, tarih boyunca hukuksal

çoğunluk İslâm coğrafyasında gururla karşılanmıştır ve Batılı araştırmacılar bunun hakkını teslim etmek yerine, farkına dahi varmamışlardır. Çoğunluğun hoşgörüsüyle karşılanması ictihad uygulamasında da kendini gösterdiğinden Bauer, ictihad kapısının açılmasından söz eden kimselerin reform tutkusuyla yanıp tutuştuğunu belirtir (s. 174).

Altıncı bölümde kavramın politik yönü müellif tarafından İslâm zemininde tartışılır. Müellife göre İslâm’da dînî ve seküler alanların ayrımının yapılamayacağını ileri sürmek, İslâm’a tahripkâr bir etkide bulunur. Çünkü İslâm’ın her döneminde dinden bağımsız bir seküler alan olmuştur ve bu iki alan birbirinden ayrışabilmiştir. Bauer, bu noktada bir paradigmaya işaret ederek, 19.yüzyılda önce Avrupa’da, akabinde Ortadoğu’da vuku bulan ‘İslâm’ın islâmleştirilmesi’nden söz eder. Bu paradigma dînî olmayan tüm alanları dînî kisveye büründürmektedir ve İslâm’ın çoğulculuğunu yok saymaktadır. Örneğin ‘İslâmî tıp’ ifadesi İslâm dünyasındaki din adamlarının söz sahibi olmadığı tıp alanını yok saymaktadır. Bauer, Nebevî tıbbın var olduğunu ve bunun dînî bir yapıda olduğunu kabul ederken iki alanın yan yanılığının bir müphemlik hoşgörüsünden kaynaklandığını, söz konusu paradigmanın ise bunu yıktığını ifade eder. Ayrıca “İslâmî İslâm” imgesi, İslâm’ın Batı kültürünün karşısında bir zıt kültür olarak konumlandırılmasında ve hasmının düşmanlaştırılmasında aracı bir rol oynar (s. 186-213).


Yedinci bölümde Bauer, dînî ve seküler söylemlerin İslâm kültürünün çıkış noktası olduğunu belirtir ve bu kültürün iki önemli kökünün farklılığına işaret eder. Birinci kök, Hz. Peygamber ve Kur’an çerçevesinde şekillenen İslâm’dır, ikincisi ise seküler kök olan Arap şiiridir. İslâm öncesi Arap şiiri bilinmeden İslâm’ın erken dönemini anlamak mümkün değildir (s.215-216). Müellife göre peygamberin vefatından sonra Arap dili yapısal formuna ulaşmaya başlamıştır ve Arap dilinin yükselmeye başlamasının sebebi İslâm dini değil, Arap dilinin kendisi ve Arap şiirinin ihtişamlı gücüdür. Öyle ki Sıbeveyhi, Arap dilinin normlarını Kur’an’da değil, bedevilerin dilinde bulmuştur (s. 221-222). İslâm kültürünün bu iki kökü tarih boyunca yan yanılığını korumuştur ancak 19. ve 20.yüzyılda Batı’nın emperyalist söylemlerinin etkisiyle bu gelenek etkisini yitirmiştir (s. 243).

Son üç bölümde müellif, Batı ve İslâm kültürleri arasındaki farklılıkları –cinsellik, politika ve evrensellik konularını- belirginleştirmeye çalışır. Batı’nın 19.yüzyıl ortalarında kendi cinsel telakkisini evrensel addedip dünyanın geri kalanına dayatmasıyla sürecin başladığını belirten Bauer,

İslâm'da Batı'da olduğu gibi, cinselliğe pek ilgi gösterilmediği ve cinsellik hakkında da müphemliğin çoğulcu bir söyleminin var olduğunun altını çizmektedir. Çünkü hem İslâm hukukunda cinsellik ile ilgili belirli ilkeler, izlekler bulunmaktadır hem de sûfilerin çevresinde şekillenen bir cinsellik tasavvuru vardır. İki farklı söylemden biri, diğerini dışlayıp kendi geçerliliğini öne sürmez. Dolayısıyla Antikçağın aşk ve cinsellik gibi telakkileri, müellife göre Batı'da değil, Doğu'da varlığını sürdürmüştür (s. 259-278). Bauer, karşılaştırmanın politik ayağına tekrar odaklanarak Batı'nın evrenselleşme hırsına karşın İslâm kültüründeki müphemlik hoşgörüsünün, Müslümanların dünyaya sakin bakmalarına imkân sağladığını öne sürer (s. 301). Dînî şiddetin patlaması da tam bu noktada, müphemlik hoşgörüsünün yitimiyle başlar. Oysa Batı'nın aksine İslâm dünyasında her zaman politik görüşler ve devlet görüşleri hakkında farklı sesler ve renkler olmuştur. Örneğin Mâverdî'nin görüşlerine karşılık İslâm coğrafyasında Platon'un ideal devletini savunanlar da olagelmıştır. Ayrıca İslâm kültüründe "yabancı" kavramı birçok kültüre göre farklılık arz etmektedir (s. 339). Müellif, örnek olarak aynı coğrafyada iç içe yaşayan Müslüman, Yahudi ve Hristiyanları zikretmektedir. "Kesinliği ararken" başlıklı son bölümde de farklılıklara değinen müellif, Batı'nın yolunun çok anlamlılığı bertaraf etmek olduğunu söylerken, İslâm'ın yolunun ise çok anlamlılığı ehlileşirmek olduğuna işaret eder. Batı'nın tekçi hakikat söylemi, beraberinde kaçınılmaz bir şiddeti getirmiştir (s. 362).

Sonuç olarak müellifin İslâm tarihi anlatısını tüm yönleriyle değerlendirmek veya vakiya uygunluğunu ve anakronizme düşüp düşmediğini tartışmak, tanıtımın kapsamını aşmaktadır. Fakat kuramsal çerçevede belirginleştirdiği müphemlik kavramını İslâm tarihi zemininde kitap boyunca istikrarlı/tutarlı bir şekilde sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Özellikle onun Batılı meslektaşları ile hesaplaşarak, göz ardı edilen alanlara yönelmesi ve ana akım tarih anlatılarından sıyrılarak, belirlediği tarihsel dönemlerdeki kaynakları kullanmasındaki başarısının hakkını teslim etmek gerekir. Yazarın dakik tutumu, kaynaklara nüfuzu ve İslâmî kültüre dair içe dönük bakışı da dikkat çekicidir. Bu yönüyle eser, alışlagelmiş Batılı İslâm okumalarından farklılaşmaktadır. Ancak eseri bazı yönlerden zayıf kılan hususlar da bulunmaktadır. Müellif, müphemlik kavramının dilsel katmanını aşarak eylemsel yönüne vurgu yapar ve bu doğrultuda İslâm kültürünü okumaya çalışır. Fakat İslâm kültürü içinde vuku bulan itikâdî/ kelâmî tartışmalara, politik çatışmalara/savaşlara, İslâm hukuku dışındaki

mezhepler arasında yaşanan ihtilaflara ve özellikle tekfir gibi ötekileştirici unsurlara değinmemektedir. Ayrıca İslâm coğrafyasında varlık gösteren felsefe ve tasavvuf gibi alanlar da hariçte tutulmaktadır. Bu yönüyle müellifin metinsel veya kavramsal bir romantik İslâm tarihi okuması sunduğunu ifade edebiliriz. Son kertede, eserin farklı yöntemi ve müellifin sağduyulu tutumu ile İslâm tarihi literatürüne katkı yapması kaçınılmazdır.

 **Araş. Gör. Ebubekir Pilatin**
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Taha Haitham Abdel-Hamid Ali Khazneh, *Tataavuru'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefi*, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015, 528 sayfa.)

İlmî disiplinlerin her alanında olduğu gibi fıkıh usûlü alanında da birçok ekolün ortaya çıkması ve ortaya çıkan bu ekollerin süreç içerisinde gelişerek belli noktalarda değişikliğe uğraması doğal karşılanmıştır. Ekollerin kronolojik gelişimini tarih ve tabakât türü kaynaklardan takip etmek mümkün olsa da ekollere ait düşüncenin muhtevasına dair gelişim, değişim ve dönüşüm seyrini bu kaynaklardan takip etmek mümkün değildir. Zira bir ekole ait düşüncenin muhtevâsı ile ilgili ortaya konulacak sonuçlar için tarih ve tabakât türü eserlerin yanı sıra ilgili ekole ait eserleri, hatta ulaşılabildiği kadarıyla sahada ortaya konulan bütün birikimi değerlendirmek gerekecektir. Günümüzde fıkıh usûlü çalışmalarıyla adından söz ettiren Haitham Khazneh'in yüksek lisans ve doktora tezlerinin gözden geçirilerek *Tataavuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefi* adıyla tek kitap halinde yayımlanan bu çalışması, Hanefi usûl düşüncesinin ortaya çıkışını ve gelişimini ele almaktadır.

Eser bir mukaddime, iki bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Mukaddimedede kitabın içeriği ile ilgili ön bilgiler, İslam düşüncesinin gelişimi, esasları ve İslam düşünce sistemindeki disiplinler kısaca ele alınmaktadır. Birinci bölümde "Hanefî mezhebinin usûl düşüncesinin tarihsel gelişimi", ikinci bölümde ise "Hanefî mezhebinin usûl düşüncesinin muhteva bakımından gelişimi" ele alınmaktadır.

"Hanefî mezhebinin usûl düşüncesinin tarihsel gelişimi" başlıklı birinci bölümde Khazneh, "Usûl Düşüncesinin Gelişimi", "Hanefi Usûlcüler" ve "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Usûlü Düşüncesi" gibi ana başlıklara yer vermiştir. "Usûl Düşüncesinin Gelişimi" başlığı altında, usûl düşüncesinin tanımı, usûl ilminin ortaya çıkışı, tedvini ve Hicri II. asırdan sonra gelişen usûl düşüncesi konularını işlemiştir. Usûl düşüncesinin tanımını yapan Khazneh, usûl ilmi ve usûl düşüncesinin farklı kavramlar olduğunu dile getirmiş ve elimizdeki eserin "el-fikru'l-usûlî/usûl düşüncesi" kavramıyla ele alınmasının, içeriğinin de farklı olmasını gerektirdiğini vurgulamıştır. Fıkıh usûlünü "şer'î hükümlerin tafsîlî delillerden istinbât edilmesine vesile olan kâideler bütünü", usûl düşüncesini ise "usûl meseleleri ve kaideleri ile ilgili aklın (düşünme) çabası" şeklinde tanımlamış ve bu iki kavram arasındaki farklara yer vermiştir (s. 17-18). Yazar, usûl ilminin ortaya çıkışını işlerken, ilk

usûlcünün Hz. Peygamber olduğuna, tercih edilen görüşe göre onun içtihat ettiğine ve yanlış içtihatlarının Allah tarafından düzeltildiğine yer vermiştir. Ayrıca yazar, Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn ve müctehid imamlar dönemindeki içtihat faaliyetlerini örnekler üzerinden incelemiştir (s. 19-23). İslamî ilimlerin kollektif şekilde tedvininin hicri II. asrın ikinci yarısında başladığını belirten yazar, bu dönemden itibaren genelde tüm İslamî ilimlerin özelde de usûl ilminin tedvinini zorunlu hale getiren etkenleri kaydetmiştir (s. 25). Usûl ilmini ilk tedvin eden kişi ile ilgili tartışmada farklı iddialara yer veren yazar, bu noktada ilk usûl metnini kaleme alanın İmam Şâfiî olduğuna ilişkin görüşe katıldığını dile getirmiştir. Yazar, elimizdeki literatürde III. asırda kaleme alınmış derli toplu bir usûl eserinin olmadığı yönündeki genel kanıya katılmış ve III. asırda yazılan usûl eserlerinin büyük çoğunluğunun yalnızca bir veya birkaç meseleyi ele aldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca IV. asırda özellikle Hanefîlerin usûl anlayışını ortaya koyan eserlerin kaleme alındığını, V. asırda telif edilen eserlerde ise fıkıh usûlü yöntemi olarak Hanefîlerin yöntemi ve mütekellimûn yöntemi olmak üzere iki yöntemin uygulandığını, daha sonra ise İbn Saati ile başlayan ve bu iki metodun sentezi sayılabilecek ayrı bir yöntemin kullanıldığını kaydetmiştir.

“Hanefî Usûlcüler” başlığı altında yazar, Ebû Hanîfe döneminden hicri 1294’te vefat eden Elbistanlı Yemli hazâde Mustafa Kâmil Efendi’ye kadar elliden fazla Hanefî usûl âliminin biyografisini vefat tarihlerine göre sıralamıştır (s. 34-87). “Hanefî Usûl Düşüncesinin Gelişimi” başlığı altında yazar, Hanefî mezhebinin usûlünün gelişimini üç evreye ayırmıştır. İlk evrede mezhebin ortaya çıkışını, İbn Mes’ûd, İbrahim en-Nehaî, Ebu Hanife, Ebu Hanife’nin öğrencileri, öğrencilerinin öğrencileri ve literatürde mezhep şeyhleri olarak anılan III. asırdaki Hanefî usûlcülerin Hanefî ekolünün gelişimindeki katkılarını belirtmek suretiyle ele almıştır. Ardından mezhebin bu evredeki usûl düşüncesinin temel özelliklerine yer vermiştir (s. 131-133). İkinci evre olarak tanımladığı zaman diliminde ise yazar, Hanefî mezhebinin tedvinine yer vermiştir. Hanefî usûlü açısından altın çağ olarak değerlendirilen bu evrenin hicri IV. ve V. asırları kapsadığını ve usûl ile ilgili Hanefî doktrinine dair kapsamlı ve yön verici eserlerin bu evrede yazıldığını ifade etmiştir. Ayrıca Irak ve Semerkant ekolleriyle, Debûsi, Pezdevî ve Serahsî’nin bu evreye katkılarını ele almış; usûle ilişkin meselelerin Ebu Hanife’ye nispetine ve bu evredeki usûl düşüncesinin özelliklerine yer vermiştir (s. 181-184). Üçüncü evrede ise Hanefî mezhebinin olgunlaşmasını ele alan yazar, mezhebin olgunlaşma evresinin Debûsi ile başlayıp Pezdevî ve

Serahsî ile devam ettiğini ve bu çizgide gelişen usûl düşüncesinin sonraki Hanefîler tarafından kabul gördüğünü ifade etmiştir. Yazar, Fukahâ ve mütekellimûn metotlarının sentezi olan memzûc metodun belirginleşmesinin, bu alanda orijinal metinlerin ortaya çıkmasının ve Hanefî usûl düşüncesinin duraklamasının bu evrenin önemli özelliklerini oluşturduğunu kaydetmiştir (s. 185-192).

“Hanefî Mezhebinin Usûl Düşüncesinin Muhteva Gelişimi” adını taşıyan ikinci bölümde, birinci bölümde teorik düzeyde tartışılan kronolojinin tematik tartışması yapılmıştır. Bu bölümde tüm usûl meseleleri yerine usûl sahasında birçok ihtilafın temelinde yer alan ve Irak ve Semerkant ekolleri arasında ihtilafı olan dört mesele incelenmiştir. Bunlar; manaya delaleti açık olan lafızlar, Kelâmî meselelere taalluk eden usûlî meseleler, Sünnet ile ilgili usûlî meseleler ve Kıyâs ile ilgili usûlî meselelerdir. Yazar, bu bölümde manaya delaleti açık olan lafızların Irak ekolüne göre kesinlik, Semerkant ekolüne göre ise zan bildirdiğini ve Debûsî’den itibaren birleşen Hanefî usûl çizgisinin de genel olarak Irak ekolünün görüşleri üzerinde karar kıldığını belirtmiştir. Yazar, birçok fıkıh usûlü meselesinin temelinde yer alan hüsün ve kubhun aklılığı, Allah’ın fiillerinin illete bağlı olup olmadığı ve kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadıkları gibi kelâm kökenli meseleleri tartışmış ve Debûsî’den itibaren birleşen Hanefî usûl çizgisinin hangi görüş üzerinde karar kıldığını ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, sahâbenin “şununla emrolunduk, şundan nehyedildik” veya “bu konuda sünnet şöyleydi” ifadelerinin değeri, karine olmadan Hz. Peygamberin fiillerinin hükme delaleti ve sahâbe kavlinin değeri gibi meseleleri ele almış, Irak ve Semerkant ekollerinin görüşlerini tartışarak Debûsî’den itibaren birleşen Hanefî usûl çizgisinin hangi görüş üzerinde karar kıldığına yer vermiştir. Son olarak kıyas ile ilgili usûl meselelerini ele alan yazar, illet-hüküm ilişkisini tartışmış, Irak Hanefilerine göre illetin hüküm için sadece emare olduğunu ve hükümün konulmasındaki rolünün zayıf olduğunu, Semerkant Hanefilerine göre ise illetin hüküm için mucip (hüküm koyucu) olduğunu ifade etmiştir. Debûsî’den itibaren birleşen Hanefî usûl çizgisinin, kıyas ile ilgili meselelerin bazılarında Irak ekolünün görüşü üzerinde, bazı meselelerde ise Semerkant ekolünün görüşü üzerinde karar kıldığını kaydetmiştir.

Sonuç bölümünde Khazneh, eserin içeriğinin genel bir değerlendirmesini yapmış ve önce birinci bölümün değerlendirmesi mahiyetinde olan Hanefî mezhebinin gelişimini üç evrede değerlendirmiştir. Kufe’de ortaya çıkan ve İbrahim en-Nehâî yoluyla Abdullah b. Mes’ûd’dan

gelen birikimin Ebu Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemli bir şekilde ortaya konulması süreci olan hicrî III. asrın başlarına kadar olan zaman dilimini birinci merhale; mezhebin altın çağını yaşadığı, usûlünün tedvin edildiği, Irak ve Semerkant ekollerinin ortaya çıktığı hicrî III. asrın başları ile V. asrın sonları arasındaki zamanı ikinci merhale olarak ele almıştır. Son olarak da Pezdevî ve Serahsî ile devam eden çizginin Hanefî doktrini içerisinde kabul gördüğü, Hanefî usûl düşüncesinin ciddi bir durgunluk yaşadığı h. VI. asır ve sonrasını kapsayan merhaleyi de üçüncü merhale olarak kaydetmiştir. İkinci bölümün değerlendirmesini, Irak ve Semerkant ekolleri arasındaki usûlî ihtilafları üç başlık altında ele alarak yaptığını dile getiren yazar, manaya delaleti açık olan lafızların delaleti ile ilgili ihtilaflara birinci, kelâmî konulara dayalı usûlî ihtilaflara ikinci, illet ile şer'î hüküm arasındaki ilişkiye dayalı usûlî ihtilaflara ise üçüncü başlıkta değinmiştir. Ancak kitapta ikinci bölümü dört alt başlıkta işleyen yazar sonuç bölümünde sadece üç başlığı zikretmiştir.


Netice itibariyle eserle ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Eser, Hanefî usûl düşüncesinin hicri IV. asrın sonlarına kadar Irak ve Semerkant alt ekolleri olarak iki ekol şeklinde devam edegeldiğini; V. asırdan itibaren bu düşüncenin Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisiyle tek çizgide birleştiğini ve daha sonraki Hanefî usûl literatüründe çoğunlukla bu çizginin takip edildiğini ortaya koymuştur. Ayrıca eserin Hanefî mezhebinin tarihçesini ve usûl düşüncesinin gelişimini ele alması açısından literatüre ciddi katkı sunduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Eser, Hanefî mezhebinin Irak ve Semerkant ekolleri hakkında önemli bilgiler içermekle beraber haklı olarak, her iki ekolün bütün usûl görüşlerini ele almamaktadır. Zira her iki ekolün tüm usûl görüşlerini tek bir çalışmada ele almak, akademik bir çalışmanın sınırlarını fazlasıyla zorlamak anlamına gelecektir. Literatüre katkısının yanı sıra eser, konuları karşılaştırmalı olarak tartıştığından fıkıh usûlünün teşekkülü ve gelişimi, Hanefî usûl literatürü ve usûl-kelâm ilişkisi bağlamında okuyucuya ciddi bir perspektif kazandırması yönüyle de dikkat çekicidir.

Birçok meselede kelâmla iç içe olmasından dolayı Fıkıh usûlü eserlerinde bazen bir ekolün itibarının korunması veya karşıt ekolün/ekollerin görüşlerinin çürütülmesi için yersiz eleştirilere yer verilmekte veya karşıt görüşler çarpıtılarak aleyhte kullanılabilir. Eser birkaç yerde buna benzer durumlarda karşıt ekole yanlış görüş nispet ederek kendi görüşünü daha üstün tutma gayretinde olan bazı mezhep

savunucularının görüşlerini, atıf yaptığı ekole ait kaynaklara da müracaat ederek tahkik etme başarısına ulaşmıştır. Özellikle usûl literatüründe bazı görüşlerin Mu'tezile mezhebine nispet edilmesi noktasında hata yapıldığını tespit etmiş ve bizzat kaynaklarına müracaat etmek suretiyle Mu'tezile'nin konu ile ilgili görüşünü ortaya koymuştur (s.421-425).

Eserin elimizdeki baskısında bazı basım hataları vardır. Örnek olarak içindekiler kısmında (s. 525, 527) ikinci bölümün ikinci ve dördüncü alt başlıkları eksik yazıldığından aralarındaki fark anlaşılmamaktadır. Oysa ikinci alt başlıkta Semerkant ve Irak ekollerinin kelâmî anlayışlarına mebni olan usûlî ihtilaflar, dördüncü alt başlıkta ise ekollerin kıyas ile ilgili farklı görüşleri ele alınmıştır. Ayrıca eser konusu itibariyle birçok kişi ve grup ismine yer vermiştir. Kişi ve grup isimlerinin daha kolay ve sistemli bir şekilde takip edilebilmesi için dizin bölümünün eklenmesi daha faydalı olabilirdi. Eserde kullanılan gruplandırma için Semerkant ve Irak ekolleri şeklinde mekânsal bir adlandırma tercih edildiğinden mezhebin teşekkülünü daha anlaşılır hale getiren birkaç coğrafi haritanın kullanılmasının eseri daha da anlamlı kılabilceği söylenebilir.

Sonuç olarak Khazneh'nin bu eserinde Hanefî mezhebinin usul tarihi, Irak ve Semerkant ekollerinin gelişimi, sözü edilen iki ekol arasındaki ihtilaflar, bu ihtilafların kaynakları ve bu ihtilafların Hanefî usûl düşüncesinin gelişimindeki etkisi her kesimden okuyucunun anlayabileceği bir dille ele alınmıştır. Bu çalışmanın, temelde Hanefî usul düşüncesinin gelişimini konu edinmiş olmakla beraber ilk dönem usûl tartışmaları, kelâm-usûl ilişkisi, usûl tarihi vb. konularda araştırma yapacaklara ciddi bir perspektif kazandırması yönüyle faydalı olacağı yönündeki kanaatimizi belirtmek isteriz.

 **Araş. Gör. Yasin Akan**

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Zafer Duygu, İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı? (Düşün, İstanbul, 2019, 735 sayfa.)

Hristiyanlık, nüfus itibariyle günümüzde dünyanın en yaygın dinidir. Bu din, I. yüzyılda o dönemin en muktedir siyasi gücü olan Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde ortaya çıkmıştır; zamanla imparatorluğun din anlayışını teşkil eden pagan karakterli geleneksel kült inançlarına üstünlük sağlayarak ülkenin resmi dinine dönüşmüştür. Bu gelişme, Hristiyanlığı imparatorluğun temel dinamiklerinden biri yaptığı gibi ona geniş coğrafyalarda yayılma imkânı da bahşetmiştir. Bununla beraber imparatorluk yönetimi, IV. yüzyıldan itibaren Hristiyanlığın kadim teoloji tartışmalarına müdahil de olmuştur. Bu olgu, Hristiyanlığın kurumsallaştırılması ve ülkenin yönetim sistemiyle bütünleşmesi adına yürütülen politikalarda örneğin bu bağlamda toplanan konsillerde belirginleşmektedir.

İmparatorluk yönetiminin çabalarına rağmen, henüz İsa sonrası dönemde başlayan teoloji tartışmaları Geç Antikçağ'da Hristiyanlığı kalıcı şekilde parçalamıştır. Dini görünümlü bu gibi ayrışmalar, zamanla siyasi ayrılıkları da tetikleyebilmiştir; hatta bazı dönemlerde kanlı savaşların nedeni bile olabilmıştır. Örneğin Avrupa'da Ortaçağ'da bu bağlamda yaşanan askeri çatışmalar herkesin malumudur. Peki, ama "sağ yanağına tokat atana öbür yanağını da çevir" (Matta, 5.39) ilkesine dayandığı iddia edilen Hristiyanlığın tarihi, niçin kilise içi anlaşmazlıklarla, kavgalarla, hatta daha geniş ekseninde savaşlarla geçmiştir? İsa, niçin kristoloji denilen bir disiplin içinde yüzlerce yıl tartışılmıştır? Havariler niçin tanınmamaktadır? Yapılan bilimsel araştırmalar niçin İncilleri tarihsel açıdan güvenilmez metinler addetmektedir? Tüm bu sorular bir yana, Hristiyanlığın ortaya çıkışında rol oynayan ya da oynadıkları varsayılan İsa ya da Pavlus gibi şahsiyetler hakkında tarihsel gerçekler nelerdir? Hiç şüphe yok ki bunlar yüzlerce yıldır cevap bekleyen önemli sorulardır.

Bu konu, Aydınlanma Dönemi'nden itibaren Avrupa'nın üzerinde hassasiyetle durduğu, hakkında önemli bilimsel çalışmalar gerçekleştirmeye başladığı bir konu olmuştur. Batı'da Aydınlanma Dönemi'nde başlayan bu konuya dair bilimsel çalışmalarda, İsa ve İsa dönemi birtakım metinlerin, kilise geleneğinden ve çeşitli mitlerden kurtarılarak eleştirel bir perspektiften

değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim bu çalışmalar, süreç içerisinde alana yönelik geniş bir literatürün ortaya çıkmasını sağladı. Ancak bu süreç aynı zamanda bizlere, Türkiye akademisinin bu alanda Batı'ya kıyasla oldukça geri olduğunu da gösterdi. Ülkemizde bu konuyla ilgili kaleme alınmış değerli çalışmalar olmakla birlikte, akademik nitelikten ve metodolojiden uzak, kaynak güvenilirliği açısından sorgulanması gereken çalışmaların ağırlıkta olduğu aşikârdır. Ancak son yıllarda Türkiye akademisinde bu konunun ciddi anlamda ele alınıp, farklı perspektiflerden değerlendirildiğini gösteren akademik çalışmaların da olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan en önemlilerinden birisi şüphesiz Zafer Duygu'nun *İsa, Pavlus ve İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* adlı çalışmasıdır.

Hristiyanlık üzerine yaptığı çalışmalarıyla ön palan çıkan Zafer Duygu'nun *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı* isimli eseri oldukça akıcı bir dille kaleme alınmış önemli bir eserdir. 2018'de yayımlandıktan kısa bir süre sonra ikinci baskısı yapılan bu eser, *Önsöz ve Giriş* dışında, her biri dörder bölümden oluşan iki ana kısımdan ve buna ilaveten önemli bir *Zeyil* ile zengin bir Kaynakça'dan müteşekkildir. Yazar, İsa ve dönemini çok geniş bir bağlamda ele almakta; okurun önüne detaylı ve doyurucu bir tablo sunmaktadır.

Yazar, eserinin başında İsa'ya ilgisinin nasıl ve ne zaman başladığını, sonradan hangi olaylar vesilesiyle bu ilginin nasıl canlı kaldığını samimi bir üslupla anlatmaktadır. Bununla beraber yazar, "İsa'nın veya havarilerin Hristiyanlık isminde bir din kurmadıklarını ve hiçbir zaman böyle bir amaç taşımadıklarını öne süreceğim" cümlesiyle dikkat çekici bir giriş yapmaktadır (s. 19). Yazarların kendi iddia ve yargılarını genellikle belirli bir şablon içinde sırası geldikçe vermeleri veya okurun algısına havale etmeleri çok daha alışıldık bir yöntemdir. Hâlbuki Duygu, en önemli yargısını en başta açıkça ortaya koyarak bir yanda eserin birinci sayfasından itibaren eser boyunca sürece büyük bir merak uyandırmakta öte yandan ise okurları yine bu yargı çerçevesinde ve eser boyunca kanıt arama çabasına sokmaktadır. Bir başka deyişle eser, okuru ve bilhassa alana ve konuya meraklı olanları henüz ilk sayfada yakalamaktadır. *Önsöz*'de ayrıca ana hatlarıyla da olsa İsa ve Hristiyanlığın erken dönemi hakkında bilgiler nakleden kaynakların sorunlu yönleri de vurgulanmaktadır.

Giriş bölümü (s. 33-64), eserin sonraki sayfalarında ele alınıp tartışılacak konular hakkında okura genel bilgiler vermektedir. Yazar, bazen eski metinlerden veya modern uzmanlardan alıntılar da yaparak Hristiyanlığın İsa'ya ve havarilerine yönelik kilise eksenli sorunlu bakışından bahsetmektedir. Yazarın burada başlıca amacı, bilim dünyasında "Tarihsel İsa Meselesi" diye tabir edilen araştırma alanının kökeni ve çerçevesi hususunda fikir uyandırmaktır. Zira eserin sonraki sayfalarında ele alınacak konular, ileri sürülecek yargular ya da çürütülecek geleneksel kabuller, aslında şu veya bu oranda hep bu araştırma disiplini kapsamında yer alan olgulardır. Bir başka deyişle, Giriş kısmı okur açısından esere hazırlık mahiyeti taşıyan bir tür zemindir.

İsa, Paolus, İnciller kitabı iki kapsamlı soru sormakta ve bunları yanıtlamaktadır: İsa hakkında ne biliyoruz? İsa hakkında niçin çok az şey biliyoruz? Bu kısa soruların aslında çok kapsamlı analizlerle yanıtlanabileceği eserin içeriğinden anlaşılmaktadır. Nitekim bu soruların ilki birinci kısımda ele alınmakta; ikincisi ise ikinci kısmın konusu olmaktadır. Birinci kısım İsa'ya dair ne bildiğimiz sorusunu erken yüzyılların pagan, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına giderek araştırmaktadır. İkinci kısım ise İsa hakkında çok az şey biliyor oluşumuzu Pavlus'un şahsiyeti ve öğretileri üzerinden derinlemesine tartışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, iki ayrı kısım birbirini tamamlamaktadır.

Birinci kısım(s. 65-294), Hristiyanlığın yayılma alanlarına dair kısa bir bilgilendirme ile başlamaktadır. Bunun ardından, I.ve II. yüzyılların pagan yazarları, İsa'ya dair kayıtları yönünden incelenmektedir. Tacitus, Suetonius, Plinius, Samsatlı Lukianos ve Mara Bar Serapion, bu bağlamda yazarın öne çıkardığı pagan müelliflerdir. Duygu, yaptığı nitelikli analizlerin ardından Mara Bar Serapion'un Mesih'e dair kısa kaydını, İsa'nın tarihsel varlığını Yeni Ahit dışından kanıtlayan bir pagan tanıklık olarak betimlemektedir (s. 90 vd.). Ancak yazara göre, bunun dışında pagan yazarlardan İsa ve öğretileri konusunda yapılabilecek başka bir çıkarım yoktur. Zira yazar, İsa'ya dair pagan yazarlardaki sınırlı kayıtların II. yüzyıldaki Hristiyan cemaatlerin kabullerine dayandığı ve dolayısıyla doğrudan tanık olamayacakları yargısını savunmaktadır.

Duygu, ikinci kısımda (s. 295-628) bu kez İsa'nın da mensubu olduğu İsrailoğulları'nın kayıtlarına odaklanmaktadır. Ancak bu kaynaklar, İsa'yı reddedenlerce yazılmışlardır. Duygu, burada Iosephus'u, Yahudi sözlü

rivayetlerini içeren Talmud'u, bir de Hristiyan yazarların cevap mahiyetinde yazdıklarından hareketle diğer bazı Yahudi iddialarını ele almaktadır. Duygu'nun bu kaynaklara dair yaptığı analizden ulaştığı yargı, Iosephus'un *Testimonium Flavianum* dışında kalan Yakup bahsinin İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak varlığına delil teşkil ettiğidir. Duygu, diğer Yahudi kaynaklarındaki kayıtları ve söylemleri sorunlu bulmaktadır; zira bu kayıtların Hristiyanlığın kabullerine karşı reddiye endişesiyle oluşturuldukları kanaatindedir. Nitekim o, Yahudi kaynaklarından hareketle de İsa'nın tarihsel varlığı dışında onunla ilgili pek bir çıkarıma ulaşılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. (s. 122).

Birinci kısım üçüncü başlığında (s. 123-182) kilise geleneği dışında bırakılan Apokrif İnciller ele alınmaktadır. Duygu, söz konusu İncil külliyatını sınıflandırarak incelemekte, alıntılar, karşılaştırmalar ve modern bazı yorumlar eşliğinde tahlil etmektedir. Bir başka deyişle Duygu, söz konusu İncillerin İsa'ya ve öğretilerine dair kayıtlarını bilimsel açıdan mercek altına almaktadır. Yahudi-Hristiyan İncilleri, Mısır merkezli İnciller, Çocukluk İncilleri veya öteki bazı İnciller, Duygu tarafından tatmin edici bilgilendirmeler ve sunumlar yapılarak derinlemesine incelenmektedir. Bu anlamda en önemli yargı, bazı İncil metinlerini diğerlerine göre belirli sebeplerle daha sağlıklı görmenin mümkün olduğu, ama genel olarak bakıldığında bu metinlerden çelişkili bilgiler yansıdığı şeklindedir (135 vd., 174 vd.). Duygu'ya göre temel problem, kendi içinde tutarlı olan İncilleri sağlıklı kaynaklar olarak görüp ötekileri görmemek için yeterli delile sahip bulunmuyor olmamızdır. Her halükarda bu İncillerin yazarları tarihin İsa'sından ziyade kendilerinin İsa'da ne gördükleri sorusunu metinlerinde yanıtlamışlardır. Apokrif İnciller İsa hakkında görece zengin bilgiler içermişlerdir, ama bunlar geniş bir yelpaze içinde doğru-yanlış, tutarlı-tutarsız rivayetlerden yola çıkılarak yazılmışlardır. Bunun sebebi açıktır: Duygu'ya göre, bu İncillerden hiçbirinin yazarı İsa'yı gören, bilen, tanıyan, onun zamanında yaşayan kimseler değillerdir (s. 178).

Duygu, birinci bölümün son kısımda ise geleneksel kilisenin dört İncil'ini ele almakta, bu metinlerin İsa'ya dair kayıtlarını incelemektedir. Burası hakikaten dikkat çeken kısımlardandır, zira yazar, burada İncillerin İsa'ya dair anlatımlarını önce sıradan bir okuyuşla nakledip okuru bilgilendirmenin yanında, İncil yazarlarının İsa'ya atfen zikrettikleri kristolojik unvanları derinlemesine tahlil etmektedir. Bu kısım, yazarın geniş

vizyonunu, konuya hâkimiyetini ve birikimini açıkça gözler önüne sermektedir. Çünkü burada, bazen herhangi bir kristolojik unvanın anlamı tarihsel sürecin başka bağlarından hareketle ve İncil metinlerinde anlaşıldığından çok daha farklı şekillerde açıklanmaktadır. Söz gelimi Mesih unvanı önemli bir örnektir. Duygu, bazen analizini derinleştirmek için herhangi bir kristolojik unvanın İncil yazarlarınca yapılan tüm kullanımlarını tek tek ele alarak değerlendirmektedir. Örneğin Tanrı Oğlu unvanı burada zikredilebilir (264 vd.). Bazen ise İncil yazarlarının etkisi altında kaldıkları teolojik geleneklerin bu kristolojik unvanlara olan tesirleri ifşa edilmektedir. İsa'ya atfedilen kristolojik unvanlar konusunda bu denli geniş ve detaylı bir analiz, Türkiye'de bu konulara dair yapılacak çalışmalara önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Yazarın verdiği doyurucu bilgiler İncil metinlerine ve terminolojisine hâkimiyetini göstermektedir. Nitekim yazarın bu alandaki diğer çalışmaları bu durumu kanıtlamaktadır.

Duygu, eserin ikinci kısmında İsa hakkında niçin çok az şey bildiğimiz sorusuna yönelmekte, bunu da Pavlus'un büyük bir başarısı olarak görmektedir. Dolayısıyla birinci kısmın konusu olan İsa'nın aksine ikinci kısmın konusu büyük ölçüde Pavlus'tur. Duygu, bu kısım boyunca Pavlus'un mektuplarını, Yeni Ahit'te yer alan Elçilerin İşleri Kitabı'nı, hatta Yeni Ahit dışından az bilinen çok önemli başka bazı metinleri de savlarını desteklemek maksadıyla kullanmaktadır.

Duygu, ikinci kısmın birinci bölümünde Pavlus Problemi'ni tanımlamaktadır. Onun sahneye çıkışı ve teolojik iddiaları konusunda okuru bilgilendirmektedir. Konunun ana hatları, Pavlus'un kendisine, Mesih'e, İncil'e, Musa Yasası'na ve İsa'nın muhataplarına ilişkin söylemleri üzerinden verilmektedir. Duygu bu bölümde herhangi bir yargıya varmamakta, fakat bu bölümü sonraki yargılarına giriş mahiyetinde kaleme almaktadır. Nitekim ikinci bölümden itibaren Pavlusçu savların tarihsel değeri sorgulanmaya başlanmaktadır. Önce Luka'nın Havariler Çağ'ını anlattığı kabul edilen Elçilerin İşleri Kitabı tanıtılmakta, sonrasında ise bu kitabın satırlarında gizlenen Pavlusçu mesajlar deşifre edilmektedir. Duygu'ya göre Luka, basitçe Pavlusçu mesajlar vermektedir; Luka'nın amacı tarihsel gerçekleri anlatmak değil, bu gerçekleri Pavlus'u İsa inancının en büyük şampiyonu ilan edebilmek için çarpıtmaktır. Luka, bunu zekice ve sistemli şekilde yapmaktadır. Zira İsa'nın önde gelen havarilerini bile bu iş için ustalıkla kullanmaktadır. Duygu, bu ve benzeri yargılarını karşılaştırmalar ve

doyurucu yorumlar eşliğinde ikna edici kılmaktadır. Duygu'ya göre Elçilerin İşleri'nde birçok isim zikredilse de aslında yegâne kahraman Pavlus'tur. Nitekim bir sonraki etapta Pavlusçu teolojinin hem Elçilerin İşleri'ne sinmiş halde hem de kendi mektuplarında günümüze kadar ulaşan söylemleri birçok yönden kritik edilerek çürütülmektedir. Duygu, Pavlus teolojisinin tüm dayanaklarını hedef alırken Yeni Ahit metinleri kadar harici metinlerin verilerini de kullanmaktadır. Duygu'nun ulaştığı nihai yargı, İsa'nın dirilişinden Şam Vizyonu'na, Pavlusçu söylemde ileri sürülen tüm anlatıların mit karakteri taşıdığı yönündedir.

Peki, öyleyse Pavlus kimdir? Mesih'ten ve havarilerinden ne istemiştir? Bu eski sorular Duygu'nun ikinci kısmın üçüncü bölümündeki temel ilgi alanıdır. Kanaatimce eserin en özgün ve etkileyici kısmı da burasıdır. Duygu, Pavlus'un peşine tabir caizse dedektif gibi düşerek onun gizli kalmış ya da üstü örtülmüş birçok yönünü burada teker teker gün yüzüne çıkarmaktadır.

Duygu'ya göre Pavlus takiyeci bir ajandır (s. 450). İsa sonrasında Mesih cemaatine sızmış ya da sızmaya çalışmıştır. Amacı, İsa sonrasında onun kardeşi Yakup'un ve havarilerin önderliğinde varlığını sürdüren Kudüs cemaati üzerinden Romalılar ve Herodesler için kabul edilebilir türden bir din ve kültür yapısı inşa etmektir. Bunun sebebi şudur: Pavlus, Romalılar ve ayrıca Filistin'i Romalılar adına yöneten Herodesler ile Kudüs'te onlarla işbirliği halindeki Yüksek Rahip adına çalışan bir görevlidir. (564 vd.) Üstelik o, Herodeslerin akrabasıdır, onlarla yakın temas içindedir. Duygu, konuya dair savlarını anlaşılır kılabilmek adına önce karanlık veya bilinmeyen yönlerinden hareketle Pavlus'a ilişkin bir portre çizmektedir. Sonra, Filistin sahasının o zamanki siyasi yapısını Filistin'in Mesih'i boyutu, İsa'nın infazıyla bunun ilişkisi ve yönetici sınıfların İsa'ya ve İsa cemaatine bakış açıları özelinde aydınlatmaktadır. Bir sonraki aşamada Hristiyanlığın Pavlus'a dair bazı geleneksel kabullerini sorgulamaktadır: Duygu'ya göre, Pavlus'un tutuklandığına veya şehit edildiğine dair geleneksel rivayetler gerçek değildir. Üstelik onun Yahudi ve Ferisi olduğu iddiaları da tartışmalıdır. (s. 530). Duygu, bunun ardından tahlilini daha da derinleştirmekte ve bu ana kadar okurun zihninde uyandırdığı tüm soru işaretlerini büyük bir yetkinlikle teker teker yanıtlamaktadır. Bu analiz, çeşitli kaynakların ve kayıtların yardımıyla ayrıca modern uzmanların da araştırmalarıyla desteklenerek önemli bir sonuç ortaya koymaktadır. Kilise tarihinin büyük azizi Pavlus, aslında havarilerin büyük bir düşmanı olarak İsa'nın öğretilerine

ve havarilerin varlığına rağmen Mesih cemaati üzerinden Yahudi inancına operasyon yapmış, cemaati ve hatta mümkün mertebe Yahudileri bölmüş, bu sayede bugün adına Hristiyanlık denilen dinin zeminini ortaya koymuştur. Böylece Hristiyanlık, Yahudi inancının Romalılar ve Herodesler tarafından istenecek türden ılımlı bir şekli olarak doğmuştur (s. 573-574). Duygu, son bölümde İnciller üzerine yaptığı tahliller ile de bu metinlerin havarilere ait olmadıklarını, fakat İsa'yı tanımayan şahıslarca kaleme alındıklarını vurgulamaktadır (s. 619 vd.). Böylece Duygu, Pavlusçu teolojinin bir başka dayanak noktasını da çürütmüş olmaktadır.

Duygu, Zeyil'de ise Pavlusçu kilise geleneğinde tekfir edilerek sapkın sayılan birtakım cemaatleri konu etmektedir. Aslında bu tür cemaatlerin sayısı çoktur, ama Duygu, özellikle iki tanesini İsa'nın öğretilerine sonraki yüzyıllarda da özgün şekliyle bağlı kalan akımlar diye nitelendirmektedir. Bu akımlardan birisi Yahudi karakterli olan Eboinitler'dir.(s. 630 vd.) Diğer cemaat ise Dinamik Monarşiyenistler adıyla Tanrı'nın birliğine ve Mesih'in beşerliğini yönelik vurgularıyla bu kapsamda değerlendirilmişlerdir. Nitekim Duygu, bu iki cemaatin temel öğretilerini İsa ve havariler ile karşılaştırmakta, bunu da hem kendi metinlerinden hem de Ignatius, Eusebius, Tertullianus, Hieronymus veya Epiphanius gibi kilise yazarlarının kayıtlarından yakalamaktadır. Ne var ki, Duygu'ya göre Pavlusçu teolojinin zamanla tüm kiliselerde egemen konuma yükselmesiyle bu ve benzeri gruplar ötekileştirilmişlerdir. Gördükleri baskılar nedeniyle de zamanla tarihten silinmişlerdir.

Çalışmanın eleştirel anlamda dikkatimizi çeken yönü, bazı yerlerde tekrara düşmesi ve bir terminoloji bölümüne sahip olmamasıdır. Yazar, çalışmanın bazı bölümlerinde, ortaya attığı iddiaları delillerle birlikte temellendirmek için zaman zaman bazı olayları iki defa anlatmak durumunda kalmıştır. Bu durum her ne kadar genel okuyucu kitlesi açısından olayları daha iyi anlama açısından fayda sağlasa da konuya ve metodolojiye hâkim akademik çevre açısından tekrar durumu oluşturmaktadır. Çalışmada eksikliğini hissettiğimiz bir diğer husus ise, yazarın anakronizme düşmemek adına dönemin terminolojisine sadık kalma çabasından dolayı ortaya çıkan yabancı terimlerdir. Bu durum, çalışmanın terminoloji bölümüne ya da bir terimler sözlüğüne sahip olması gerektiğini gösteren bir husus olarak dikkat çekmektedir.

İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı? adlı çalışma, İsa hakkında derli toplu bir çalışma olması ve dönemi farklı bir perspektiften ele alması açısından dikkate değerdir. Çalışmanın en önemli vasıflarından birisi, ağırlıklı olarak dönemin kaynaklarına dayanması ve bu konuda Batı'da yapılmış çalışmalarla da desteklenmesidir. Pavlus'un İsa'nın öğretilerinden ne istediği sorusuna kendi içinde makul açıklamalar yaparak net cevaplar vermesi, çalışmayı akademik açıdan değerli kılan en önemli hususlardan birisidir. *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* adlı çalışma, ülkemizde bu konuya dair önemli bir boşluğu doldurur niteliktedir.

 **Araş. Gör. Muhittin Çeken**

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

Artuklu Akademi Dergisi

Yazım ve Yayın İlkeleri

A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akademi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayımlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.
7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özün (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 puntuyla ve ana metne göre iki kenardan 1,25 cm daraltılarak yazılmalıdır.
5. Makaleler gönderilirken İngilizce ve Türkçe olmak üzere 700-900 kelime arası genişletilmiş özet bulunmalıdır.
6. Makalenin kabulü durumunda Benzerlik Raporu (Ithenticate) gönderilmelidir.
7. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
8. Makalelerin başlıklandırılmasında aşağıdaki gibi, Roma rakamı, büyük harf ve sayı düzeni (I. A. 1. (a).) esas alınmalıdır.
 - I.
 - A.
 - 1.
 - (a).
9. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
10. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
11. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde artukluakademi@gmail.com adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
12. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.
13. Kutsal metinlere atıflar dipnotta, süre adı, süre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)

14. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harfle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
15. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.
16. Makalede kullanılan kısaltmalar için aşağıdaki tablo esas alınmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
çev.	Çevirmen
ed.	Editör
h.	Hicri
h.ş.	Hicrî-Şemsî
haz.	Yayına Hazırlayan
m.	Miladi
ö.	Ölüm Tarihi
sad.	Sadeleştiren
tahk.	Muhakkik
tsz.	Tarihsiz
vr.	Varak Numarası
y.y.	Yayın Yeri Yok

Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:

Kitap

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Tahkik

İlk Dipnot:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018), 55.

İkinci atıf

Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 80.

Kaynakça:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. tahk. Hüseyin

Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018.

Derleme

İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

Kaynakça:

Arslan Hüsamettin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

Çeviri

İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Makale

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

Derleme kitap içinde makale

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi". *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

İkinci atıf

el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", 12.

Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. "Niçin İbn Haldun?". çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi

İlk Dipnot:

Ali Bakkal, "İslam'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.

İkinci atıf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

Ansiklopedi Maddesi

İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

İkinci atıf

Fayda, “Bedevî”, 313.

Kaynakça:

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

Tez

İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

İkinci atıf

Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, 55.

Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

İnternet Kaynakları

İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

C. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.
2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

D. Yayın Sürecinin İşleyişi:

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekretaryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi

editörleri tarafından yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.

2. Makale, kitap tanıtımı ve kritiği haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.
3. Makaleler, kitap tanıtımı ve kritiğinde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.
4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, “Kör Hakemlik” sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.
5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştirisi, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.
6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.
7. Hakemlerden en az ikisinin “gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir” görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra çalışma, editör kurulunca yeniden değerlendirilir.
8. Yayımlanmaya karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.