

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

KUTSAL ve MİMARİ

Burhanettin TATAR

'Kutsal Mekan': Fenomenolojik Bir Analiz

Khalid EL-AWAISI

Mapping The Sacred:
The Haram Region of Makkah

Haithem F. AL-RATROUT

Sacred Architecture of the Rock:
An Innovative Design Concept and
Iconography in Al-Aqsa Mosque

Emin Selçuk TAŞAR

Kutsal ve Muhayyel Arasında
Osmanlı Mimarlık Tarihi:
Osmanlı Mimarlık Tarih Yazımında
Bir Yöntem Denemesi

Khalid EL-AWAISI

Mapping the Borders of Holiness:
IslamicJerusalem and Its Holy Land

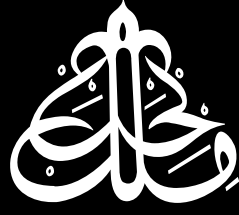
İsmail TAŞPINAR

Titus Burckhardt ve Mimaride
Dini Sembolizm

Sevket KOTAN

Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine

cilt: 14 sayı: 2 Temmuz - Aralık'17



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN: 2564-6478

KUTSAL ve MİMARİ

Cilt/Volume: 14 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık /July – December 2017

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 14 Sayı/Number: 2 Temmuz- Aralık / July - December 2017

e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Emin Selçuk Taşar

Enes Ateş

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya);
Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can
(Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Ü.);
Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin
Erdemci (Prof. Dr. Siirt Ü.); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ
Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., Mar. Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr.,
Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr.,
Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Mar. Ü.); George F. McLean
(Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger
(Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt U.); Rosalie Helena de
Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıçioğlu (Prof. Dr., SDÜ);
Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof. Dr., 29
Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof. Dr. İ.Ü.); Necdet Subaşı (Y. Doç. Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.
Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof. Dr. Marmara Ü.); C. Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Hüseyin Yılmaz
(Prof. Dr., DİB); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2017

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

8-22 | **Burhanettin TATAR**
'Kutsal Mekan': Fenomenolojik Bir Analiz
'Sacred Space': A Phenomenological Approach

24-47 | **Khalid el-AWAISI**
Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah
Kutsalı Konumlamak: Harem Bölgesi-Mekke

49-73 | **Haithem al-RATROUT**
Sacred Architecture of the Rock: An Innovative Design
Concept and Iconography in Al-Aqsa Mosque
Muallak Taşı'nın Kutsal Mimarisi: Mescid-i Aksa'da Yenilikçi Tasarım Konsepti ve İkonografi

75-123 | **Emin Selçuk TAŞAR**
Kutsal ve Muhayyel Arasında Osmanlı Mimarlık Tarihi: Osmanlı Mimarlık Tarih Yazımında Bir Yöntem Denemesi
Ottoman Architectural History between Sacred and Imagined: A Methodological Attempt for Ottoman Architectural Histeriography

125-159 | **Khalid el-AWAISI**
Mapping the Borders of Holiness: Islamicjerusalem and Its Holy Land
Kutsalın Sınırlarını Çizmek: Beytülmağdis ve Kutsal Diyar

160-174 | **İsmail TAŞPINAR**
Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm
Titus Burckhardt and Religious Symbolism in Architecture

175-202 | Şevket KOTAN
Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine
On Methodological Perception of Quran

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 203-213 | Titus Burckhardt, *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri Ve Yöntemleri*
- 214-219 | Louis I. Kahn, *Light is the Theme: Louis I. Kahn and the Kimbell Art Museum: Comments on Architecture*
- 219-226 | Ümit Horozcu, *Kutsal Açlık Yeme Riyazeti ve Anoreksiya Nervoza*

Editörden

Bir kavram olarak “kutsal”, mitoloji ve dinler tarihi çalışmalarının ya da aydınlanma sonrası felsefe tarihinin değişimi içerisinde, din ve sekülerleşme çalışmalarının merkezinde durmaktadır. Ancak kutsal, cisimleşme pratikleri bakımından kutsal ve mimari ilişkisi üzerinden de okunmalıdır. Bu anlamda kutsal ve mimari arasındaki ilişkiye ve geçişliliğe odaklanmak, diğer alanlardaki birikimi mimarlık alanında var kılmak neticesini doğurur. “Mimar Tanrı” düşüncesinden sürekli yaratma halinde olan ilah fikrine kadar geniş bir alanda izleri görülebilecek kutsal ve mimari ilişkisi, felsefeden matematiğe, fizikten siyaset düşüncesine kadar uzanan çağrışımları bulunan merkez bir ilişkidir.

“Kutsal” kavramı en güçlü şekilde, düşüncenin alanından çıkarak cisimler dünyasında kendini gösterir. Mimari ise kitabî okumaların yanı sıra görmenin getirdiği kuvvetle etki alanını çokça genişletmektedir. Böylelikle kutsal olan, mimariyi de kullanarak teorik ve pratik alanı kuşatmış olur. Mimari, yaratılış teorileri bakımından da kutsalın dünya ile temasının en güçlü aktörü haline gelir. Böylelikle mimari, kutsalla ilişkisi, kutsalı inşa etmesi ve kutsalın organizasyonu açısından bir referans disiplin haline gelir. İnsanlık tarihinin okunmasında en etkin araçlardan biri olarak ele alınabilecek kutsal mimari, medeniyetlerin oluşumuna dair işaretleri güçlü şekilde sunan bir forma sahiptir. Bir

medeniyetin asli mimari eserleri çoğu kez mabetler üzerinden okunmuştur.

Mabet mimarisi kutsalla kurulan ilişkide sanatın ya da estetik değerlerin taşıyıcısı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kutsalın mimarisi, zaman-dışı sınırsızlığı bakımından, her türlü toplumsallığın belleğini oluşturur. Böylelikle mimarinin kutsal üzerinden cisimleşmesi yalnızca dışsal bir görünürlük değil, irtibat kurduğu hafıza yönüyle daha derin ve içkin bir temsiliyet de kurar. Bu itibarla kutsalın mimarisi kutsalla irtibatı bakımından soyut, pratiği ve estetiği bakımından son derece görünür ve somut, tarih ile ilişkisinden doğan kognitif temsiliyeti bakımından ise geniş ve derindir.

Dergimizin Kutsal ve Mimari sayısı bütün dinleri ve toplumsal etkinlikleri gözeterek hazırlanmadı. Böyle bir çabayı bir dergiye ya da tekil bir kitaba hasredebilmek mümkün de gözükmemektedir. Elinizdeki sayı İslam dinini merkeze alan tartışmalara yer açarak “kutsal ve mimari” bağlamında İslam’ın kutsal algısı marifetiyle diğer alanlara odaklanmaya çalışıyor. Kutsal mekan algısını söylem üretimi ve/ya somut görünürlük yaklaşımlarıyla sorguluyor. Kutsal kavramının fenomenolojik ve kavramsal analizine yer vererek “kutsal”ı ve “mekan”ı felsefi düzlemde ele alıyor. Coğrafi bir perspektif ile, bugünlerde başka şekillerde ve niteliklerde tartışılan Kudüs coğrafyasını mabetler üzerinden okumaya ve konunun Kur’anî mesnedini serimlemeye çalışıyor. Kutsal ve Mimari sayısının kapağını süsleyen Filistin’in El-Halil kentindeki Hz. İbrahim mescidinin minberi, bu sayının odaklandığı “mimari pratik üzerinden kutsalın görünümü” tartışmasının bir remzi sayılabilir. Bunların yanında, mimarlık tarihi açısından kutsal tarih yazımı içerisinde yorumlanabilecek metinlerin analizi aracılığıyla bir metodoloji tartışmasını da beraberinde getirerek bu sayı için ayrı bir alan oluşturuyor. Sembolizm üzerinden dini sembolizme ve geleneksel sanat başlıklarına değiniyor.

Yukarıda ana çerçevesi çizilen makaleler belirli araştırma alanlarına yoğunlaşıyor. Burhanettin Tatar, “‘Kutsal Mekân’: Fenomenolojik Bir Analiz” adlı makalesiyle felsefi düzlemde; Halit El-Awaisi, Mekke ve Mescid-i Aksa’ya ayrı ayrı ama birbiriyle bağlantılı olarak odaklandığı “Mapping the Sacred: the Haram Region of Makkah” ve “Mapping the Borders of Holiness: IslamicJerusalem and Its Holy Land” adlı makaleleriyle coğrafi düzlemde; Haithem F. Al-Ratrout, “Sacred Architecture of the Rock: An Innovative Design Concept and Iconography in Al-Aqsa Mosque” adlı makalesiyle mimari pratikler düzleminde; Emin

Selçuk Taşar, “Kutsal ve Muhayyel Arasında Osmanlı Mimarlık Tarihi: Osmanlı Mimarlık Tarih Yazımında Bir Yöntem Denemesi” adlı makalesiyle tarihyazımı ve mimarlık tarihi düzleminde ve İsmail Taşpınar, “Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm” adlı makalesiyle “Kutsal ve Mimari” sayısını oluşturdular. Ayrıca dosya konusu dışında Şevket Kotan “Kur’an’ı Anlamada Usûl Üzerine” adlı makalesiyle bu sayıya katkıda bulundular.

Makalelerin yanı sıra, alanla ilgili yapılan kitap tanıtımları da elinizdeki sayıya katkı sağladı. Muhammed Emin Demirdağ’ın tanıttığı Titus Burckhardt’ın “Doğu’da ve Batı’da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri”, Ümit Horozcu’nun “Kutsal Açlık Yeme Riyazeti ve Anoreksiya Nervoza” kitapları ile Neşe Nur Akkaya’nın değerlendirdiği mimar Louis I. Kahn’ın “Light is the Theme: Louis I. Kahn and the Kimbell Art Museum: Comments on Architecture” kitabı kutsal kavramına üç farklı disiplinden ciddi katkılar olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, elinizdeki sayıyı oluşturan metinlerin yazarlarına, değerli tartışmalarından ve katkılarından dolayı teşekkürü bir borç biliriz. Umarız bu sayı, okuruna kutsal ve mimari tartışmaları ile ilgili bir perspektif sunabilmiştir.

Gelecek sayıda görüşmek üzere...

Editör

'Kutsal Mekan': Fenomenolojik Bir Analiz

Burhanettin TATAR

'Sacred Space: A Phenomenological Approach

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2017). 'Sacred Space': A Phenomenological Approach, Milel ve Nihal, 14 (2), 8-22.

Abstract: Relationship between spaces and human beings is shaped in terms of passages between perspectives and not in terms of spatial (geometric and geographic) differences or divisibility. Accordingly, the distinctive aspect of 'sacred space' is the existence of representation which paves a way to a consciousness of sacred as 'the nearest and most distant' at the same time. Hence sacred space reveals itself as an experience of temporality of passages between virtually limitless perspectives of this event of representation.

Key Words: Space, temporality, sacred, perspective, passage.



Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2017). 'Kutsal Mekan': Fenomenolojik Bir Analiz, Milel ve Nihal, 14 (2), 8-22.

Öz: İnsanlarla mekanlar arasındaki ilişki alansal (geometrik ve coğrafi) ayrımlar değil, perspektifler arasındaki geçişlilik şeklinde tezahür etmektedir. Kutsal mekan diye anlaşılan yerin ayırt edici vasfı, kutsalın aynı anda hem çok yakın hem çok uzak oluşuna dair bilince yol açan bir temsilin varlığı ve bu temsili oluşturan sonsuz denebilecek perspektifler arasındaki pasaj durumudur.

Anahtar Kelimeler: Mekan, zamansallık, kutsal, perspektif, pasaj.

"Kutsal mekan" tabiri, kendisini anlamlandırmak isteyen entelektüel düşünceyi "Kutsaldan hareketle mekan' mı yoksa 'mekandan hareketle kutsal' mı tanımlanmalıdır?" şeklinde bir ikileme yüzleştirmiş görünmektedir. Söz konusu ikileme nedeniyle, kutsal kavramı hakkındaki akademik çalışmalarda iki farklı yaklaşımın ağırlık kazandığı fark edilmektedir. Özellikle Otto'nun temsil ettiği ontolojik yaklaşım, "kutsal"ın tezahür etmesinden hareketle mekanın kutsallaştığını kabullenmektedir. Durkheim'ın temsil ettiği sosyo-kültürel yaklaşım ise, kültürel-sembolik etkileşim formu olarak ele aldığı mekandan hareketle "kutsal"ı tanımlama çabasıdır. Kutsal mekana dair fenomenolojik analizleriyle ön plana çıkan Eliade, her ne kadar kutsal-profan ikili karşılığında Durkheim'ı izliyor olsa da, sonuçta ontolojik yaklaşıma yönelmiş görünmektedir.¹ Benzer yaklaşım farklılıklarını, kutsal mekan bağlamında mimari tasarım sorunuyla ilgilenen Fuksas ve Botta gibi mimarlarda da görmek mümkündür. Fuksas, ontolojik anlamda kutsal mimariyi mümkün görmezken, Botta, mimari yapının, teknik ve işlevsel boyutlarının yanı sıra, "değer" aktarıcısı olarak aşkın gerçekliğin tecrübesine imkan tanıyacağını düşünmektedir.²

Buna karşılık, Simmel'in "Köprü ve Kapı" başlıklı yazısındaki analizleri, dikkatleri yukarıdaki iki yaklaşımın ötesinde üçüncü bir yaklaşıma çekmektedir. Simmel'e göre, insan daima önce bir şeyleri ayıran ve sonra ayırdığı şeyleri yeniden bir araya getiren ve böylece sınır oluşturan bir varlıktır. Ona göre, insan bir şeye sınır çizerken aynı zamanda sınırı aşmaktadır.³ Simmel'in pozisyonu, numen-fenomen ayrımı yapan Kant'a, 'bu ayrımı yapmanın aynı zamanda ayrımı aşma anlamına geldiğini' söyleyerek itiraz eden Hegel'i akla getirmektedir.⁴ Bu yaklaşım açısından bakıldığında, kutsal mekan-

¹ Söz konusu üç düşünürün yaklaşımlarına dair derli toplu bilgi için bkz. Aike P. Rots, "The Rediscovery of "Sacred Space" in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?" <http://publications.nichibun.ac.jp/region/d/NSH/series/symp/2014-03-31/s001/s010/pdf/article.pdf> (08.11.2017)

² Uwe Michael Lang, "What Makes Architecture "Sacred"?" *Logos* 17:4 Fall 2014, ss. 45-49.

³ Michael Kaern (trans.), "The Bridge and The Door By Georg Simmel", *Qualitative Sociology*, Vol. 17, No. 4, 1994, ss. 407-412. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF02393338.pdf> (08.11.2017).

⁴ Derli toplu bilgi için bkz. Stephen Houlgate, "Hegel's Critique of Kant", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume LXXXIX, s. 21-39, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8349.2015.00242.x/epdf> (09.12.2017)

profan mekan ayrımının tam ortasında insanın ayrıştırma-birleştirme gücü durmaktadır. Dolayısıyla insan varlığı tam olarak ne kutsal ne de profan mekana aittir. Aksine o ikisi arasındaki eşikte durmakta yani eşğin kendisi olmaktadır.

Bu yaklaşımlara ilaveten dördüncü bir perspektiften söz etmek mümkün görünmektedir. Belli ölçüde Yahudi, (Hristiyanlık içinde) Katolik ve İslam metafizikçileri tarafından seslendirilebilecek dördüncü perspektif, tüm kainatın —Tanrı'nın yaratma alanı olarak — kutsal olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, yeryüzü içinde sınırları sembolik olarak belirlenen tüm kutsal mekan ve yapılar gerçekte kainatın topyekun kutsal oluşuna referansta bulunan minyatür (mikro-kozmos) mekan ve yapılarıdır. Kur'an'ın "Allah semaların ve yeryüzünün nuru (ışığı) dur"⁵ anlamındaki ayeti açısından söylersek, tüm kainat saydam ve şeffaf bir mekan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında insan yersiz ve yurtsuz olarak var olmaktadır. Yani yeryüzündeki kutsal mekanlar insana kendi mekansızlığını hatırlatan bir işlev görmektedirler.

Ne var ki böylesi bir metafiziksel kutsal mekan anlayışı, özellikle İslam düşüncesinde sıkça yapılan "İlahi-beşeri" ayrımı açısından pratikte çok fazla bir rol üstlenmemektedir. Zira 'önceki semavi dinlerin tahrifi'ne dair inanç perspektifinden hareket eden ve 'İlahi' olanı 'beşeri' olandan ayrı tutarak 'bidat' sorununu çözmeyi amaçlayan tüm yaklaşımlar yeryüzünü şeffaf yani homojen mekan olarak görmemektedirler. Aksine yazımızın başında dile getirdiğimiz kutsal mekan-profana ayrımına el altından destek verecek bir heterojen mekan anlayışı bizzat 'İlahi-beşeri' ayrımının tam zemininde durmaktadır.

Dikkat edilecek olursa, 'İlahi-beşeri' ayrımının zemininde duran heterojen mekan anlayışı, gerçekte tarihsel ve metafiziksel bilinç içinde belirginleşen bir gerilimin yansımasıdır. Bu bilince göre, her ne kadar tabiat (kainat ve insan fıtratı), Allah tarafından yaratılmış olsa da, tarihsel süreç içinde insan kendisini ve tabiatı hem imar hem de tahrif etmektedir. Dolayısıyla zaman içinde Allah tarihe vahiy aracılığıyla müdahale etse de, tarih çoğu kez beşeri yönelimlerin ve ihtirasların ifşa olduğu bir kirlenme ve tahrif (bidat) alanıdır.

⁵ 24 (Nur), 35.

Böylece metafiziksel şeffaf (saydam) mekan anlayışı, konu tarih olduğunda yerini yarı saydam mekan tasarımına bırakır. Hatta Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi modern dönem İslamcılığın önemli teorisyenlerinin ileri sürdüğü üzere, hali hazırda tüm dünya cahiliye çağını yaşıyorsa, artık mekan ışık geçirmez (opak) bir karaktere bürünmüş demektir.⁶

Geldiğimiz son nokta, görebildiğimiz kadarıyla, bize dindar toplumların kutsal mekan ihtiyacını nasıl anlamlandırdıklarına dair bir imada bulunmaktadır. Toplumlar 'yerleşme' (yeryüzünde varolma) sürecinde pratik ihtiyaçları için kurgulayıp ürettikleri en temel mimari formlar olan zemin, kapı, eşik, pencere, köprü, duvar, dehliz, geçit gibi yapıları ışık (şeffaflık)-karanlık (opak) ikilemine referansla dini bağlamda birer metafora dönüştürmektedirler. Daha açıkça söylersek, dindar toplumlar – geleneksel ruh-beden ayrımı bağlamında – 'beden' açısından fiziksel formlar olarak karşımıza çıkan yapıları, ayrıca ruh (bilinç, maneviyat) açısından metafiziksel form ve yapılar olarak yeniden tasarlamış görünmektedirler.⁷

İşaret ettiğimiz husus, Platon'un ideler (asıl gerçek, ruh) ve gölgeler (kopya yani arızı gerçek, beden) şeklinde varlık alanını ikiye bölmesine bakarak daha kolay anlaşılabilir. Buna göre bedenin içinde olduğu ışık geçirmez (fiziksel, opak) mekanın sınırını (duvarını) aşip ruhun ait olduğu şeffaf (saydam, metafiziksel) mekana bizi yönlendirecek bir eşik, geçit, köprü, pencere, kapı, dehliz ihtiyacı belirleyici olmuş görünmektedir. Bu noktada farklı dini topluluklarda fiziksel sınırı aşip metafiziksel alana ulaşabilecek bir 'kurban' (ki bu kimi zaman bir 'kahraman' formunu da almaktadır) arayışı, söz konusu mimari imgelerin nasıl metafiziksel çağrışıma sahip imgelere yani birer metafora dönüştürüldüğüne dair bize ipuçları sunmaktadır.

⁶ Mevdudi ve Seyyid Kutub'un yaklaşımı, bir yönüyle akla Martin Buber'in "Tanrı Tutulması (Eclipse of God) metaforunu getirmektedir.

⁷ İslam kültüründe ortaya çıkan fiziksel Kabe ve metafiziksel Kabe anlayışı bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. S. R. Bürge, "Angels, Ritual and Sacred Space in Islam" Comparative Islamic Studies, 221-245 https://is.muni.cz/el/1423/podzim2014/SAN215/um/43687364/Burge_2009.pdf (08.11.2017)

Bu noktada dikkatimizi Heidegger'in "Dil, varlığın evidir."⁸ formülüne yönelttiğimizde karşımıza daha farklı bir tablo çıkmaktadır. Bu formüle göre, saydam olmayan fiziksel (profan) mekan tasavvurundan hareketle şeffaf (kutsal) mekan anlayışı arayışı içine girmek, öncelikle dil içinde varlığa daha farklı bir ev veya yuva kazandırma sorunu olmalıdır. Kuşkusuz Heidegger'in sözünü ettiği husus, varlığın ancak dil içinde anlamlı bir 'dünya' haline gelebilmesi yani kendisini ancak dil aracılığıyla ifşa edip dünyamızı kurmasıdır. Bu durumda profan ve kutsal mekan tasavvurları, varlığın dil içinde birbiriyle temas halinde iki farklı dünya olarak belirmesidir. Ancak ne olursa olsun her ikisi de insanın dünyasına aittirler. Her iki dünyayı ayırıştıran ve buluşturan şey 'soyut (metafiziksel) insan bilinci' değil, dilin kendisidir. Her iki dünyanın buluşma-ayrışma noktasında insanın varlıkla tarihsel söyleşişi yani anlatıları bulunur.

Ne var ki, kutsal mekan ve profan mekan ayrımının zeminine — az önce ele aldığımız şekliyle — 'anlatılar'ı yerleştirmek, her iki mekan tasarımının sadece tarihsel/dilsel bir kurgu olup olmadığı şeklinde bir soru ile yüzleşmemize yol açabilecektir. Gerçekte Heidegger'in dediği gibi dil, varlığın evi ise, bu durumda varlığa dair tüm tarihsel tecrübe ve anlatılarımız dilin kendi içinde varlığı ayırıştırması ve yeniden buluşturması şeklinde bir dilsel zemine (ve Derrida'da gördüğümüz dil ya da metin metafiziğine) mi aittirler? Dolayısıyla profan ve kutsal mekanlar bağlamında karşılaştığımız mimari tasarımlar arasındaki ayrım, gerçekte 'profan' ve 'kutsal' şeklinde harici referans noktalarına bizi yönlendirmeyen ve sadece dilin kendi içinde ortaya çıkan semantik ayrımlar mıdır?

Bu son soruyu, özellikle İsviçreli mimar Mario Botta'nın Tel Aviv Üniversitesi (İsrail) için tasarladığı Cymbalista Sinagogu ve Yahudi Kültür Merkezi'ne yöneldiğimizde daha bir somutlaşmış haliyle karşımızda bulmaktayız. Genel form açısından birbirini tekrarlayan iki yapıdan hangisinin sinagoga ve hangisinin kültür merkezine ait olduğuna — dışarıdan bakıldığında — karar vermek pek mümkün görünmemektedir. Bir genel formun tekrarlanması ve iki yapı arasında bir geçit ya da koridorun varlığı kutsal ve profan (seküler) mekanlar arasında bir geçişlilik, kaynaşma, dolayısıyla karar

⁸ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", trans. Frank A. Capuzzi, http://pacificinstitute.org/pdf/Letter_on_%20Humanism.pdf, s. 243.

verilemezlik alanı oluşturmaktadır. Bu durum, ister istemez, kutsal mekanın aşkın gerçekliğe ve profan mekanın salt dünyevi olana bizi yönlendirdiği şeklindeki geleneksel keskin ayrımı—harici referans noktalarından belli ölçüde uzaklaştırarak—semantik bir ayrıma dönüştürüyor görünmektedir.

Yukarıdaki sorular karşısında yazımızda ileri sürmek istediğimiz temel iddia şu olacaktır: Kutsal ve profan (seküler) şeklinde ikili karşıtlık içine sokulan mekan anlayışları, her şeyden önce, mekanı ikiye bölen ve bunu yaparken ikisine de ait olmayan üçüncü bir kurgusal mekanı varsaymaktadır. Dolayısıyla kendisi ne kutsal ne de profan olan bu üçüncü kurgusal mekan, yaşayan (living) ve yaşanmış (lived) mekan olamadığı için tecrübeden yoksun salt bir anlatı kaynağına dönüşmektedir. Bu durum ister istemez kutsal ve profan mekanlar arasında yapılan ayrımın kendisini derin bir belirsizliğe sürüklemektedir. Buna karşılık, mekanlar arasında salt kutsal ve salt profan şeklinde ayrım yapmak yerine, fenomenolojik yaklaşımla, mekanlarla insanlar arasında zamansal ve tarihsel olarak kurulan perspektife dayalı ilişkilere odaklanmak daha anlamlı görünmektedir.

Daha açık olarak söylersek, insanlarla mekanlar arasındaki ilişki alansal (geometrik ve coğrafi) ayrımlar değil, perspektifler arasındaki geçişlilik şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bir mekanı kutsal veya profan haline getiren şey, salt ontolojik, salt sosyo-kültürel ya da salt semantik bir durum değildir. Aksine mekan dediğimiz şey zaten bir varlığa ya da varlıklara yönelik perspektifler arasındaki geçişlilik esnasında tecrübe edilebilmektedir. Dolayısıyla bu geçişlilik esnasında ortaya çıkan zamansallık tecrübesini göz ardı ederek mekanı 'kendi başına bir şey' gibi ele alan klasik ve modern yaklaşımlar temelde sorunlu görünmektedir. Bilincin varlığa yönelmişliği esnasında zamansal olarak açığa çıkmaya başlayan 'yaşayan' mekan, bilincin varlıktan kendisine geri dönüşü esnasında 'yaşanmış' mekana dönüşür. Böylece mekan, 'yaşayan' ve 'yaşanmış' şeklinde iki boyutlu tarihsel tezahürü sayesinde insana ait dünyanın kurucu unsuru haline gelir.

Bu yaklaşımımızı desteklemek için, öncelikle klasik felsefi düşüncenin ilk keşiflerinden birine, 'insanın hakikate açık bir varlık olarak dünyada varoluşu'na yönelmekte yarar görünmektedir. Klasik felsefi düşünce, 'arke' ve 'logos' kavramlarını anlamlandırırken,

insanın —diğer canlılardan ve varlıklardan farklı olarak— evrensel gerçekliklere yani hakikate açık bir varlık olduğuna dikkat çeker. Klasik Yunan düşüncesi bağlamında konuşursak, insanın varlığın hakikatine açıklığı, ortada henüz tecrübi ve epistemolojik düzeyde belirlenmiş, dolayısıyla algısal ve kavramsal olarak sınırlanmış bir hakikat olmadığı için, ‘içi boş evrensel’ (empty universal)dir. Felsefe (philo-sophia) tabiri, her ne kadar ‘metafizik olarak teoloji’ bağlamında, Tanrı’nın bilgisine ya da alemin düzenini belirleyen ‘logos’a insan bilincinin çekilmişliği (logos spermatikos)’⁹ anlamına gelse de, en temelde ‘insanın evrensel hakikate açıklığı’na referansta bulunur. Bu ‘temel açıklık’ sayesinde, kavramsal olarak belirlenebilir hakikat tasavvurları ve tecrübesi bilinçte teşekkül etmeye başlar. Ancak kavramsal oldukları için sınırları çizilebilir ve böylece diğerlerinden ayrıştırılabilir bu hakikatler, özellikle tarihsel tecrübeler aracılığıyla somut (concrete) ve kapalı (closed) evrensel haline gelirler.

Söz konusu ‘içi boş evrensel’ (hakikate açıklık) açısından bakıldığında kutsal ve profan mekan tasarımları bu açıklık içinde görünür yani fark edilir hale gelen ikincil mekan tasarımları haline gelmektedirler. Daha açık söylersek, hem kutsal hem de profan şekilde ele alınan mekan tasarımları iki farklı kapalı (somut) evrenselin, sözgelimi dini ve bilimsel hakikatlerin, tezahür ettiği mekan haline gelmektedir. Ancak burada her iki mekanı görünür kılan ve hakkında konuşmamıza imkan veren insanın hakikate açıklığı (içi boş evrensel), ‘salt açıklık’ olmaktan çıkarak, iki mekan arasındaki farkı fark etme mekanı haline gelir. Ele aldığımız bu durum, Heidegger’in Varlık ve varlık(lar) arasında yaptığı ‘ontolojik ayırım’¹⁰ ile yakından ilgilidir. Bu ayırım açısından söylersek, nasıl Varlık, mekanda tecrübe ettiğimiz tek tek varlıkların anlamını ve aralarındaki farkı kavramamızı mümkün kılan bir temel farkındalık alanı oluşturuyorsa, benzer şekilde insanın hakikate açıklığı, farklı mekanlar arasındaki farkı fark etmemizi sağlayan en temel görüş alanı haline gelmektedir.

⁹ Bilahare İslam filozoflarınca bilincin ‘logos’a çekilmişlik durumu ‘müstefad akıl’ olarak adlandırılacaktır.

¹⁰ Bu kavramın bir analizi için bkz. Graeme Nicholson, “The Ontological Difference” *American Philosophical Quarterly*, Vol. 33/4, 1996, ss. 357-374, <https://www.jstor.org/stable/pdf/20009875.pdf> (09.12.2017)

Belki ele aldığımız bu noktanın daha görsel bir boyutta anlaşılabilmesi için Fransız sanatçı Duchamp'ın 'paradoksal kapı' adını verdiği ve Paris'teki evinde kullandığı kapı tasarımına bakmakta yarar olabilir. Banyo ile yatak odası arasındaki mekanda iş gören ve yatak odasını örttüğünde banyoyu açıkta bırakan, banyoyu kapattığında ise yatak odasını açıkta bırakan bu kapı, ne olursa olsun, her iki odayı da görebilen üçüncü mekanda yani stüdyoda yer almaktadır. Dolayısıyla kapı her ne kadar ilk elde banyo ve yatak odası ile ilişkili gibi görünse de, gerçekte stüdyoya aittir ve stüdyonun her iki odayı görebilen açık alanının anlamını ön plana çıkarmaktadır. Zira stüdyonun açık mekanı olmasaydı, her iki oda (banyo ve yatak odası) aralarındaki sınır çizgisi ve duvar nedeniyle kendi içlerine kapalı mekanlara dönüşecekti. Buna karşılık her ikisi arasındaki bağlantıyı kuran ve onlar arasındaki sınır çizgisini belli oranda hem çizen hem de silen stüdyonun açık mekanıdır. Klasik Yunan düşüncesinin keşfettiği içi boş evrensel (hakikate açıklık),¹¹ tıpkı stüdyonun açık mekanı gibi farklı somut (kapalı) evrensel hakikatlere açık olan ama onların doğrudan bir parçası haline gelmeyen ve bu yüzden daima açık kalan bir mekan haline gelir.

Ancak burada Duchamp'ın paradoksal kapısını örnek olarak sunmanın aydınlatıcı rolü kadar, ele aldığımız konunun bazı noktalarını karartma riskini de beraberinde getirdiğine dikkat çekmeliyiz. Zira söz konusu örnekte stüdyonun açık mekanı, hep açık kalan, dolayısıyla kendi başına var olabilen bir mekan gibi ele alınma riskine bizi maruz bırakabilir. Bunun aksine, yukarıda ele aldığımız üzere, ancak ve ancak somut ya da kapalı evrensel fark edildiğinde, bu farkın fark edilebildiği bir mekan olarak hakikate açıklığın (içi boş evrenselin) anlam kazandığına yeniden dikkat çekmeliyiz. Heidegger'in 'ontolojik farklılık' kavramına referansla söylersek, tarihsel varlıklara dair zamansal tecrübe söz konusu oldukça bu varlıkların anlamının ve aralarındaki farkın kendisi aracılığıyla fark edilebildiği Varlık bilinci açığa çıkabilir. Kısacası varlıklar ve Varlık arasındaki ayrım, aynı anda açığa çıkan bir tecrübenin iki farklı boyutunu göstermektedir. Buna göre, stüdyonun açıklığı banyo ve yatak odasına açılan kapı mekanı fark edildiğinde fark edilir hale gelmektedir.

¹¹ Bu kavramın bir analizi için bkz. Davide Tarizzo, "The Door", ss. 131-145, <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/.../4227> (09.12.2017)

Yukarıda dile getirdiğimiz temel iddiamızın anlamı burada daha fazla belirginleşmeye başlayabilir. Şayet mekan tecrübemiz, insan bilincinin yöneldiği varlık(lar)a dair perspektifler arası geçişlilik esnasında tezahür ediyorsa, bu geçişliliğin ve perspektifler arası farklılığın fark edilebildiği bir açıklık gerekmektedir. Yukarıda Duchamp'ın paradoksal kapısı bağlamındaki analizlerimiz ışığında, gündelik İslami hayatın da yaşandığı tipik bir Anadolu evine bakıldığında durum daha da netleşecektir. Evin odaları içinde oturma, yemek yeme, sohbet etme, uyuma ve ibadet etme gibi eylemlerin gerçekleştirilmesi, öncelikle ev mekanının açıkça muhtevası tanımlanmamış temel bir açıklık olarak ele alındığı anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla yukarıda saydığımız eylem türleri aynı mekanla ilişki içinde gerçekleşmesine rağmen, aynı mekan her bir eylemde farklı bir varlık perspektifi içinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu eylemlerin hiç birisi söz konusu olmadığı ortada yaşayan ve yaşanmış ev mekanı kalmamaktadır, yani mekanı belirleyen 'oturma' veya 'yerleşme' eylemi henüz tezahür etmemiş durumdadır. Farklı varlık perspektifleri içinde tecrübe edilen ev mekanında geometrik ve coğrafi açıdan herhangi bir kutsal ve profan ayrımı yapmak pek mümkün görünmemektedir. Gündelik sosyal (İslami) hayat ortamında durum, ev mekanından çok farklı değildir.

Ancak Müslüman bilincini şekillendiren ve kutsal (mukaddes) kabul edilen çok sayıda mekanın varlığı kaçınılmaz olarak bu özel mekanlarla gündelik hayatın yaşandığı ev ve sosyal mekanlar arasındaki farklılığı ön plana çıkarmaktadır. Bu farklılığa bakarak, çok sayıda araştırmacının, 'mukaddes' mekana karşılık ev ve sosyal hayat ortamını 'profan' şeklinde nitelendirmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla İslam kültürü içinde hâlâ geometrik ve coğrafi anlamda kutsal ve profan mekanlar ayrımının söz konusu olduğu dile getirilmektedir. Bu konudaki araştırmaların, Müslüman toplumların bilincinde belli bir farkındalık ve ayrıştırma alanlarına tekabül ettiği bir gerçektir. Tipik bir Müslümanın cami ile sokağı kutsallık noktasında ayıştırdığı açıktır. Benzer şekilde Mekke (Kabe) ile herhangi bir şehrin aynı değere sahip olmadığı aşikardır. Ne var ki, cami ve sokak arasındaki fark, kutsal ve profan mekanlar şeklinde bir ayrımı gerekli kılar mı? Yahut Mekke (Kabe) ile Müslüman ülkelerdeki diğer şehirler arasındaki fark temelde geometrik ve coğrafi

anlamda bir kutsal ve kutsal olmayan mekanlar ayrımını gerektirir mi?

Yoksa temel iddiamızda dile getirdiğimiz üzere, cami ile sokak ve Mekke ile diğer şehirler arasındaki farkı kendisinde fark ettiğimiz temel açıklık sayesinde mi bazı mekanlara mukaddes perspektifinden bakmaktayız? Kısacası, caminin veya Kabe'nin kutsal kabul edilmesinin anlamı cami ve Kabe'nin içinde yer aldığı geometrik ve coğrafi alanda mı yoksa bu mekanlarla diğerleri arasında ayrım yapmamızı mümkün kılan temel açıklığımızda mı ifşa olur? Bir diğer deyişle, varlık(lar)a dair perspektifler arasında geçişlilik ve bu geçişliliğin fark edilebildiği açıklık söz konusu olmasaydı, cami veya Kabe mukaddes olarak nitelenebilir miydi? Asırlar içinde zamanla yıkılabilen, tamir gören, restore edilebilen, dekorasyonu veya örtüsü değişen bu mimari yapılar ve içinde yer aldıkları alanların hangi boyutu mukaddestir ve hangi boyutu mukaddes değildir? Yoksa bizler sık sık 'mukaddes mekan' derken, mekanın kendisi ile orada açığa çıkan 'temsil' (şiar) eylemi arasındaki farkı göz ardı ederek, dikkatimizi temsil eyleminden mekanın kendisine mi yönlendirmekteyiz?

Bu soruları daha farklı açılardan anlamlandırabilmek için, Arapça 'mekan' ve 'mukaddes' kelimelerinin kök anlamlarına göz atmak yararlı olabilecektir. 'Oluş, varoluş' (kevn) ve 'mekan'ın aynı kökten geldiği dikkate alındığında her şeyden önce bir gücün açığa çıkışı, bir yerde kendisini göstermesi ve o yeri kendi gücünün etkisi altına alması yani sahiplenmesi durumu fark edilecektir. Buna göre Arapça 'mekan', en temelde, bir gücün ifşa olduğu ve kontrol ettiği alan anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir gücün varlığa gelişi veya kendisini göstermesi ile o varlığın kontrol etmeye başladığı mekan aynı anda tezahür etmektedir. Bu yüzden mekan, her zaman 'eylem alanı' olarak belli bir muhteva içinde fark edilebilmektedir. Bir diğer deyişle, tezahür eden gücün kendisi aynı zamanda mekanın algılanmasında bir perspektif oluşturmakta ve mekanı kendi temsil ortamına dönüştürmektedir. Hasılı mekan, içi boş bir geometrik veya coğrafi alan olmayıp, temsil eylemine referansla kavranabilecek bir 'olay mekanı' (situation) dır. Böylece mekan, içinde vuku bulan eylem ve olay nedeniyle dışarıdan tanınabilir, fark edilebilir ve şiar haline gelebilir.

Daha açık söylessek, Arapça ‘oluş (kevn)’ ve ‘mekan’ arasındaki köken birliği, aynı zamanda oluşan varlığın kendi temsil ya da olay alanı haline getirdiği mekanın dışarıdan fark edilebileceğini yani başkaları tarafından söz konusu sahiplenmenin kabullenileceğini peşinen varsaymaktadır. Buna göre ‘Beytullah’ (Allah’ın evi) şeklinde metafora dönüştürülen Kabe, ilk elde İlahi gücün tezahürüne ve bu gücün tezahür ettiği mekanı sahiplenmesine referansta bulunsa da, ayrıca bu sahiplenmenin dışarıdan fark edilmesini ve başkalarınca kabullenilmesini de peşinen varsayar. Dolayısıyla Arapça oluş/mekan ile şiar (dışarıdan fark edilme ve onaylanma) arasında semantik bir bağ söz konusudur. Tam da bu şiar durumu nedeniyle “mukaddes” (kuds) kelimesi mekanda açığa çıkan temsil durumunu nitelemeye başlamaktadır. Kelime anlamı itibarıyla bir şeyin ‘saf, arı, mübarek’ niteliğine işaret eden mukaddes kelimesi, en temelde ‘uzaklık’ veya ‘uzaklaşma’ eylemine dikkat çeker. Bu bağlamda ‘kirden, günahattan, yoksulluktan uzak olma’ gibi bir çağrışım içinde bir şeyin arılık, saflık, ve mübarekliğine dikkat çekse de, hala ‘uzakta olanın yakınlaşması’ ve ‘yakında olanın uzaklığı’ gibi paradoksal bir duruma atıf yapmaktadır.

Bu durum ‘Beytullah’ metaforunda zaten oldukça açık görünmektedir. Varlık tarzı açısından en uzakta (müteal, aşkın, transcendent) olanın (Allah), en yakına gelmesi, buna karşılık en yakında olanın (Allah) aynı anda hâlâ en uzakta kalması ‘Beytullah’ın mukaddes oluşunun en belirgin anlamıdır. Kısacası aynı anda hem ‘en yakın’ hem ‘en uzak’ olma durumu, kutsal (mukaddes) mekan tabirinin anlamında derin bir kırılma noktası oluşturmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, ilk elde ‘Beytullah’ metaforu, bir mekanın Allah tarafından sahiplenilmesi ve bunun dışarıdan kabullenilmesi düşüncesini akla getirirse de, diğer taraftan uzaklık-yakınlık ikilemi dikkatleri mekanın kendisinden uzaklaştırarak doğrudan temsil olayına yönlendirmektedir.

Bunun nedeni İslam’ın putperestlikle arasına koyduğu temel ayırımdır. Putperest düşünce kutsal sorunu bağlamında oluş/mekan ilişkisine “temekkün” (yerleşme, kalıcı olma, sabitleşme, yakına gelme) açısından bakarken, İslam “temekkün” durumuna tam olarak karşı çıkar ve uzaklık-yakınlık ikilemi içinde mekan tasavvurunu köklü bir belirsizlik içinde bırakır. Dolayısıyla İslam

"temekkün" durumunu reddederken, kutsal mekanın haddi zâtında açıkça belirlenemezlik, tanımlanamazlık, gösterilemezlik durumuna referansta bulunur. Böylece söz konusu uzaklık-yakınlık ikilemi, aynı zamanda perspektif konusunu gündeme getirmektedir. Bir açıdan bakıldığında 'en yakın' olan, diğer açıdan bakıldığında 'en uzak' olarak görünmektedir. Böylece kutsal mekan tam da bu perspektifler arası geçişlilik ve farklılık içinde fark edilebilir hale gelmektedir.

Öyle görünüyor ki, Mekke (Kabe) ve diğer şehirler arasındaki fark, doğrudan geometrik ve coğrafi bir alana referans ekseninde kutsal-profan ayrımından ziyade, söz konusu 'mukaddes mekan' tabirinin içerdiği derin belirsizliğin Mekke (Kabe) ekseninde daha açıkça fark edilir hale gelmesiyle ilgilidir. Bir başka deyişle Kabe, tam da bu uzaklık-yakınlık ikilemini gözle görülür bir mimari form içinde sembolize edebildiği için Mekke, diğer şehirlerden farklılaşmaktadır.

Ancak bu noktada 'kutsal mekan' tabirinin 'yaşayan' ve 'yaşanmış' mekan kavramları açısından yeniden ele alınması gerekmektedir. Zira az önce Mekke (Kabe) ve diğer şehirlere referansla yaptığımız analizler, daha ziyade, mekan teolojisi veya teolojinin mekanlaşması bağlamıyla sınırlı görünmektedir. Dindar topluluklar için 'kutsal mekan' aynı zamanda yaşayan ve yaşanmış mekanlardır; yani tarihsel olarak ortaya çıkan dini tecrübelerin bir mekan içinde biriktirilmesi, saklanması ve umutları canlı tutan bir gelecek tasavvuruna kapı aralanması durumudur. Kısacası kutsal mekanlar, dini tecrübelerin anlamının kendisinde saklandığı birer hafıza mekanı ve umut kapısı haline gelirler. Bu açıdan bakıldığında Mekke (Kabe), Müslümanlar için, başlangıcı Hz. İbrahim'e geri götürülen derin bir tarihsel ve dini tecrübenin kendisinde korunduğu hafıza mekanı ve Müslümanların gelecek tasavvurlarını ve metafiziksel umutlarını sembolize eden bir kapı (yahut geçit, eşik, dehliz, köprü vs) olarak diğer şehirlerden ayrılır.

Bu analizlere ilaveten, bir 'mabet' olarak Kabe ile diğer cami veya mescit mekanlarının anlamına yönelmemiz gerekmektedir. Özellikle 'cami' ve 'mescit' kelimelerinden anlaşılacağı üzere, top(ar)lanma ve secde etme eylemi kutsal mekanın en geniş anlamını açığa çıkarır. Cami, birbirinden farklı insanların belli bir amaç

(özellikle dini amaç) için toparlanma durumu ve mescit bu toparlanmanın ortak ibadet formu içinde ahenkli (estetik) hale getirilmesidir. Bu toparlanma ve ahenkli eylem alanını (zemini) fiziksel olarak biçimlendiren mimari yapı çok sayıda farklı malzeme ve estetik formun bir araya getirilmesine tanıklık eder. Dolayısıyla insanların toparlanma ve ahenkli eylemde bulunmasıyla teşekkür eden cami ve mescit mekanı (ki bu mekanda herhangi bir yapının olması zorunlu değildir, tamamen açık ve sadece kibleyi gösteren bir şey ve minberin bulunduğu bir mekan da olabilir), aynı mekanda ortaya çıkan mimari yapı içinde malzemelerin toparlanması ve estetik olarak form kazanması şeklinde tekrar edilir.

İslam kültürü içinde, özellikle ilk dönemlerde, camilerin bir siyasi mekan ve günlük hayatın farklı aktivitelerinin gerçekleştirildiği alanlar olarak kullanımına bakınca, çok sayıda aktivite, nesne, eylem, insan, kültür, dil, anlayış, tecrübe vs. nin biriktiği ya da top(ar)landığı (temerküz) yer olarak kutsal mekan tasavvuru karşımıza çıkmaktadır. Daha açıkçası, kutsal mekan, geometrik ve coğrafi bir alan nitelemesini değil, yukarıda kısmen saydığımız çok farklı unsurların bir araya getirilmesi durumunu temsil etmektedir. Böylece kutsal mekan, çok farklı unsur ya da perspektifler aracılığıyla kavranabilecek ortak bir idealin temsil edildiği olay mekanıdır ve bu temsil durumu asla söz konusu perspektiflerden herhangi birine indirgenememektedir. Bu temsil (toparlanma) durumu kutsal mekanda bir araya gelen tüm varlıklarda farklı perspektifler olarak açığa çıktığı için, perspektifler arası geçişlilik bir pasaj ortamını oluşturur. Bu yüzden kutsal mekanı anlamak, oradaki toparlanma (temsil) durumunu kavramaktır; ancak tam da bu temsili kavramak, temsil alanını oluşturan çok sayıda perspektifler arasında geçişliliği yani bir pasaj ortamını gerekli kılmaktadır. Böylece kutsal mekânın en temel karakterlerinden biri 'pasaj'dır.

İslam kültüründe 'kutsal mekân', farklı mimari formlar, farklı insanlar, kültürler, diller, tecrübeler, dini hafıza ve gelecek umutları arasında karşılıklı geçişlilik (pasaj) ya da açıklık imkanını kendisinde barındırır. Bu geçişlilik sayesinde kutsal mekân farklı perspektifler içinde kendisini açmaya devam eden bir zamansal süreç dönüşür. Daha da önemlisi, bu geçişliliğin fark edilebildiği ve perspektifler arasındaki farkların kavranabildiği temel açık alan aynı zamanda kutsal mekânın ortak idealinin (toparlanma noktasının) ifşa

olduğu alandır. Bu açık alan sayesinde kutsal mekan, kendisi olur yani kutsal mekan haline gelir.

Bu nedenle kutsal mekan tabirinde ima edilen 'aşkınlık' (müteal, uzaklık, toparlanma noktası, transcendent), fizik ötesine gidişle değil, aksine perspektifler arasındaki 'pasaj' ya da geçişlilik (yakınlık) esnasında tecrübe edilebilir olandır. Bu pasajın neredeyse sonsuz olabileceği tasarlandığında aşkınlık tecrübesinin aynı anda zamansal ve mekansal bir yakınlık tecrübesi olduğu fark edilebilecektir. Sözümlü ettiğimiz pasaj durumu, elbette dekoratif bir unsur olarak kullanılan klasik arabesk motiflerinde görüleceği üzere, benzer formun kendisini sınırsızca ve döngüsel olarak tekrarlamasından da farklıdır. Aksine bahsettiğimiz şey, ortak bir ideali temsil eden çok farklı unsurlar ya da perspektifler arasındaki geçişin nihai olarak sonlandırılmamasıdır. Zira bu geçişlilik söz konusu oldukça ortak ideal fark edilebilir hale gelmektedir.

Cami, mescit ya da kutsal mekan dediğimiz şey, tarihsel olarak sınırsızca geçişliliğe açık kalan bir top(ar)lanma durumu ve bu toparlanmanın farklılıklar arasında ahenkli bir eylem içinde estetize edilmiştir. Bu durumda sokak ve cami arasındaki farklılık, kutsal ve profan mekanlar ayrımı olmaktan çıkmakta, bu sonsuzca pasajın belli bir ideal (aşkın) noktada top(ar)lanıp toparlanamayacağı ve bu durumun farkına varılıp varılmayacağı ile ilgili olmaktadır. Sokak, tıpkı kutsal mekanlar gibi pasajlar alanıdır; ancak o, bu geçişliliğin anlamını fark etmemize imkan vermeyecek kadar pasajlar arasında yol alma sürecidir. Dolayısıyla sokağın camiden farkı, pasajların farkına varabilecek bir üst (uzaklık) bilincine zemin hazırlamaması, aksine bizi daima 'yakınlık' tecrübesi içinde tutmasıdır. Kısacası sokağın, Kabe ve camide gördüğümüz uzaklık-yakınlık ikileminden yoksun olmasıdır. Sonuçta kutsal mekan diye anlaşılan yerin ayırt edici vasfı, kutsalın aynı anda hem çok yakın hem çok uzak oluşuna dair bilince yol açan bir temsilin varlığı ve bu temsili oluşturan sonsuz denebilecek perspektifler arasındaki pasaj durumudur.

Kaynakça

- Bürge, S. R.. "Angels, Ritual and Sacred Space in Islam", *Comparative Islamic Studies*, 221-245 https://is.muni.cz/el/1423/podzim2014/SAN215/um/43687364/Burge_2009.pdf (08.11.2017).
- Heidegger, Martin. "Letter on Humanism", trans. Frank A. Capuzzi, http://pacificinstitute.org/pdf/Letter_on_%20Humanism.pdf
- Houlgate, Stephen. "Hegel's Critique of Kant", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume LXXXIX, s. 21-39, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8349.2015.00242.x/epdf> (09.12.2017)
- Kaern, Michael (trans.). "The Bridge and The Door By Georg Simmel", *Qualitative Sociology*, Vol. 17, No. 4, 1994, ss. 407-412. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF02393338.pdf> (08.11.2017).
- Lang, Uwe Michael. "What Makes Architecture "Sacred"?" *Logos* 17:4 Fall 2014, ss. 45-49.
- Nicholson, Graeme. "The Ontological Difference" *American Philosophical Quarterly*, Vol. 33/4, 1996,ss. 357-374, <https://www.jstor.org/stable/pdf/20009875.pdf> (09.12.2017)
- Rots, Aike P. "The "Rediscovery of "Sacred Space" in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?" <http://publications.nichibun.ac.jp/region/d/NSH/series/symp/2014-03-31/s001/s010/pdf/article.pdf> (08.11.2017).
- Tarizzo, Davide. "The Door", ss. 131-145, <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofskivestnik/article/.../4227> (09.12.2017).





Resim 1: Kabe'nin kapısı (Mültezem), Mekke, Suudi Arabistan

Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah

Khalid EL-AWAISI

Citation/©: El- Awaisi, Khalid (2017). Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah, Milel ve Nihal, 14 (2), 24-47.

Abstract: Islam in the seventh century advanced the idea of sacred space and boundaries right from its outset. Identifying from the beginning two regions of divine archetype, namely around the Ka`bah and al-Aqsa Mosque. A third centre was latter incorporated after the migration to Madinah, namely the Prophet's Mosque, as the last space to be enshrined within the Islamic creed. Sacred regions or sanctuaries were endorsed or established, with mosques at its centre, as part of divine sanctification to the site and region. The Haram region of Makkah will be investigated in this paper, in addition to another broader region; the stations of *mawaqit*, in order to map out the extent of the sacred and its boundaries.

Key Words: Makkah, haram, sanctuary, sacred space, boundaries.



Introduction

The idea of sanctuaries preceded the seventh century Islam, and were well established in earlier religions. When Muhammad was born, Arabia and the rest of the world were full of perceived sacred spaces, ranging from beings, places, objects, practices and human personnel (Hoyland 2002: 139). These had clear boundaries connecting them with a supernatural authority. In Arabia and the surrounding areas, these were mainly centred around idols and shrines being dedicated to different deities. Nearly every town owned its own sacred space, and in polytheist societies one would swear by the village's god upon entering it (Hoyland 2002: 139). The development of interregional holy cities, whose sanctity was recognised over large geographic areas and became centres of pilgrimages, also in other religions such as Christianity (Munt 2014: 16-17).

Makkah and its sanctuary were a vital part of earlier religions in the whole of Arabia. Islam confirmed and re-established this sacredness only for Makkah and not any previous regions, with the exception of the Holy Land. For Makkah, Islam associated its inviolability to times preceding the practices of the pagan Arabs and saw their consecration of it as the remnant of the monotheistic practices of Prophet Abraham. In addition, Islam established a new sacred region around the city of Madinah, which had no religious significance before the arrival of Islam in 622CE. This status was developed with the building of the Prophet's Mosque and later housing his grave. This paper would focus on the sacred regions around Makkah and discuss their geographical extents and development in Islam's formative years, drawing comparisons with the regions around Bayt al-Maqdis and Madinah.

The Makkan Sanctuary

The idea of sanctuaries was well established in Arabia before the advent of Islam. In ancient Arabia, the idea of the *Haram* in its pre-Islamic form, was a sacred space closely associated with a holy house or a shrine for a god who would protect it (Serjeant 2017:

169)¹. This is somewhat similar to a *hima* or an interdicted/ consecrated tribal precinct normally used as pastures for cattle. The Makkah sanctuary was a large region with the Ka'bah in its centre, delineated by boundary markers or cairns. The sacred region was a haven and place of safety, given the name *al-Haram*. The name comes from the Arabic word, حرم *haram* (not حرâm *harâm*), derived from the trilateral root H-R-M.

It has been understood and translated in English as conveying the meaning of "sacred". The root carries stronger connotations and implies something forbidden by ritual or religious custom (Munt 2014: 25). Antonym with the word حل *hil*, from the root H-L-L, meaning to be absolved, declared permissible, or released from restriction. Both words have been used in adjectival phrases. In the Quran, the terms *al-Shahr al-Haram* (the forbidden months), *al-Mash'ar al-Haram* (the sacred hill) and *al-Masjid al-Haram* were used for the sacred or restricted: months, monument and mosque. In contrast to the term *al-Haram*, as an inviolable sanctuary, we have the term *al-Hill* as the place free from such restriction. The same is applied to the months, where we have *al-shahr al-Haram* or *al-Ashur al-Hurum* (in plural) and *al-Ashur al-Hill*. This is taken further with another word derived from the same root *ihram*, also associated with this inviolable zone, which one should not enter for pilgrimage except in this state, performing a cleansing ritual and wearing prescribed attire. Only after the completion of the pilgrimage would they be able to return to the normal state of *al-hill*, i.e. having no restrictions.

The seventh century Quran seems to accept only the institution of the haram around Makkah centred around the Ka'bah. It became also part of the Muslim faith and rituals especially surrounding the fifth pillar of Islam, Hajj, and thus it has not perished as other Arabian harams have. Other harams that may have existed before Islam,² such as *Wadi Wajj*, for the tribe of Thaqif have not continued

¹ Serjeant argues that in Southern Arabia similar sacred regions existed before Islam with the name "hawtah". These were established by a member of a holy family or a man of piety. The founder would then demarcate the boundaries by white-washed cairns (Serjeant 2017: 169).

² Munt argues that some Arab tribes established sanctuaries or haram when they were strong enough to do so and not around a holy place or by a holy person.

to keep the same status.³ The Prophet Muhammad established his own haram in Madinah after migrating there, with the rise of Islam it has been well recognised as a haram in Islam's formative period.⁴

The origin of the Makkan Haram

The establishment of the Haram of Makkah was not related to Muhammad or his prophethood, but rather to earlier prophets. Some prophetic traditions attribute that the establishment of the boundaries of the Haram to Prophet Abraham. While some accounts associate it when the creation of the heavens and earth, prior to the time of Prophet Adam. The Quran attributes it being made a Haram by God; *"I have been ordered only to worship the Lord of this territory al-Lati Haramaha (which He has made inviolable)"* (Quran 27: 91). An authentic hadith associates this territory being made a Haram on the day God created the heavens and earth; *"God had made this town a sanctuary since the day He created the heavens and the earth and will remain sanctified by the decree of God till the Day of Resurrection"* (Bukhari 1998:814 ; Muslim 1954, v.3:986). This is apparently contradicted by another authentic hadith in which Prophet Muhammad associates Makkah being established as a Haram from the time of Prophet Abraham and not prior to that; *"Abraham made Makkah a Haram and I declare Madinah a Haram in the same manner as Abraham declared Makkah a Haram.."* (Bukhari 1998:645; Muslim 1954, v.3:991). Muslim scholars have provided different explanations for this, but the majority take the opinion that the sanctification was from the creation of the heavens and earths (Ibn Kathir 1999, vol.2: 424-425; Al-Nawawi 2009:1738). Others have noted that it was sanctified before Prophet Abraham and he only disclosed this to the people (Al-Nawawi 2009:1738; al-Fasi 1985, vol1: 115). Al-Tabari clarifies this issue and links it to another verse associated to the first visit of Prophet Abraham to Makkah and leaving his son Ishmael and his

He cites an example at Buss, where Banu Baghid of Ghatafan established it (Munt 2014:38-40).

- ³ This haram was a place of contest between the tribes of Quraysh and Tha'qif before Islam, where Quraysh wanted a share in this haram and Tha'qif refused (al-Bagdadi 1985:232-234). Al-Shafi, acknowledges the existence of this haram and counts it as one of the sacred sanctuaries in Islam (al-Ghazali 1997, vol.1: 272; al-Mawardi 1999, vol.4:328; al-Karamani 2003:868)
- ⁴ Musaylmah b. Habib [the liar] established a haram in Yamamah for his tribe Banu Hanif (al-Tabari 1967, vol.3: 283).

wife Hajar there and before the rebuilding of the Ka'bah. Prophet Abraham supplicates to God saying; "Our Lord, indeed I have made some of my offspring to dwell in a uncultivated valley, by Your Sacred House (*'inda Baytika al-Muharam*)" (Quran 14:37). This clearly attributes the sanctification or *tahrim* before the time of Abraham otherwise how can he say it is a Haram and then he declares it a Haram! (al-Tabari 2000, vol.2:47). This is deliberated further with the two narrations of the Hadith, it is added that Makkah has always been a Haram from the day this world was created by God and not by any messenger, this relates to it being protected from tyrants, earthquakes and other natural disaster. This continued until the time of Prophet Abraham who supplicated to God to make it a place of safety, thus regulations were added from his time, and its sanctification became an act of worship by humans, besides the protection of God to it (al-Tabari 2000, vol.2:47-51). Al-Qurtubi adds that Prophet Abraham renewed its sanctification after their extinction (al-Qurtubi 1964, vol.3:118). While Ibn Kathir adds that there is no contradiction as Prophet Abraham conveyed God's decree that Makkah is a Haram even before building the Ka'bah (Ibn Kathir 1999, vol.2: 422-425).

Historians of Makkah detail this further, they note that when Adam left the Garden of Eden, he yearned for the heavenly Ka'bah and its Haram. They state that in heaven there was a place where the angels worshiped called *al-Bayt al-Ma'mur* or *al-Durrah*, that Adam had seen. Thus the Ka'bah having a Sacred Prototype; a *replica* of the heavenly house, which it is reported to have been delineated under the projection of al-Bayt al-Ma'mur's layout, acquiring its divine proportion and shape (al-Ratrout 2008:56). On coming to earth, Adam grieved for the prayers of the angels and asked God for something similar on earth, thus he was directed to Makkah. Some accounts mention there was already a symbolic form of a heavenly tent or a heavenly ruby in place of the Ka'bah, while others mention it was Adam that built it (al-Azraqi 2003: 72-90). They connect this to the idea of the Haram, that the angels then would protect Adam from the Jinn and Satan within this area (al-Azraqi 2003: 81, 680). The rays from this heavenly ruby reached quite a large area and that it where the angels stood in a line encircling the area in order to protect Adam and keep the Jinn out, and thus these became the boundaries of the Haram (al-Azraqi 2003: 680-681; al-Fakihi

1994, vol.2: 274, 275-276). This they argue continued until the time of the flood of Noah, when this heavenly tent was raised up by God (al-Azraqi 2003: 82, 93-94). They do not mention much from the time of Prophet Noah until the time of Prophet Abraham who was sent to Makkah and ordered to reconstruct the Ka'bah, after which he first established cairns around this sanctuary. In the exegesis of the Quranic verse (Quran 2:128) during the establishment of the Ka'bah, Prophet Abraham invokes to his Lord saying; "*show us our rites*", this is taken to refer to the boundaries of the Haram by the narrations recounted in the histories of Makkah. They add that it was the Archangel Gabriel who disclosed their location to Prophet Abraham (al-Fakihi 1994, vol.2: 273, 275). Prophet Abraham would pile stones over each other, creating landmarks and placing soil over them, while Gabriel is standing on the boundary line (al-Azraqi 2003: 682-684).

These narrations are generally weak in their *isnad* (chain or narrators), and are not generally accepted by Hadith scholars, but within the genre of the History of Makkah, they are well established. It may be said that there is a sense of exaggeration in these narrations as it is impossible to backdate these archeologically to the time of Prophet Abraham nor to the time of Prophet Adam. But it is safe to say that these boundaries did actually exist before the time of Prophet Muhammad and established within Islam to have existed from the time of Abraham or prior to him. We have numerous accounts that establish the reverence of the Arabs before Islam to the boundaries of this sanctuary and the existence of this Haram did elevate the status of the Makkan tribe, Quraysh, in the rest of Arabia. Indeed, the events that took place in the sixth century when King Abraha and his elephants perished on the border line of the Haram gave prominence to this particular Haram amongst other Arabian Harams. The protection of God to this sanctuary from an overwhelming army is reiterated in the Quran in order to win the Makkans to Islam. An early Makkan chapter was giving the name, *the elephant*, retells how God destroyed this army with birds in flocks striking with stones of hard clay (Quran 105:1-5). This event would have given the Makkan Haram superiority over other human declared Harams, as it was protected by God. Prophet Muhammad declares, that this region was made a Haram by God and not hu-

mans during his conquest of Makkah (Muslim 1954, v.3:987). Indeed, the Quran reiterates the idea of the Divinely protected Haram in many Makkan chapters, in one of the earliest Makkan chapters, God swears by three holy places, the last being Makkah; “*and [by] this secure land*” (Quran 95:3), emphasising the idea of security and peace within this God protected sanctuary. This is repeated in a chapter named *Quraysh*, relating their established security to God and asking them explicitly to: “*..worship the Lord of this House, Who has fed them against hunger and made them secure from fear.* (Quran 106:3-4). The people of Makkah argued with Prophet Muhammad that if they were to believe in the one God, then they would lose their status amongst the Arabs, who would in return fight them for abandoning the hundreds of gods housed in Makkah; thus, losing the aura established by people for this Haram. The Quran presents their argument with a clear response to it; “*And they say, ‘If we were to follow the Guidance with you, we will be torn out of our land’. Have We not established for them a secure Haram [Sanctuary] to which are brought fruits of all kinds as a provision from Us? But most of them do not know*” (Quran 28:57). This is again repeated in the last Makkan chapters, *al-‘Ankaboot*; “*Or is it that they have not seen that We have appointed a Haram [secure Sanctuary] a safe haven, while people are snatched away all around them? Do they (still) believe in falsehood, and will they continue disregarding the favour of God?*” (Quran 29:67). The Quran puts the emphasises that had it not been protected by God, they would have faced the same fate as people in the rest of Arabia, leaving under continuous threats of attacks and having no security. Yet arguing that while the Makkans witnessing this great sign, they still disbelieve and refuse to acknowledge God’s favours upon them. This utter rejection of the message of Islam came together with the plot to kill Prophet Muhammad, making him flee his hometown to Yathrib, later known as Madinah.

While in Madinah the Prophet made many references to the Makkan Haram and it continues to be mentioned in the Quran especially around the time Muhammad heads back to Makkah, initially to perform *Umrah* (lesser pilgrimage). In one verse it states; “*And [remember] We made the House a place of visitation for the people, and a sanctuary*” (Quran 2:125). The following verse explains that Prophet Abraham supplicated to God to make this town safe and secure; “*And when Abraham prayed: My Lord! Make this a region of*

security..." (Quran 2:126). Another verse states; "*The first house established for the people was that at Bakka, a blessed place, and a guidance to all worlds... and whoever enters it is secure*" (Quran 3:96). As Prophet Muhammad and his companions were turned away from entering Makkah and signed the treaty of Hudaibiyah, verses were revealed warning of great punishments for injustices within the Haram; "*Truly those who disbelieve, and who bar from the way of God and Al-Masjid al-Harâm [the Sacred Mosque], which We have assigned for humankind, equally for the dweller therein and the visitor; and whosoever purposes to violate it with injustice, We shall make him taste a painful chastisement.*" (Quran 22:25). The Quran questions why should they not be punished for their actions in another chapter; "*And what privilege do they have that God should not chastise them, while they prevent [people] from Al-Masjid al-Harâm [the Sacred Mosque]..*" (Quran 8:34). The Quran here acknowledges the inviolability of this region, but because of the injustices of its inhabitant is willing to violate the long-established sanctity to restore order and to remove injustice. This was partially violated for one day as the Prophet Muhammad mentions during the conquest of Makkah; "*fighting therein was never permitted to anyone before me, it was only permitted to me for a brief part of one day, and it will never be permitted for anyone after me*" (Bukhari 1998:394; Muslim 1954, v.3:986). Although no major incidents took place during the conquest of Makkah, and the Prophet gave pardon to its people, he reports that it was allowed for him to fight to take the city and bring it to the realm of monotheism.

Canons of the Haram

Well before the seventh century, the people of Makkah would not fight within the boundaries of the Haram, this was one of the uniqueness of this area. As any breach of the laws of the Haram would bring divine chastisement, since God would protect His Haram. This is best reflected in the celebrated story of the elephant and was perceived as testimony to it. The accounts retell that the elephant, *Mahmoud*, in the forefront of the army, would not enter the area of the Haram and stopped at *wadi Muhsir*, close to Arafah, at the border line of the Haram from the south east and then the whole army was utterly destroyed by a supernatural force. This event reinforced in the minds of the Arab tribes the inviolability of the Makkan Haram. The Makkan tribe of Quraysh would take advantage of

this and would raid surrounding areas and tribes retreating to the safety of their Haram, where no tribe would attack them fearing the wrath of God. Many battles took place between the Makkans and other Arab tribes prior to Islam such as, *the Fijar (sacrilegious) Wars*, which took place in the sacred months and thus named so. However, the Makkans on reaching and entering the boundaries of the Haram, other tribes would not peruse them and cease fighting as a respect for the sanctuary, particularly with the memory of the army of Abruha still fresh in their minds. This was also a practice extended to anyone who enters the Haram, it was said even if a man found the murderer of his father within the Haram, he would not take revenge within its precincts. It is reported that, "*from its virtues whosoever enters it [i.e. the Haram] is secure, and whosoever commits an offensive in another land and then takes refuge in it, is safe if he enters it and only when he leaves it may the sentence be applied*" (al-Hamawi 1995, vol.6:183).

After the Muslim conquest of Makkah, these rules were endorsed, and fighting was forbidden within its boundaries. The Quran explicitly mentions that there should be no fighting in this area, unless the disbelievers start the fight; "*do not fight them near Al-Masjid al-Harâm [the Sacred Mosque] unless they fight you there*" (Quran 2:191). This is again mentioned numerous times by the Prophet Muhammad, with the exception God made to him during the conquest of Makkah; that all fighting is disallowed within the boundaries of this Haram. Indeed, Prophet Muhammad is reported to have said, that killing someone within this area is one of the gravest sins; "*Verily God's greatest enemy is the person who kills in the Haram..*" (Ibn Hanbal, 2001, vol.12 :265).

The Makkan sanctuary was not only a human sanctuary but also a sanctuary for animals and trees, as hunting and cutting trees within this area was forbidden. The Quran extends this to anyone within the state of *ihram*, even if they were outside this area (Quran 5:1-2), and prescribes a penalty in order to compensate for the action of hunting if it is to happen by mistake, adding if one persist intentionally then God would take vengeance (Quran 5:95). The Quran does not discuss any compensations for those who hunt within the sanctuary outside the state of *ihram*. Within the Prophetic tradition, animals within the Makkan Haram cannot be hunted nor even be

startled. The same is applicable within the Haram, for trees and plants including thorns, except a plant called *Idhkhir* (Bukhari 1998:394; Muslim 1954, v.3:986).⁵ This plant was singled out as it was essential in the Makkan life for its good smell and was used in houses, graves and by goldsmiths. Muslim jurists have also discussed the punishment of hunting and cutting trees or plants within this area. In the Makkan local histories, it is mentioned that even if a pigeon is killed or its egg is smashed then there is a penalty for such action (al-Azraqi 2003:712). The idea of protecting the sanctity of the Haram was taken further to even the stones or soil, that they should not be transported out of nor into the Haram (Al-Azraqi 2003:725), as before Islam polytheist pilgrims would take stones from the Haram and carve it in the shape of the Makkan idols, circumambulating and pray to them (al-Hamawi 1995, vol.6:185). On another note, the Prophet mentions that even lost property cannot be picked up and should be left where it is unless with the intention of finding its owner and returning it or for the purpose of making public announcements again to locate its owner (Bukhari 1998:394; Muslim 1954, v.3:986).

Islam adds a further rule in the year following the conquest of Makkah (630CE), that idolaters or *al-mushrikin* should not be allowed to enter this area as they are *najis* (impure); “*O you who believe, the polytheists are indeed impure, so do not let them come near Al-Masjid-ul-Haram [the Sacred Mosque] after this year of theirs*” (Quran 9:28). Munt argues that this has had its roots in the pre-Islamic period, where the ritually impure would be banned from sanctuaries as is clear from a number of pre-Islamic inscriptions (Munt :35). Following the destruction of the idols, the idolaters would not have anything to come for in an exclusively monotheistic sanctuary.

These stiff regulations merged with divine protection, are what have made this sanctuary unique and inviolable. Prior to Islam, many of these regulations were set in place and it is argued that these were the remnants of what Prophet Abraham had established millenniums earlier. Islam obliterated all the gods of paganism except for the one true God, leaving the precincts of the Haram intact.

⁵ The reason this plant was excluded, was based on a request from the uncle of the prophet, al-Abass.

The contamination of the sanctuary with idols was an act that necessitated the coming of a prophet to cleanse this monotheistic sanctuary and restore its original status.

The establishment of the Haram Boundaries

The border line of the sanctuary was also something well established before the seventh century. These boundaries were demarcated with cairns and people would know where they start and thus not transgress or indulge in violence within its boundaries, as noted earlier. In the Makkan local histories, the idea of the initial boundary line of the Haram, is associated with the row of angels lining-up to protect Adam from the Jinn thus creating this this frontier (al-Azraqi 2003: 81, 680). It is also argued that in the place of the Ka'bah, an enormous ruby descended with Adam from heaven. The extent of the rays of this ruby was where the angels would stand in a row protecting both Adam from the Jinn but also keeping the Jinn out from seeing a heavenly object. Thus, the boundaries of the Haram came into existence from the perimeter where the angels stood and the extent of the rays (al-Azraqi 2003: 680-681; al-Fakihi 1994, vol.2: 274, 275-276). Prophet Abraham the Archangel Gabriel would later showed the borderline of the Haram and his son Ishmael would renovate them (al-Fakihi 1994, vol.2: 273, 275). With the assistance of Gabriel, Abraham would construct the first manmade cairns, by piling stones over each other and placing soil over these new boundary markers (al-Azraqi 2003: 682-684). The statement of Prophet Muhammad, that Abraham declared Makkah a Haram, maybe referring to this action of clearly setting out its boundaries, as he continues to say, *and I declare Madinah a Haram* together with the delineation of its boundaries.

The Haram's boundaries clearly revered by the pagans of Makkah before Islam (Dhaish nd:38-49, 59-62), perhaps the remnant of Prophet Abraham's demarcation. It is said that since the time of Abraham the locations of the cairns were not moved and in the fifth century CE, Kusay ibn Kilab renovated them (al-Azraqi 2003: 684; al-Fakihi 1994, vol.2: 273). Al-Fakihi presents another argument that Adnan ibn Udad, the progenitor of Arabs (6th century BC) feared the vanishing of the Haram, so he established its cairns (al-Fakihi 1994, vol.2:276). Al-Azraqi narrates that the Makkans, in the seventh century, decided to remove the cairns, without given a clear reason, this

incident distressed Prophet Muhammad, whom the angel Gabriel informed that they will restore them. The Makkans after deliberations decided to reconstruct them, as removing them would mean losing their established status amongst the Arabs. The Prophet is said to have questioned Gabriel if they returned them to the right locations, and was told that each cairn was guided into place by an angel (al-Azraqi 2003: 683-684). The authenticity of these narrations may be highly contested, but they do show how important it was to predate the idea of the Haram even to the father of the Arabs, Adnan, and to associate divine protection to the area. Moreover, it is safe to say that prior to Islam, these markers at the boundary line did exist, and were revered by the Arab tribes.

Following the conquest of Makkah, in 628CE, many accounts tell of the renovating of the cairns on the command of the Prophet Muhammad. Accounts give the names of those commissioned to renovate them, which may give credibility to such accounts. The same is said at the time of the second and third Muslim Caliphs, Umar ibn al-Khattab and Uthman ibn Affan, who also commissioned the restoration of the cairns and the names of those commissioned are also detailed in the local histories of Makkah. It then became a yearly endeavour to recondition the cairns and during the reigns of both Mu'awiyah and Abd al-Malik (al-Azraqi 2003: 684-685). This continued until the Abbasid period, when the renovation was limited to those on the main routes leading into Makkah. Yet throughout Muslim history records of these renovations are found in inscriptions and in various Muslim sources. In the modern period these restorations and renewals have continued and the current rulers over Arabia, the family of Suud, have undertaken the construction of new landmarks besides the old ones (Dhaish nd).

Extent of the Haram

This large region, spans over forty kilometres in width and thirty kilometres in length at its maximum limit, must have had clear markers to distinguish it from the non-Haram areas or *al-Hil*. The area is calculated to be 550 km² with a perimeter of around 127 km (Dhaish nd:166). Both local histories of Makkah and Muslim geographers have detailed the extent of the Haram in all directions, especially on known routes. Also, Muslim jurists and scholars have

paid much attention to these boundaries and have detailed their extent, as they are directly related to juristic rulings and problems. In these sources the *ansab* or *ansab al-Haram*, i.e. the cairns of the Haram are mentioned frequently within early and later Muslim sources. They refer to the boundary stones which were constructed to delineate the extent of the Haram. Also reference to all of Makkah being a Haram comes frequently in these sources.

Both early Makkan historians, al-Azraqi and al-Fakhi delineated the extent or boundaries of the Haram in all four directions. On the route to Madinah (i.e. north) it is before the area of *Tan'im*, three [Arab] miles from Makkah, both naming the houses of *Nifar*⁶ as the limit in this direction (al-Azraqi 2003: 686; al-Fakihi 1994, vol.5: 89-90). This is the closest area of the *Hil* to the Haram at just over six kilometres away from the centre, i.e. the Ka'bah (Dhaish nd:166). On the route to Yemen (i.e. south), it is at *Ida'at Libn* by the *Valley of Libn*, seven [Arab] miles away, known today as *al-'Ukayshiyah*. On the route to Jeddah (i.e. west), it is at the intersection of *al-A'shash*, ten [Arab] miles away, approximately 21 km, known today as al-Shumaysi (or al-Hudaiybiyah). On the old route to Taif (i.e. southeast), it passes by the mount of *Arafat* passing through the valley of *Namirah*, at eleven [Arab] mile. On the route to Iraq (i.e. northwest), by the valley of *Khall*, seven [Arab] miles away, about 15 km away close to the village of *al-Sharaa'i'*. On the route to al-Ji'ranah (i.e. north-northwest), by the neighbourhood (*shi'b*) of *Aal Abdullah ibn Khalid ibn Usayd*, nine [Arab] miles away, approximately 19 km (al-Azraqi 2003: 686; al-Fakihi 1994, vol.5: 89-90). Both historians detail other boundary lines within their histories, when discussing for example the extent and boundaries of adjacent places such as mount Arafat (al-Fakihi 1994, vol.4: 328).

Many other scholars have also detailed the limits of the Haram from these six directions, such as Muhib al-Din al-Tabari (d. 694AH/1249CE) and Taqi al-Din al-Fasi (d.832AH/1428CE). They both were Makkans and took the effort to document the limits during their time, but also quote scholars that have preceded them, such as Imam Malik, Ibn Abi-Zayd, Abu al-Walid al-Baji, Ibn

⁶ The houses of *Nifar* no longer exist, but both old and new cairns still remain there to this very day and are visible to those who enter the area from its northern side.

Khardhabah, Ibn Khalil, Abu Zayd al-Qayrawani, al-Mawardi, al-Shirazi and al-Nawawi. This is besides quoting both al-Azraqi and al-Fakihi, which many refer to as an authority in this field. Moreover, many mention the same boundary marker but give different opinions to the distances between the Ka'bah and the boundary limit; ranging from six, seven, eight and ten miles to the limit of the Haram on the route to Iraq, for example. The same can be said for all other boundary limits, there are inconsistencies in the information provided. One probable reason for this is not having a standard mile, and each would measure the distance based on their own mile which vary from 1.8 km to 2.4 km (El-Awaisi 2007: 297-306). This error margin is quite substantial and thus leads to substantial differences on the measurements of distances. Another reason, they would use simple tools such as ropes to measure distances and also taking different routes to the centre of the Haram. Both al-Tabari and al-Fasi were aware of this problem. Al-Fasi mentions the difference is due to the different equivalences of a mile and also the ropes maybe stretched or due to the uneven topography of the area. Thus, they both detailed exactly what the mile is in cubits, digits (a finger breadth) and in barleycorns. Al-Fasi give his own measurement of the distance of the extent of Haram on the Taif route, for example, saying it is 37,017 cubits, and giving the equivalence in miles as being 10.576 mile. He is very precise in his measurement stating both the starting and ending points for all his measured distances (al-Fasi 2000, vol1: 75-89).

There seems to have been a concentration on the distances to the entrances of Makkah from the different routes and little is done on locating the other boundary marks on mountain tops, due to the difficulty of this. However, it is said that Ibn Khardhabah gives the perimeter of the Haram area as being thirty-seven [Arab] mile (al-Fasi 2000, vol1: 89). This is a bit off from the current estimation of the perimeter which is around 127Km (Dhaish nd). This would depend on the mile of Ibn Khardhabah, and would have been indeed a very tedious task to undertake. Al-Fasi cites this account and states, if this is accurate then it is of valuable benefit (al-Fasi 2000, vol1: 89). In the Ottoman period, some maps were drawn depicting the region of the Haram and the milestones around it (Map 2).

Modern examination of this topic has researched over one thousand cairns surrounding the Haram from all directions, and have documented them, their locations and nature. Some of these are located on mountain tops, while others in valleys or on roads leading to Makkah. The most extensive study of these landmarks was that of Abd al-Malik Dhaish, who studied these based on the historical accounts together with a field study across the area of the Haram and giving the measurement in the modern metric system (map 3). On the old routes to Makkah, he find the closest being al-Tan'im at a distance of 6.15 km from the wall of the al-Haram Mosque. The distance to al-Ji'ranah route is 18 km, to the Iraq route is 12.85 km, to the Taif route 15.4 km, to the Yemen route it is 17 km and the Jeddah route is 20 km. He also documents the new routes that have been added in the modern period, the New Jeddah highway at 22 km, the new Yemen road at 17 km and the new Taif route at 15.5 km, from the mosque (Dhaish nd:166-167).

He documents 113 cairns into the eastern side of the Haram (Dhaish nd: 179-218). On the northern side he counts 577 cairns, and notes these have been the most restored cairns in the boundaries of the Haram, and many still stand to this day as they have been made from carved stones and *near* or lime mortar (Dhaish nd:219-327). The western boundaries he counts 98 cairns (Dhaish nd: 331-362) and the southern boundaries he documents 152 cairns (Dhaish nd: 365-434). A total of 934 cairns still standing to this day. He also notes that most of the cairn on the mountain tops have not been renovated since the reign of the Abbasid Caliph, al-Mansour (d. 158AH/ 775 CE). Most of the restorations of the cairns has taken place on the main routes and not on the mountain tops (Dhaish nd: 437-440).

In short, the idea of the Makkan Haram or sanctuary has been of great importance to have been documented to these minute details. The linking of rituals and restrictions within the sanctuary has established its veneration before and after Islam. Indeed, the attention jurist and Muslim scholars paid to the importance of this sacred region made rulers restore and renovate its cairns, mainly those on the main routes coming into Makkah.

The region of Mawaqit

Another wider region exists around the area of the Haram, known as *al-Mawaqit* (plural of *miqat*) *al-Makaniyah*, which are fixed stations where a pilgrim should not pass without going into the state of *ihram*. There are two forms of *mawaqit*, one is temporal and the second is spatial. The first relates to the restricted months in which one can commence Hajj; i.e. the months of Shawwal, Dhul-Qi'dah and Dhul-Hijjah. As for the spatial, it refers to the stations which one commences Hajj from. The Prophet designated four of these stations, the furthest from Makkah being 450Km away to the north. Ibn Abbas narrates, that the Messenger of God had "fixed *Dhul Hulayfah* as the *Miqat* for the people of Madinah; *al-Juhfah* for the people of *al-Sham*; and *Qarn al-Manazil* for the people of Najd; and *Yalamlam* for the people of Yemen." (Bukhari 1998:296-297). It is said a fifth *miqat* is said to have been added for the people of Iraq at *Dhat 'Iraq*. These were designated for people based on the course of their journey on route to Makkah for Hajj. Today even those entering the *Miqat* by air, would generally hear an announcement from the pilots before and on entering this zone. The lines of these boundaries have been extended to include non-traditional routes. However, as can be seen on the map side (map 4), straight lines have been generally drawn between the stations, giving a rough approximation of the extend of this large region; the perimeter of which is around 950km and a total encompassing area of 37,600km².

Much interest was paid to this subject by jurists, who state that those coming to Makkah, from outside the *mawaqit* region, must enter into *ihram* before one of the named stations. There are differences on whether a person coming for other purposes than Hajj or Umrah, should not enter the area without *ihram*. They discuss the penalty for someone who does cross these boundaries without *ihram*. It is noted that they would incur a penalty and would have to pay an expiation consisting of a sacrifice (Al-Falih 2003). The declaration of the limits of the *mawaqit* is not arbitrary, they are linked with the routes of pilgrims. Since they were set by Prophet Muhammad, they became part of the Islamic creed, thus not changeable. However, the Prophet did leave room for new routes and the possibility of adding stations, as did Umar on the same delineation of the

closest station named by the Prophet. Modern scholars have engaged with this issue, due to the development of new method of travelling, i.e. airplanes. Some have discussed whether Jeddah, which is the airport most pilgrims travel to, can be considered a station of the *mawaqit*, yet this is generally not accepted as it does not align with the closest station or miqat (Al-'Awaji 2014).

Conclusion

Islam from its outset has established connections with sacred sites and spaces, advancing the concept of sacred regions and boundaries. From the early Makkan period of Islam, the idea of sacred region around Islam's two holy sites, the Ka'bah and al-Aqsa mosques, were introduced in general terms. These were advanced and detailed in the formative period in Madinah, where verses talked explicitly of the Makkan Haram. The origin of such region however preceded Prophet Muhammad as is established in Islamic sources, they are somewhat linked to Prophet Abraham, but it is accepted that they also preceded him too. This region was linked with the first establishment of the first mosque on earth, the Ka'bah. The Quran recounts the reconstruction or the raising of the foundations of the Ka'bah at the time of Abraham (Quran 2:127). This is associated to the time of Adam by countless Muslim scholars. (Ibn Hajar 1997, v.6: 494).

Prophet Muhammad following the conquest of Makkah, in January 630, endorsed the canons and restrictions associated with the Makkan Haram and even new restrictions were added, such as the prohibition of the entry of non-Muslims to the Makkan sanctuary making it exclusively Muslim, unlike the Holy Land. The Prophet Muhammad established a second Haram in Madinah, and it became well established in Islam. Early Muslims did not attempt to make any other site or region into a Haram, particularly Jerusalem and the Holy Land which possess as the Quran mentions both holiness and barakah, but not the restrictions (El-Awaisi 2007).

It can be observed that there were two regions around both the Ka'bah and two regions around al-Aqsa. The closer region to the centre has been detailed in great detail. The boundaries of the Haram, have been delineated in great details, and although some minor disagreement on the extent in some directions exist; the extent

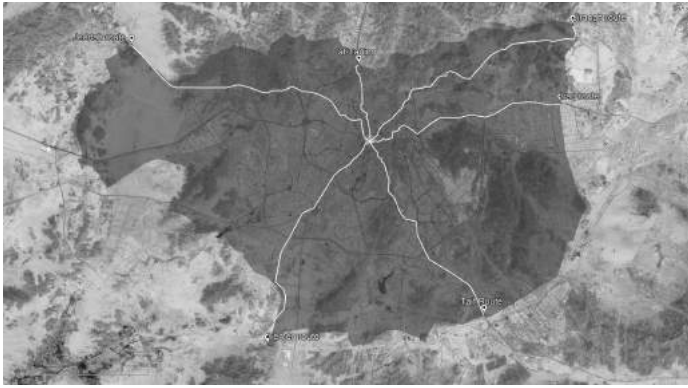
and boundaries are well established and continue to be used to this very day. The existence of over a thousand boundary markers have helped preserve the exact extent of the sanctuary even on mountain tops, valley as well as travel routes. This is together with the enormous effort of Muslim scholars, who have documented this, as it is related to rituals and restrictions within Islam. However, the second region around the Ka'bah, the Hajj stations or *Mawaqit*, did not receive the same attention as it spans to cover a huge area of around 37,600km², difficult to sustain in terms of boundary markers and was set in a more lenient, vague terms. The Prophet designated four of these stations, the furthest from Makkah being 450 km away to the north. This again being connected with a ritual, Muslim are extremely careful not to pass by these station, except in the state of *Ihram* and commence their pilgrimage from there. The only other place mentioned by Prophet Muhammad where one may commence pilgrimage (*Hajj* or *'Umrah*) is from al-Aqsa Mosque or Bayt al-Maqdis in general,⁷ a practice performed by a number of the prophet's companions.

It is important to note that these boundaries of the Haram and *al-Mawaqit*, are entirely different from its administrative extent of Makkah, which changed over time. The same can also be said for Madinah where before Islam it had no religious connotation at all and after the arrival of Prophet Muhammad, he specified a religious extent for Madinah, which became known as the Haram of Madinah (al-Qâri' 2001), again different from its administrative boundaries.

A prototype seems to have developed in early Islam, with the spatial and religious concept of the Ka'bah and its regions being centralised; the Ka'bah being the centre of the sacred mosque, the mosque is the centre of the Haram (al-Ratrout 2008:59,61), the Haram being the centre of the *mawaqit* region. Al-Zuylâ'i (d. 743AH/1343CE), refers to this remarkable link between the centrality of the Ka'bah to the two regions around it, starting from the core and moving outwards. He states; "*God Almighty has venerated the Ka'bah, and made al-Haram Mosque its precinct (or courtyard), and made Makkah[*'s* Haram] the precinct of the Mosque, and made the miqat the precinct of the Haram*" (Al-Zuylâ'i 1896, vol.2:7). This sacred prototype seems to

⁷ Abū Dawūd 2000, v.1:298; al-Daraqutnî 1998, v.1:221; Ibn Mâjah 2000, v.1:161; al-Daraqutnî 1998, v.1:161.

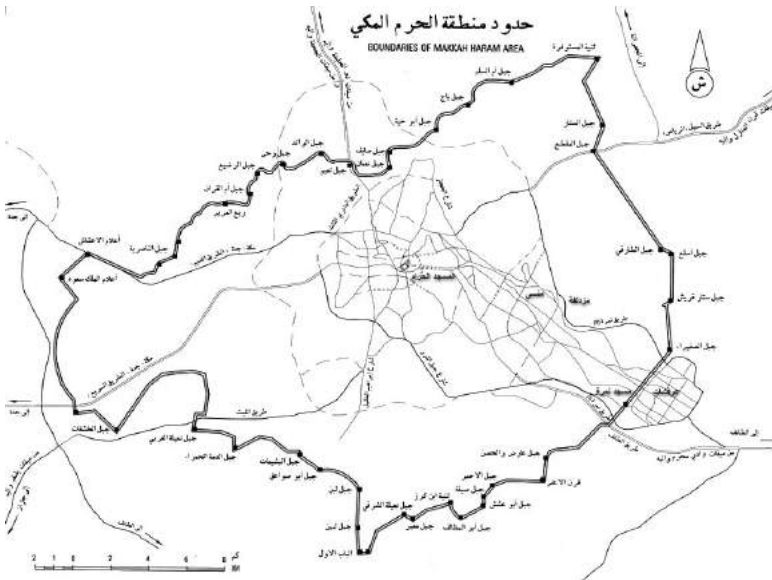
have only been replicated in Bayt al-Maqdis (Islamic Jerusalem), with the regions acquiring their significance from the centre and is subordinate to it (al-Ratrout 2008:60). Makkah and Islamic Jerusalem seem to be intrinsically connected, sharing similar concepts believed by early Muslim scholars to reflect a divine prototype. Indeed, a physical relationship is evident when contrasting the prototype of the original Ka'bah to the foundations of the enclave of al-Aqsa Mosque before the advent of Islam. Both carry the same form and outline, even having identical proportions and angles (al-Ratrout 2008:62-63). The sacred twining of Makkah and Islamic Jerusalem has been reflected in the architecture of both building and the development of regions around their centres. Another element is added to this in early Muslim accounts where the divine origins are defined and the divine sacredness of the Haram is amplified in a more pictorial way in the vertical dimension, extending to the seven heavens and seven earths (al-Fakihi 1998, v.2:271 & Ibn Tamîm al-Maqdisî 1994:221).



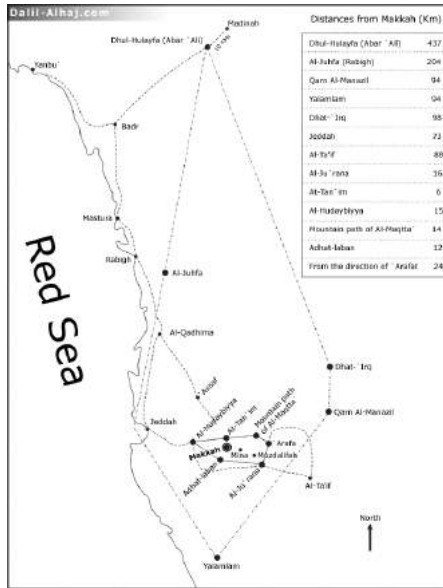
Map 1: location of boundaries as detailed by al-Azraqi and al-Fakihi, **Source:** researcher based on Dhaish, nd. using google earth



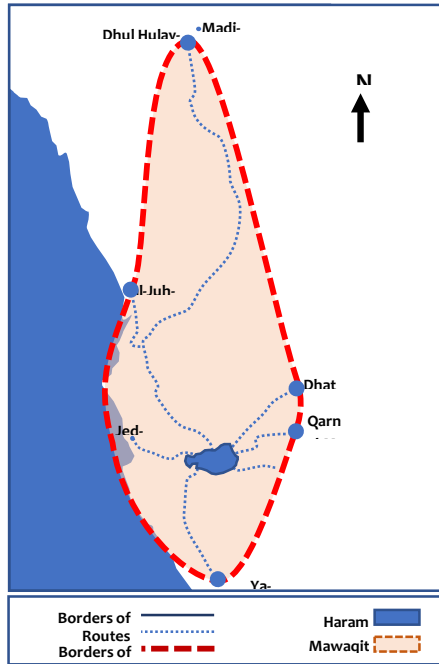
Map 2: Katip Çelebi's (1648-1657) map of Arabia with depicting Makkah and Madinah and their Harams [left]. Ottoman underglaze tile by Muhammad al Shami in 1727 showing the milestone of the Haram marked (میلر) miller [middle]. Muhyi al-Din Lari's Futuh al-Haramayn illustrating cairns or milestones, marking the borderline between the Haram and Mount Arafat [right].



Map 3: The extent of the Haram region of Makkah, Source: Dhaish nd: 409



Map 4: the wider region of al-Mawaqit, Hajj stations



Map 5: The extents of the Haram region and the Mawaqit region

Bibliography

- Al-Ratrout, H. (2005). Al-Aqsa Mosque in Quranic Archaeology. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 6, 1-32.
- Al-Ratrout, H. (2008). Makkah and Islamicjerusalem: A Divine Prototype and Sacred Concepts. In K. El-Awaisi (Ed), *Geographical Dimensions of Islamicjerusalem*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Al-'Awajî, A. (2014). Ahadith Mawaqit al-Hajj wal-Umrah al-Makaniyah, Dirasah Mawdu'iyah. *Majalat al-'Ulum al-Shar'iyah (Journal of Islamic Studies)*, 31, 121-192.
- Al-Azraqî, M. (2002) *Akhbâr Makkah wa mâ Jâ' fihâ min al-Âthâr ed, R.Malhas*. Makkah: Maktabat al-Thaqâfah.
- Al-Bagdadi, Muhammad. (1985) *al-Munamaq fi Akhbar Quraysh*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Al-Bukhârî, M. (1998). *Şahih al-Bukhârî: al-Musnad al-Şahih al-Mukhtaşar min 'Umûr Rasul Allah Şalâ Allah 'Aliyh wa-Sallam wa-Sunnanih wa Ayyâmih*. Riyadh : Dar al-Afkar al-Dawliyah.
- Al-Falih, M. (1993). *Mawaqit al-Hajj wal-Umrah al-Makaniyah: Bayanha wal-Ahkam al-Mutalika biha*. Riyadh: Maktabat al-Ma'rif lil-Nashir wal-Tawzee'.
- Dhaish, A. (nd). *Al-Haram al-Makî al-Sharîf wal-A'lâm al-Muhiṭa bih* (Makkah, Saudi Arabia: Maktabat wa-Maṭba'at al-Nahahḡah al-Hadîthah).
- El-Awaisi, A. (2005). *Introducing Islamicjerusalem*. Dundee: Al-Maktoum Academic Press.
- El-Awaisi, A. (2007). *Mapping Islamicjerusalem: A rediscovery of geographical boundaries*. Dundee: ALMI Press.
- El-Awaisi, K. (2014), Selected Qur'anic Verses on Islamicjerusalem and their Exegesis, *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 14, 1-26.
- Al-Fakihî, M. (1998). *Akhbâr Makkah: fi Qadîm al- Dahr wa-Hadîthuh*. Beirut: Dâr Khaḡr.
- Al-Fasi, Muhammad. (1985) *Shifa' al-Gharam Bi-Akhbar al-Balad al-Haram*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Fayrûzabâdî, M. (1991). *Al-Qâmûs al-Muhîṭ*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turath al-'Arabî.
- Al-Ghazali, Muhammad. (1997) *al-Wajeez fi fiqh al-Imam al-Shafi*. Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam.
- Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu'jam al-Buldân*. Beirut: Dâr Sadir.
- Hoyland, R. (2002). *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*. London: Routledge.
- Ibn Hajar, A. (1997). *Fath al-Bârî:Sharh Şahih al-Bukhârî*. Riyadh: Maktabat Dâr al-Salâm.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *al-Musnad*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Ibn Hisham, M.(2010). *Tahsil al-Uns li-zair al-Quds*. Cyprus: Markaz Bayt al-Maqdis lil-Dirasat al-Tawthiqiyah.

- Ibn Kathîr, I. (1997). *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turath al-'Arabî.
- Ibn Kathîr, I. (1997b). *al-Bidayah wal-Nihayah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Kathîr, I. (1999). *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*. Beirut: Dâr Taybah lil-Nashir wal-Tawzi.
- Ibn Manzûr, M. (1999). *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turath al-'Arabî.
- Ibn Tamîm al-Maqdisî, M. (1994). *Muthîr al-Gharâm ilâ Ziyârat al-Quds wal-Sham*. Beirut: Dâr al-Jîl.
- Al-Karamani, Muhammad. (2003) *al-Masalik fî al-Manasik*. Ed. Suud al-Shuraim. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah.
- Al-Mawardi, Ali. (1999) *al-Hawi al-Kabir fî fiqh Madhhab al-Imam al-Shafi*. Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyah.
- Munt, H. (2014). *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muslim, M. (1954). *Şahih Muslim: al-Musnad al-Şahih al-Mukhtaşar min al-Sunnan bi-Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasul Allah Şalâ Allah 'Aliyh wa-Sallam* Beirut : Dar Ihya alTurath al-Arabi.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din. (2009). *Al-Majmu' Sharh al-Muhaddab*. Amman: Dar al-Afkar al-Dawliyah.
- Al-Qâri', A. (2001). *Haram al-Madinah al-Nabawiyah*. Cairo: Dâr al-Şafwah.
- Al-Qurtubi, M. (1964). *Tafsir al-Qurtubi ; Al-Jamî' li ahkâm al-Qur'an*. Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyah.
- Al-Qurţubî, M. 1998. *Al-Jamî' li ahkâm al-Qur'an*, ed. A. Al-'Ashâ (Beirut, Lebanon: Dâr al-Fikr).
- Quţb, S. (1996). *Fî Zilâl al-Qur'an* (Cairo, Egypt: Dâr al-Shurûq)25th edn.
- Serjeant, R. (2017). Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. In (Ed. F. Peters), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. London: Routledge.
- Al-Tabari, Muhammad. (1967). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: Dar al-Turath.
- Al-Tabari, Muhammad. (1999). *Jamî' al-Bayan fî Tawil al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Tabari, Muhammad. (2000). *Tafsir al-Tabari*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Al-Zuylâ'i, U. (1896). *Tabyin al-Haqiq*. Cairo: al-Matbah al-Kubra al-Amiriyah.

Kutsalı Konulamak: Harem Bölgesi-Mekke

Atıf/©: El- Awaisi, Khalid, (2017). Kutsalı Konulamak: Harem Bölgesi-Mekke, Milet ve Nihal, 14 (2), 24-47.

Öz: İslam, kutsal mekân ve sınır düşüncesini yedinci yüzyılın başından itibaren geliştirmiştir. Başlangıcından beri Kâbe ve Mescidi Aksa, iki kutsal model olarak tanımlanır. Üçüncü kutsal merkez, Medine'ye göç sonrası İslam inancı içerisinde kutsal olarak kabul edilen son mekân, Mescidi Nebevi'dir.

Kutsal bölgeler ya da kutsal alanlar, ilahi takdisin bir yansıması olarak, merkezinde caminin olduğu mekânsallıklar üretmiştir. Bölgelerarası kutsal şehirler denebilecek, diğer coğrafyalarca bilinen ve kutsal seyahat merkezleri olan mekânlar, Hıristiyanlık gibi diğer dinlerde de mevcuttur. Mekke ve çevresi, tüm Arabistan'ın ilk dönem dinleri için hayati önemi haizdi. İslam, Arz-ı Mukaddes dışında, kutsallığı daha önceki hiçbir bölge için değil yalnızca Mekke için tasdik etti ve yeniden kurdu. İslam dinine göre Mekke'nin kutsallığı, Hz. İbrahim'in monoteist inanç pratiklerine dayanan bakiyeyi devralan pagan Araplarda da görülebilir.

Kâbe ve çevresinde iki bölge olduğundan bahsedilebilir. Merkeze yakın olan bölge çok detaylı tarif edilmiştir. Haram bölgesinin sınırları, ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir; kapsamı ve sınırları belirlenmiş, bugüne kadar da kullanılmaya devam etmektedir. Binin üzerinde sınır işareti -dağ tepeleri, vadiler ve bunların yanı sıra seyahat güzergâhları da- mabedin gerçek boyutlarını korumaya yardımcı olmuştur. Müslüman âlimler İslam inancındaki ibadetler ve kısıtlamalarla ilişkili oldukları için, sınırları belgelemekte ciddi çabalar sarf etmişlerdir. Ancak, Kâbe'nin ikinci bölgesi olan Hac duraklarına (Mawaqit⁸) benzer bir ilgi gösterilememiştir. Bölge 450 km'lik geniş bir alanı kapladığı için sınırları kesin bir şekilde tayin etmek zorlaşmış ve daha muğlâk sınırlar oluşturulmuştur. Müslümanlar, ihramlı haller dışında bu durakları geçmemeye son derece dikkat gösterirler ve haclarına başlarlar. Haram ve Mawaqit bölgesinin bu sınırlarının, Mekke'nin zamanla değişen idari kapsamından tamamen farklı olduğunu dikkate almak gerekmektedir.

Kâbe'nin mekânsal ve dinsel konumuna bakarak, İslam'ın erken dönemlerinde bir yapı modelinin geliştiği söylenebilir. Kâbe kutsal mescidin merkezi olarak, mescit Haram bölgesinin merkezi olarak, Haram bölgesi ise Mawaqit bölgesinin merkezi olarak belirlenmiştir. Bu kutsal modelleme, önemini merkezden ve mütedahil birimlerinden alan bölümleriyle Beytülmağdis'te aynı şekilde uygulanmış görünmektedir.

Mekke ve Beytülmağdis arasında tabii bir bağ var gibi görünmektedir. Nitekim bir fiziksel ilişki, İslam'dan önce Aksa Camii'nin yerleşim temelleri ile Kâbe'nin özgün sınırlarının ilk örnekleri karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır: Her iki mekân da benzer form ve sınıra, hatta birebir aynı oran ve açılara sahiptir. Mekke ve Beytülmağdis'in bu kutsal birlikteliği, her iki yapının mimarisine ve merkezlerini çevreleyen alanların gelişimine yansımaktadır.

Bu makale, Mekke civarındaki kutsal bölgelere odaklanmakta ve bu bölgelerin coğrafi uzantıları ile İslam'ın ilk yıllarındaki gelişimini tartışmaktadır. Tartışma, kutsal mekânın uzamını ve sınırlarını belirlemek amacıyla, Beytülmağdis ve Medine çevresindeki bölgelerle kıyaslamalara dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mekke, harem, mabed, kutsal mekan, sınırlar.

⁸ Mikat'ın çoğulu.



Resim 2: Nebi Kubbesi, Kudüs, Filistin.

Sacred Architecture of the Rock : An Innovative Design Concept and Iconography in Al-Aqsa Mosque

Haithem F. AL-RATROUT ·

Citation/©: Al- Ratrout, Haithem (2017). Sacred Architecture of the Rock: An Innovative Design Concept and Iconography in Al-Aqsa Mosque, Milel ve Nihal, 14 (2), 49-73.

Abstract: The religious sanctity and symbolisms of the Sacred Rock in Islam has been a frame of reference for inspiration of the architect who established a building over it in the early Islamic period. His challenging task was to generate an architectural archetype based on idea and concept in architecture vivid with sacredness and reflecting the religious symbolism of the place. Nowhere can this be true as *Qubbet al-Sakhrah* (the Dome of the Rock); an Islamic masterpiece which is considered to be the utmost achievement of the Umayyad Islamic religious art and architecture in the late seventh century C.E. It is evident that the architect of the Sacred Rock was very successful in dealing with the site when establishing an attractable mature building that is dominating the skyline of the al-Aqsa mosque and the city of Islamic Jerusalem alike. In addition to the Umayyad religious objective in establishing this sacred building, another important goal was achieved which reinforced their political power and Islamic sovereignty over the city. Indeed, *Qubbet al-Sakhrah* is a memorable building that commemorates the Sacred Rock and is full of religious feelings. It has, visually, strong impact on observers as its form and function recalls both of the archetype of Makkah and Islamic Jerusalem and their religious experience.

Key Words: Islamic sacred art and architecture, the sanctity of the rock, Islamic religious symbolism, Islamic Iconography, Islamic memorial archetype.



Introduction

The city of Islamic Jerusalem fell under Muslims' rule in 637 C.E. Their interest in the place was very earlier due to the significance of the Sacred Rock in Islam on which al-Aqsa mosque was established. The site is basically believed to be the very location of the Second mosque on earth after the Sacred Mosque. It was also Muslims' prophet Mohammad's destination during his Night Journey (*Isra'*), and it was the place where he led the prayer of the prophets. This prestigious status of the place made the Muslims' caliph 'Umar Ibn al-Kattâb attend the city and to proceed to this Sacred site in order to verify Islamic identity of the place by delineating *mihrab* (a niche) for Muslims' prayers [al-Wâqidî, no date, pp.314-318; Abu 'Ubaid, 1986, p168; al-Balâdhurî, 1983, p144; al-Tabarî, 1960, 1: pp2399, 2405-2406].

With the rise of Umayyad rule over Historical Syria, the religious status of the Sacred Rock and al-Aqsa mosque became much greater. Umayyads extremely interested in this sacred place as they view it as a center of religious and political power. The Muslims' caliph Mu'awiyah and his successors took Muslims' allegiance in al-Aqsa mosque enclave. As the city of Islamic Jerusalem is located in the geographical proximity of Damascus; the political capital of Umayyads, they attempted to make the city of Islamic Jerusalem rival religiously Makkah and Madinah. In doing so, the Umayyad caliph, 'Abd el-malik Ibn Marwân, established sacred buildings in al-Aqsa mosque enclave, such as *al-Jame' al-Aqsa* (al-Aqsa congregational mosque), *Qubbet al-Sakhrâh* (the Dome of the Rock) and *Qubbet al-Silsilah* (the Dome of the Chain). These buildings were among other religious and symbolic buildings included in the Umayyad building scheme on this site. Indeed, such architectural building activities over the Sacred Rock of al-Aqsa mosque and those outside imply that Umayyads were aiming at sanctifying the Sacred Rock and al-Aqsa mosque and verifying its Islamic identity [al-Ratrou, 2004, p.511].

The Sanctity of the Rock to Muslims

The sanctity of the Rock in Islam is derived from the fact that it was the very place on which al-Aqsa mosque was established after the Sacred mosque in Makkah ['Abd al-Baqî, 1994, 1:p.133]. It is the

Muslims' first *qiblah* (direction of the prayer) [Ibn Kathîr, 1994, 1: p259] and it is the destination of Muhammad's *Isrâ'* (the translocation from Makkah to IslamicJerusalem). Furthermore, some Qurânîc verses relate the Sacred Rock with eschatological Islamic beliefs such as: "And listen the Day when the Caller will call out from a place quite near" [Qurân, 50:41]. Some Muslim commentators such as Ibn Kathîr say that the nearby place, from which the Israfil will blow his trumpet, is the Sacred Rock in the city of IslamicJerusalem. In this land the people will be gathered on the Day of Judgment [Ibn Kathîr, 1994, 4: p294; el-Awaisi, 1997, p20].

In fact, the religious significance of the Sacred Rock was among other main reasons which encouraged the Muslim Umayyad caliph, 'Abd el-Malik Ibn Marwân, to commemorate the Sacred Rock of al-Aqsa mosque by establishing *Qubbet al-Sakhrah* (the Dome of the Rock). This can be identified from the given name of the building itself; *Qubbet al-Sakhrah* which emphasizes the significance of the place.

Reason for the Construction of Qubbet al-Sakhrah

The actual reason behind building this monument has always been debated among students of al-Aqsa mosque such as Creswel, Grabar, Rozen-Ayalon, Elad, al-Ratrout and others. They were basically led by two Arabic accounts which give different reasons for the construction. The first one presented by the 9th century *Shi'i* historian, al-Ya'qubî, who argued from a political point of view that Umayyad Caliph 'Abd el-Malik Ibn Marwan intended to divert Muslim pilgrimage (*Hajj*) From the Sacred mosque to the al-Aqsa mosque during his political struggle with 'Abdullah Ibn al-Zubair [al-Ya'qubî, 1999, 2:p182]. This reason is, indeed, difficult to be accepted due to the fact that 'Abdel Malik will not dare to destroy one of main five theological pillars of Islamic belief. Furthermore, Muslims' pilgrimage will not, of course, wait until the building *Qubbet al-Sakhrah* (the Dome of the Rock) would be finished. The second statement was introduced by al-Muqdisî's account, a 10th century Arab geographer, which indicate that the actual reason for building *Qubbet al-Sakhrah* is to challenge the Christian architecture by raising the Islamic architectural visual image of the city and its sacred site when he states:

"... ألا ترى أن عبد الملك لما رأى عظم قبة القمامة وهيأتها خشي أن تعظم في قلوب المسلمين، فنصب على الصخرة قبة على ما ترى."

"when 'Abd al-Malik saw the splendid Christian architecture in historical Syria and Jerusalem, he feared that this would dazzle the minds of the Muslims, hence he erected the Dome above the Rock which can now be seen there." [al-Muqdisî, 1987, p139].

This historical reference implies that there was a general assumption that art and architecture are capable of doing something to the observer [Alami, 2011, p166]. This understanding of the architectural visual experience was possibly understood by Umayyads as 'Abd el-Malik who intended to proclaim Umayyad religious and political power in historical Syria. This is hardly achieved in their administrative capital; Damascus, but surely in the center of holiness of the Historical Syria; Islamicjerusalem.

Accordingly, al-Ratrout argues in his study "the architectural development of the al-Aqsa mosque in the early Islamic period: Sacred architecture and the shape of the 'holy'" that establishing the religious Islamic architecture over the Sacred Rock of al-Aqsa mosque was aiming at developing the three dimensional image of Umayyad Islamicjerusalem [al-Ratrout, 2004, p462].

Architecture of Qubbet al-Sakhrah

Qubbet al-Sakhrah (the Dome of the Rock) forms a regular octagon with three concentric annular enclosures; the inner-most one is circular while the others are octagons (see Fig. 1).

The outer octagon forms the boundary wall of *Qubbet al-Sakhrah*. It has eight sides; four sides of this boundary wall face almost the four cardinal points; each has a central door and seven windows (including the doors), supporting round-headed arches (see Fig. 1). According to Clermont-Ganneau, five of these windows are real. They are filled with slabs of plaster pierced with holes containing stained glass of various colours. However, the windows at each end are blind arches, and have always been so [Clermont-Ganneau, 1899, 1:p181]. Such architectural treatment at the corners of the building is presumably employed for the structural stability of *Qubbet al-Sakhrah*. A small arched parapet crowns the boundary wall; each side has 13 openings. It is described by al-'Umarî in

748AH/ 1347AD as having niches [al-'Umarî, 1924, 1:140]. These small openings support round-headed arches [Clermont-Ganneau, 1899, 1: pp.184-185]. All of the upper faces of the walls were decorated by a mosaic coating which was described by al-'Umarî [al-'Umarî, 1924, 1: p140], and its existence is confirmed by Clermont-Ganneau [Clermont-Ganneau, 1899, 1: p190]. Unfortunately the exterior mosaic no longer exists, as it was replaced by ceramic tiles in the 16th century AD [Richmond, 1924, p36]; the lower parts, however, are covered by marble slabs, of which some are still preserved since the erection of the building. Indeed, the covering of the series of the arcades which crown the eight sides of the wall of the octagon and its mosaic must originally have given the building a very different general aspect from that which it offers at the present day, and must have been even more beautiful then.

The intermediate enclosure also forms an octagon. It divides the interior space into two ambulatories. It is constructed on 8 piers and 16 marble columns supporting round-headed arches. Each of the eight sides is divided into three archways standing on two columns and the corner piers (see Fig. 2). All the piers and columns are tied together by decorated wooden tie-beams running around the entire intermediate enclosure. Both the inner and the outer faces of this enclosure are decorated by mosaic of different colours, predominantly gold.

The inner enclosure surrounds the Sacred Rock which rises above the building's floor level. The enclosure has a circular delineation with a little dent. This enclosure forms a cylinder, consisting of four piers and 12 columns supporting semi-circular arches. Part of this enclosure represents the drum; it is pierced by sixteen windows supporting round-headed arches. Both the inner and the outer faces of this enclosure were originally decorated by mosaics, which were of glass tesserae and mother-of-pearl [Richmond, 1924, p15].

The roofing system in the *Qubbet al-Sakhrâh* consists of two different types. A large wooden cupola was used to cover all the space surrounding the rock in the inner enclosure. It was first described by Ibn al-Faqîh [Ibn al-Faqîh, 1996, p151], Ibn 'Abd Rabbih (301 AH/ 913 AD) and al-Muqdisî who presents a detailed technical historical description [al-Muqdisî, 1987, p146]. Unfortunately, the original dome was destroyed by an earthquake in the 5th century AH/ 11th

century AD [Ibn al-Athîr, 1966, 9: p294], and built with the help of some construction material reused from the earlier dome [Richmond, 1924, p13]. For the covering of the other space around the inner enclosure of *Qubbet al-Sakhrâh*, a monopitch wooden roof is used which extends from the drum to the boundary wall (see Fig. 3).

Having discussed the architectural vocabulary used by the architect of the Sacred Rock to configure the form of the building, it is of great importance of the paper's investigations to elaborate on the architectural archetype of the building.

Architectural Archetype of Qubbet al-Sakhrâh

Not only the name of *Qubbet al-Sakhrâh* (The Dome of the Rock) commemorates the Sacred Rock but the design concept of the building also indicates an attempt to highlight its significance. The designer of the building dealt with the Sacred Rock as an extremely important feature. Although the building surrounded the protrusive top of the Sacred Rock, it is located on an artificial platform, itself part of a huge area in al-Aqsa enclave. There was no attempt to cover the Sacred Rock or to raise the level of this artificial base that accommodates the building. The level of the inner floor of *Qubbet al-Sakhrâh* is located 1.50 metres below the top of the Sacred Rock, which makes it distinguishable from the inside. This treatment in the design of the building must indicate that the Sacred Rock plays an important role in generating the idea of the design of the building (see Fig. 3).

The architect of the Sacred Rock developed a unique building archetype; according to Creswell, no example of three annular concentric enclosures –two are octagons and the inner is circular–exists among the Christian buildings. A circle surrounded by octagon surrounded by another octagon was, indeed, early Muslim architecture invention [Creswell, 1969, 1: p108]. The originality of the archetype of *Qubbet al-Sakhrâh* and other comparative precedents can also be seen in the size of the dome and the relation between its rotunda and the surrounding octagons are quite different from precedent octagonal buildings. It is the way of which the dome of the building itself projects out of the octagons. The effect is quite different from

that of the Church at Capernaum, St. Vitale in Ravenna and St. Sergius and Bacchus in Constantinople (with which *Qubbet al-Sakhrāh* is frequently compared). The architect of *Qubbet al-Sakhrāh* made the dome more significant from the outside and its circular rotunda are also clearly distinguished from the other annular octagonal enclosure [Ettinghausen & Grabar, 1994, pp.28-34].

This archetype of *Qubbet al-Sakhrāh*, is represented in two ways: spiritual and architectural (see Fig. 4).

The centralized arrangement and rotational movement in the archetype of *Qubbet al-Sakhrāh* recalls the archetype of the Ka'bah. They are also reminiscent of *Isrā'* (the mystical flight of Muhammad) from the Sacred Mosque in Makkah to al-Aqsa Mosque in Jerusalem –that was established over the Sacred Rock. In other words, the prime sanctity of Makkah was translocated to al-Aqsa Mosque. This translocation fuses the two places in Muslims' imagination. For example, on the Last Day, as it reads in Ibn al-Faqīh, the Ka'bah with its pilgrims will come to Islamic Jerusalem [Ibn al-Faqīh, 1996 (902), p.145]. Furthermore, the decorative aspects of the interior of the buildings integrate with its architectural concept. This is evidently expressed in the way of portraying the mosaic and marble artistic harmonious compositions on inner walls. These, in fact stimulate the mind of observers by enjoying the sacred art. Consequently, they make them move in a rotational way. In other words, they perform *tawāf* and enjoy also the similar sacred experience of the Ka'bah (see Fig. 4).

The content of the mosaic artistic compositions of *Qubbet al-Sakhrāh* may well correspond with that content of the existing Umayyad mosaics in the Sacred mosque in Makkah and the mosque of the Prophet in Madinah. All of which inspired by the Qur'anic verses. According to al-Samhudī (1440-1506 C.E.), a famous Muslim historian, who quoted from Ibn Sabala (who died at the end of the 2nd century of the Hijra) that the workers of the mosaics of the principal Muslims' mosques, at the time of the Umayyad caliph al-Walīd Ibn 'Abd al-Malik (706-715 C.E.) were inspired by the picture of Paradise and its palaces as mentioned in the Qur'ān [al-Samhudī, 1908, I: p.368]; he quotes:

... وقال بعض العمال الذين عملوا الفسيفساء: انا عملناه على ما وجدنا من صورة شجر الجنة وقصورها.

One of the workmen who did the mosaic said: “we made it according to the picture of the Tree of Paradise and its Palaces.” [al-Samhudî, 1908 , I: p.368]

The exterior mosaic covering of the building may well shape the exterior cover of the Ka’bah too, regardless of the difference in techniques. These suggest that the archetype of the Ka’bah may well inspire *Qubbet al-Sakhrah*, and especially for the following similarities between the two places:

— Architecturally, the centralized location of the Sacred Rock inside the al-Aqsa Mosque corresponds with the central location of the Ka’bah inside the Sacred Mosque. Visits to both of these Mosques were intensely encouraged by Muhammad [Hanbal, 1955, 6/299; Al-al-Bânî, no date, 2/999]. The circular movement around the Sacred Rock corresponds well with Muslims’ circumambulation around the Ka’bah. Moreover, the Umayyad exterior mosaic decoration of *Qubbet al-Sakhrah* symbolizes the colored embroidered cover of the Ka’bah at that time.

— Spiritually, the Rock was the Muslims’ *Qiblah* (direction of prayers) as the Ka’bah is then and now. The Sacred Rock is part of the sanctity of al-Aqsa Mosque as the Ka’bah is part of the Sacred Mosque in Makkah, both places are historically linked together in their establishment in Islam.

Such religious connections between the Ka’bah and the Sacred Rock made the British historian, Karen Armstrong, argue that the architecture of Makkah is reflected symbolically through the building of *Qubbet al-Sakhrah*. The Sacred Rock surrounded by the octagon of the shrine is representing Muslims the first step away from the fixity of the square. It thus marks the beginning of the ascent towards wholeness, perfection and eternity [Armstrong, 1997, p.16]. Such an architectural shape which translates Muslims religious experience of *tawâf* (circumambulation) and its basic symbolism was also coordinated by the geometric proportions and the system of numbers employed in the plan, section and elevation of the building.

The Sacred Proportions of Qubbet al-Sakhrah

The proportional system employed in *Qubbet al-Sakhrah* (The Dome of the Rock) displays a harmonic relationship among the different

parts of the building. Both Chen and Jacobson suggested that the system's ratios are based on the Golden Section. Their analysis shows that this ratio is close to that of the plan and section and elevation [Chen, 1980, pp.41-50; Jacobson, 1987, pp.145-147]. But a later research of al-Ratrouf confirms that the proportion of the building is generated from the octagonal series developed with the help of an octagon that is based on the square [al-Ratrouf, 2002, pp.212-220]. A certain proportion of 1:1.613 is repeated between length and height of different parts in the building. This value exists in plan, section and elevation of *Qubbet al-Sakhrāh* which indicates the great attention paid to the unity in the planning of this building. As the proportion is based on the octagon, the different dimensions in the building may well have been determined with the help of the diagonals of the square (see Fig. 5).

Ikhwan al-Safah, Othman and al-Ratrouf believe that the octagonal shape and its generated proportion have sacred qualities and is reflecting a symbolic correspondence with the number eight of angels carrying the throne of God [*Ikhwan al-Safah*, 1957, 1: p.95; Othman, 1988, pp.337-364; al-Ratrouf, 2002, p181]. These, as Muslims believe, stand on the Sacred Rock [*Ibn Qazawighlī*, 1995 p.169].

No comparative octagonal forms existed in the enclave at that time to examine the relationship between their proportions. But dimensions in the Umayyad *Bāb al-Rahmah* (Golden Gate) in al-Aqsa Mosque correspond well with the dimension of *Qubbet al-Sakhrāh*. For example, the inner length of the Golden Gate (20.37 metres) is identical to the inner diameter of *Qubbet al-Sakhrāh*. Comparative examples of the precision and harmony in the proportional system which exist everywhere in *Qubbet al-Sakhrāh* have yet to be discovered in precedent octagonal buildings. The proportion in the plan of the Church of St. Mary in Nablus and St. Vitale in Ravenna may generally correspond to the plan of *Qubbet al-Sakhrāh*, but regarding the section and elevation, the similarities are hardly noticeable.

In short, the proportional system of *Qubbet al-Sakhrāh* reflects a high quality of design practice in coordinating the plan, section and elevation of the building that responds to the symbolic meaning of the place.

The Meaning of Qubbet al-Sakhrah

Two principal arguments on the meaning of *Qubbet al-Sakhrah* (The Dome of the Rock) have been put forward; both are based on the iconographic interpretation of the mosaics. Grabar developed the first interpretation in 1950 when investigating the mosaic of the inner face of the intermediate octagon of *Qubbet al-Sakhrah*. His analysis led him to claim that the representation of jewellery on the mosaic decoration of the intermediate enclosure can be identified as the imperial and royal attributes of Byzantine culture, which thus symbolizes the Muslims' victory over the Christians. Creswell and Van Berchem have both rejected this interpretation but have not offered an alternative. According to them, there are no examples in early Christian art where Christ, the Virgin, or the Saints have been adorned with such rich and glittering jewels as can be seen in *Qubbet al-Sakhrah* [Creswell, 1969, 1: p280]. Hence, according to Creswell and Van Berchem, Grabar's attempt to connect the ornament inside *Qubbet al-Sakhrah* with Christian motifs is far from convincing [Creswell, 1969, 1: p281].

The second interpretation has been introduced by Rosen-Ayalon in 1989 AD. She argues that the decorative concept in *Qubbet al-Sakhrah* was intended to convey a specific symbolic message of Paradise [Rosen-Ayalon, 1989, p66]. Although Rosen-Ayalon's study is somewhat more convincing, it is not clear yet whether it represents the entire story of the meaning of the building. Her interpretation had indeed been proposed earlier for the mosaic of the Great Mosque of Damascus which was contemporary to that of *Qubbet al-Sakhrah* [Grabar, 1996, p.59]. The central problem with the mosaic decoration is the abundance of sophisticated symbolic systems and abstraction that afforded different interpretations. For example, Rosen-Ayalon argues that *Qubbet al-Sakhrah* illustrates the theme of Paradise while in another part of her study she claims to detect the depiction of the Resurrection. For her, therefore, *Qubbet al-Sakhrah* represents Paradise. However, the Arabic scripts inside *Qubbet al-Sakhrah* do not refer to paradise but to Resurrection and Judgment. Yet, similar decorative motifs of this building have repeated in other monuments inside al-Aqsa enclave, such as *al-Jâmi'* al-Aqsa (al-Aqsa Congregation Mosque), *Qubbet al-Silsilah* (the Dome of the Chain), *Bâb al-Rahmah* (or the Golden Gate). They can also be found

in other buildings in relatively close geographical proximity such as the Umayyad Great Mosque at Damascus. All of these Muslim monuments, in fact, differ in their form from *Qubbet al-Sakhrāh*.

Rosen-Ayalon's conclusion corresponded to some extent with Tāmāri's research on the symbolic meaning of the early names of the gateways of *Qubbet al-Sakhrāh*. Based on a historio-architectural approach, he argues that the names of the gateways of *Qubbet al-Sakhrāh* reflect an eschatological symbolic message. However, his argument is only elaborated with regards to one aspect of the building, i.e. the early names of the gateways of *Qubbet al-Sakhrāh* in connection with Muslims' belief and culture regarding the Sacred Rock. Tāmāri's argument which refers to the eschatological 'symbology' of the early names of the gateways of *Qubbet al-Sakhrāh*, indicated that "the octagonal outline itself, as it is known, represents more than one symbol" [Tāmāri, 1996, p.5].

To understand the full meaning of *Qubbet al-Sakhrāh*, there is a need to approach it thoroughly from both an architectural and artistic point of view rather than exclude one or the other. The starting point will be to examine briefly the historical, artistic and urban context of the building. Islamic Jerusalem at that time was an important religious place of the Umayyad caliphs in historical Syria. It was, also, given a political significance as a city in which the Umayyads used to take Muslims' allegiance. Jerusalem is, of course, important for Christians too; among their beliefs is one that the Resurrection of Christ took place in Jerusalem at the place where the Church of the Holy Sepulchre was constructed, which accordingly became a place of Christian pilgrimage. Muslims, too, believe in the Resurrection which is in their minds also associated with Islamic Jerusalem. Muhammad, indeed, instructed Muslims that the city is the land where the dead will be raised and gathered [El-Awaisi, 1997, p20]. It is also believed that the Sacred Rock in al-Aqsa enclave would be the place from which the caller will call out on the last day [Ibn Kathîr, 1994, 4:p294].

Architecturally, the selection of the octagonal form strongly recalls the idea of Resurrection. The form has its precedents in Christian octagonal churches and particularly in the tomb of Jesus in the Holy Sepulchre itself, all of which symbolize the Resurrection. What is significant in this discussion is the Byzantine Church on mount

Jerzîm in Nablus, dated to the 2nd half of the 5th century AD and destroyed before the Muslim conquest of Palestine. While it contains an octagon in its planning, it too has a rock at its centre (or a rock-cut tomb). No such octagonal form contemporary to *Qubbet al-Sakhrâh* has been revealed in Islamic Jerusalem so far. The fact is that both Christians and Muslims share the idea of the Resurrection; they differ, however, in their interpretations. Christians relate the octagon to the Resurrection of the dead, and this may be the reason why octagons were constructed over graves. The Tomb of the Virgin in Jerusalem and the Mausoleum of Diocletian's palace in the middle of the east Adriatic coast (Croatia) are two Christian examples of octagons over graves [Creswell, 1969, 1:p.109; Marasovic, 1970, p17]. As for Muslims, on the day of Resurrection, as it reads in the Qurân, "eight will, that day, bear the Throne" [Qurân, 69:17]. Ibn Kathîr comments that on the Resurrection Day a throne will be placed on earth from which the people will be judged. The eight sides of the octagon correspond to the number eight of the angels that will carry God's Throne [Ibn Kathîr, 1994, 4: p532]. Originally the carriers of the throne are four and only become eight at the time of Resurrection. This idea corresponds to the geometry of the octagon, which has its origin in the square. Indeed, in Muslim shrines the octagon is associated with the divine source. No such octagons, constructed over the Muslims' dead, have been found that are dated to the Umayyad period or before. Umayyads do, however, build octagons, for example, to house the treasury in their Mosques. This link with the treasury recalls the large amount of jewellery depicted on the intermediate octagon of *Qubbet al-Sakhrâh*. Such observations lead to the belief that, in the early Islamic period, the meaning of the octagon form has some association with the Resurrection context rather than representing it.

Another issue of special significance to this discussion, supporting the divinity theme of the octagon form, is the large numbers of *mîhrâbs* (niches) in the decoration of the building. While these *mîhrâbs* are represented architecturally as a parapet crowning the building from the outside, they also crown the mosaic decoration and marble carvings inside the building. According to Walî, in all cases where such an element is mentioned in the Qurân it represents the most significant position related to God or a royal place where the King resides [Walî, 1993, p282]. This leads back to the Arabic

script, particularly inside the building at the inner face of the intermediate enclosure which stresses basically the oneness of God and rejects the idea that Jesus was his son. It reads from the southern side in counter clockwise direction:

"بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير محمد عبد الله ورسوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلى الله عليه وسلم عليه ورحمة الله يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته التي القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا وادح سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض خير لكم انما الله اله وكفى بالله وكيلاً لن يستنكف المسجد ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا اللهم صلي على رسولك وعبدك عيسى ابن مريم والسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه تمترون ما كان الله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قيما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اتوا الكتاب بالاامر بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب"

...It is He who gives Life and Death, and He has Power over all things...Allah and His Angels, send blessing on the Prophet: O ye that believe! Send ye blessing on him, and salute him with all respect [Qurân. 33: 56]. O People of the Book! Commit no excesses in your religion: nor say of Allah aught but the truth. Christ Jesus the son of Mary was (no more than) a Messenger of Allah, and his Word, which he bestowed on Mary, and a Spirit proceeding from Him: so believe in Allah and His Messengers. Say not "three": desist: it will be better for you: for Allah is One God: glory be to him: (far Exalted is He) above having a son. To Him belong all things in the heavens and on earth. And enough is Allah as a Disposer of affairs. Christ disdaineth not to serve and worship Allah, nor do the angels, those nearest (to Allah): those who disdain His worship and are arrogant, He will gather them all [Qurân. 4: 171-172]... So peace on him the day he was born, the day that he dies, and the day that he will be raised up to life (again)! [Qurân. 19: 15] Such (was) Jesus the son of Mary: (it is) a statement of truth, about which they (vainly) dispute. It is not befitting to (the majesty of) Allah that He should beget a son. Glory be to Him! When He determines a matter, He only says to it, "Be", and it is. Verily Allah is my Lord and your Lord: Him therefore serve ye: this is a Way that is straight [Qurân. 19: 34-36] There is no god but He: that is the witness of Allah, His angels, and those endued with knowledge, standing firm on justice. There is no god but He the Exalted in Power, the Wise. The Religion before Allah is

Islam (submission to His Will) nor did the People of the Book dissent therefrom except through envy of each other, after knowledge had come to them. But if any deny the Signs of Allah, Allah is swift in calling to account [Qurân. 3: 18-19].

According to Grabar, the contents of the script were meant to define the building's shape [Grabar, 1996, p.66]. In fact, those texts referring to Christians are taken from the Qurân as well as other Qurânic texts referring to Judaism and Islam which are written inside the inner face of the drum of the dome of the building. The central point in this calligraphy reveres and celebrates holiness based on the religious idea of monotheism, which is common to Muslims, Christians and Jews. It is glorifying God that he is omnipotent and celebrating the sanctity of the place as Muslims understood it.

What is interesting in the Kufic script of *Qubbet al-Sakhrâh* is in some of its content, that it is also related to the Resurrection as the last statement in the calligraphy is: "And Allah is swift in calling to account" which suggests *Yawm al-Hisâb*, (Day of Judgement). This reflects the Resurrection context, which corresponds to the symbolic message of the octagon as derived from Muslim culture. But, it is irrelevant to the Paradise representation argument of Rosen-Ayalon [Rosen-Ayalon, 1989, pp.66-67] where Paradise was portrayed in Christian art as a circle (see Fig. 6).

It is often said by later Muslim sources such as al-'Ulaimî and al-Nabulsî (1143 AH/ 1730 AD) that the Sacred Rock is the very place from which Muhammad ascended to heaven. However, the early mention of *Qubbet al-Sakhrâh* as stated by Ibn al-Faqîh and al-Muqdisî establishes no such link between *Qubbet al-Sakhrâh* and Muhammad's ascension to heaven. However, Al-Muqdisî points out that the *Qubbet al-Mi'râj* (the Dome of the Ascension) [al-Muqdisî, 1987, p145], is located some metres to the north-west of *Qubbet al-Sakhrâh*, indicating that Muhammad's ascension has nothing to do with *Qubbet al-Sakhrâh* [Armstrong, 1997, p.16]. This in turn encourages the rejection of any idea linking the ascension of Muhammad and Jesus with the octagon of *Qubbet al-Sakhrâh* and with the octagon of the Ascension Church on the Mount of Olives, the octagon of which is confirmed by Bagatti to be of Crusader origin while the earlier pre-Crusader Church was not octagonal in plan [Bugatti, 1971, Fig. 88].

The notion of eschatology was evidently still fervent in the 10th century AD and a clear reference for it can be found in al-Muqdisî's manuscript [al-Muqdisî, 1987, p144]. Moreover, additional evidence reinforcing this argument exists in the building itself and has been noticed since early times. The early names of two of the doors of *Qubbet al-Sakhrāh* [al-Muqdisî, 1987, p146] are an indication of the Resurrection Day: the Gate of *Israfil* and the Gate of *al-sûr* "trumpet of the Resurrection". If the name of the door *al-sûr* existed since the construction of *Qubbet al-Sakhrāh*, then the motif of cornucopiae on the interior mosaic of the intermediate octagon is surely to be identified as a trumpet (see Fig. 7) [Rosen-Ayalon, 1989, p68]. Such evidence relates to the Muslim eschatology belief regarding the Sacred Rock and al-Aqsa Mosque in Islamic Jerusalem as the place of the end of al-Dunyâ (the world).

Also very helpful in understanding the meaning of *Qubbet al-Sakhrāh* is the urban form of the site, especially the platform of the building which rises some metres above the surroundings. The number of arcades at the edge of the platform of *Qubbet al-Sakhrāh* also holds a similar, if not the same, symbolic meaning. They acquired the name of *al-Mayazîn* (scales) which connects them with the Last Day. This also corresponds with other names given to parts of al-Aqsa enclave, for instance, *Bâb al-Rahmah* (Mercy) (or the Golden Gate) and the valley of *Jahannam* (Hell) which were established at that time.

The octagon is a geometrical expression of number eight. The concept of numbers in Islam is similar to the Pythagorean system where numbers are qualitative as well as quantitative entities. They are not identified simply by addition, subtraction, multiplication, and division [Ardalan & Bakhtiar, no date, p31]. In Christianity, eight symbolises Resurrection [Harastanî, 1991, p215] in contrast to Islam where eight is related to the Divine source, particularly to the throne of God [Ardalan & Bakhtiar, no date, p.31; Tâmarî, 1996, p.11]. Ardalan & Bakhtiar study the general concept of the octagon and the dome in Islamic perspective that, indeed, fitted *Qubbet al-Sakhrāh*. They argue that the dome rested upon a square surrounded by an octagon which symbolized the eight angels, the bearers of the throne [Ardalan & Bakhtiar, no date, p31].

Conclusion

'Abd el-malik Ibn Marwân chose a talent architect to develop the architecture of the Sacred Rock of the al-Aqsa mosque. He was very sensitive to the religious associations of the site; hence he generated a centralized building type that expresses a religious power of the Sacred Rock and magnifying it to dominate the skyline of the city of Islamicjerusalem. Therefore, it has a very strong visual impact on the observers and their sacred experience.

Everything in *Qubbet al-Sakhrah* (The Dome of the Rock) leads to the belief that this monument symbolises the throne of God. This is imbued with eschatological emotions, such as the Last Day, the Resurrection, Judgment Day for which, according to Muslim belief, the Sacred Rock would be the place of eschatological activity, particularly, blowing the trumpet of the Last Day. The religious meaning of the octagon in Muslims' culture also fits well with the context of the Resurrection associated with the place; it is an emblem of transition from death to life and, of course, a symbol of return to the divine creator [Armstrong, 1997, p.16]. This idea of transition corresponds to the structural solution in Muslim architecture in transforming forms from square to sphere. In symbolic terms, Muslims can understand such a solution as a relationship linking earth to Heaven.

Qubbet al-Sakhrah may well have been inspired by the Ka'bah in its remote impact. The archetype of the building with its eschatological emotions must have facilitated creating a link with the Ka'bah or the Church of the Resurrection by the early scholars al-Ya'qûbî and al-Muqdisî. They saw the reason for the building it as being an intention to divert Muslim pilgrimage or as a challenge to the architecture of the Church of the Holy Sepulchre. But these do not seem acceptable, especially when considering the impact of the contemporary political environment on these early writers.

Examples of comparable earlier octagonal buildings are known in antecedent non-Muslim buildings such as St. Vitale in Ravenna, the octagon of the palace church in Aachen in Germany and the Church of St. Mary in Nablus in Palestine. Much of the building materials of *Qubbet al-Sakhrah* such as bases, columns and capital are relicts of Byzantine or Roman buildings. The original feature in

building is the architectural coordination of the annular enclosures in the plan of *Qubbet al-Sakhrah* — a circle surrounded by octagon surrounded by another octagon —. This architectural organization does not exist in the Christian buildings [Creswell, 1969, 1: p108]. Another significant feature in the building is the way in which the dome itself projects out of the octagons. It is evident that the architect made the dome more significant from the outside than from the inside due to the height and location of the Sacred Rock. In geometric terms: it proclaims repose and stresses the significance of the central object [Ettinghausen & Grabar, 1994, pp.28-34].

Qubbet al-Sakhrah is indeed a Sacred Islamic monument displaying the Muslim belief in the sanctity of the place of al-Aqsa mosque and its symbolic meaning associated with the Last Judgment Day. The reasons for its construction are a mixture of religion and politics. 'Abd al-Malik considered the city's great wealth of religious association to strengthen the bond of Muslims to other monotheistic religions. He also saw the city of Islamic Jerusalem as place of second Mosque established on earth as believed by Muslims and their former Qiblah. It is a part of the urban syntax in the overall early Muslim scheme of al-Aqsa enclave that exerts a powerful and deliberately contrived impact in developing a full three-dimensional Islamic image for the city of Islamic Jerusalem.

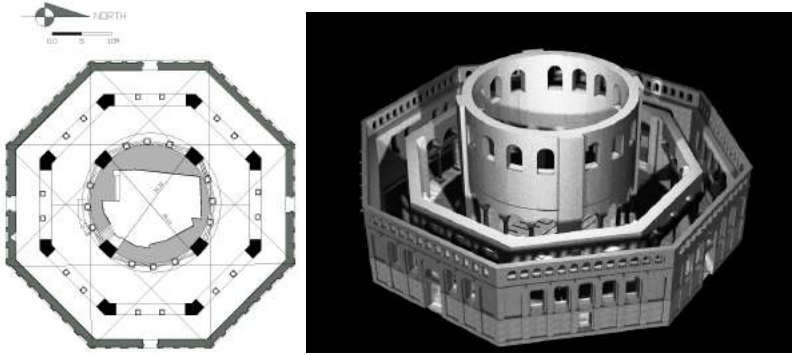


Fig. 1: The Dome of the Rock: Left: plan of *Qubbet al-Sakhrah* in Jerusalem. Right: three-dimensional model of the annular enclosures of the building without a roof as they looked at the time of construction. **Source:** The researcher.



Fig. 2: The Dome of the Rock in al-Aqsa Mosque: Left and right pictures represent the outer and inner ambulatory of Qubbet al-Sakhrah as it looks today. **Source:** Grabar, 1996, pp.58, 69.

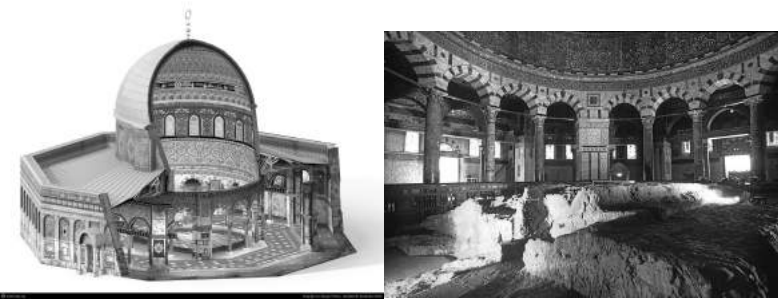


Fig. 3: The Sacred Rock of al-Aqsa Mosque: Left and right pictures represent the architectural archetype of Qubbet al-Sakhrah and its relation with the protrusive Rock.

Source: <https://www.pinterest.com/pin/166422148706747976/?lp=true>, <http://biblicalisraelstours.com/2016/10/the-mountain-of-god/>

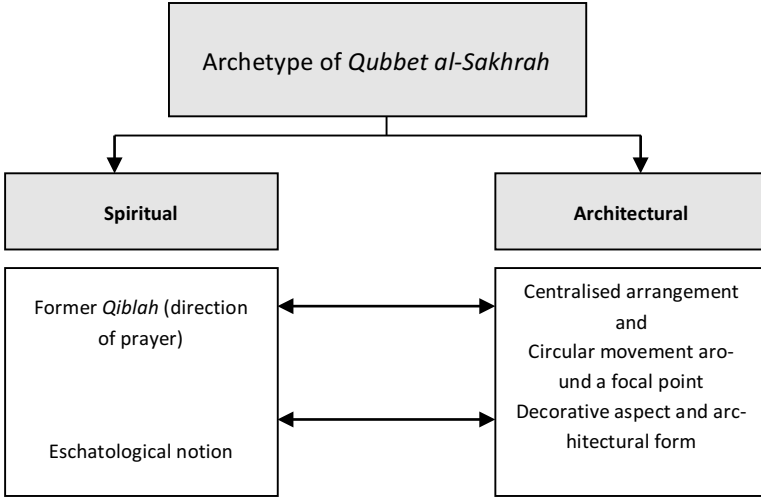


Fig. 4: The Dome of the Rock in al-Aqsa Mosque: The archetype of Qubbet al-Sakhrah in Jerusalem. **Source:** The researcher.

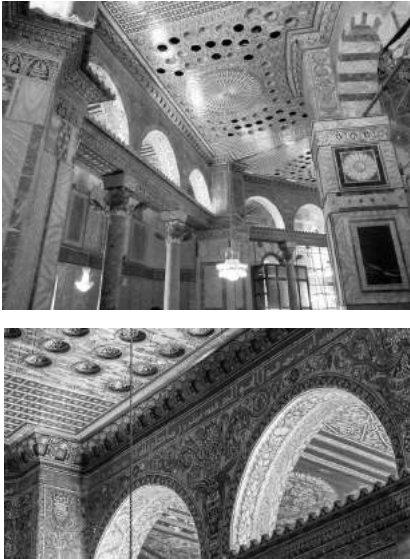


Fig. 3. The Sacred Rock of al-Aqsa Mosque: Left and right pictures represent the decorative compositions in the inner wall mosaic covering of Qubbet al-Sakhrah which attracts the viewers to follow up in unconscious rotational movement.

Source: <https://thumbs.dreamstime.com/b/interior-dome-rock-jerusalem-israel-temple-mount-65087726.jpg>,

<https://i.pnimg.com/736x/70/43/ae/7043ae594091aac639e5a76061ac4c73--dome-of-the-rock-mosques.jpg>

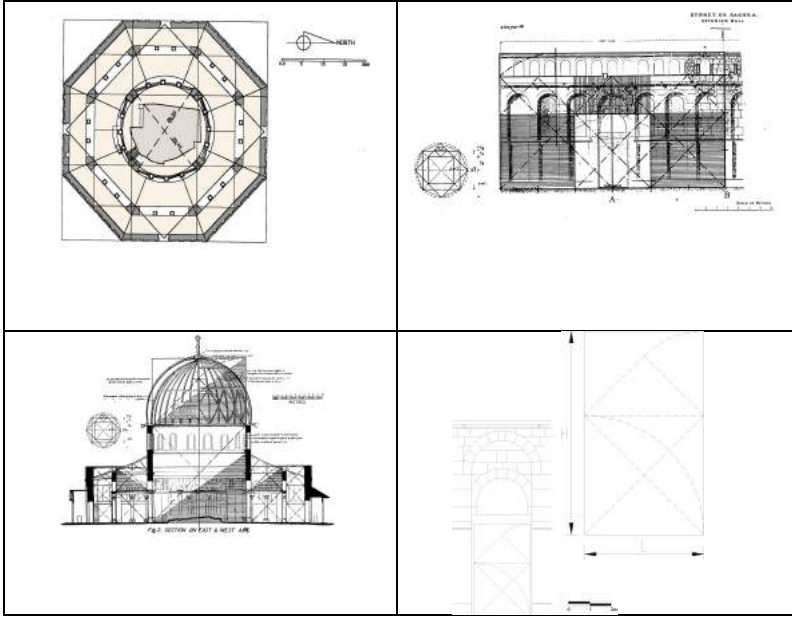


Fig 5: The Dome of the Rock: Top and bottom pictures are representing the similar proportional system employed in the plan, elevation, cross-section and an entrance detail of Qubbet al-Sakhrah in Jerusalem. **Source:** Al-Ratrou, 2002, pp. 355-367.

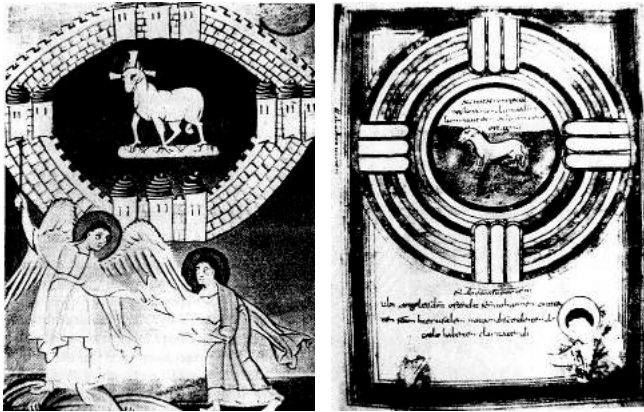


Fig 6: Two Christian miniatures which show an interpretation of the Heavenly Jerusalem in an apocalyptic vision. Both of them portray paradise as a circle. On the right the manuscript dates to the 9th century AD (in the Municipal Library, Valenciennes), on the left the manuscript dates to the 1st quarter of the 11th century AD (in the Stadtbibliothek, Bamberg). **Source:** Rosen-Ayalon, 1989, pp. 66-67

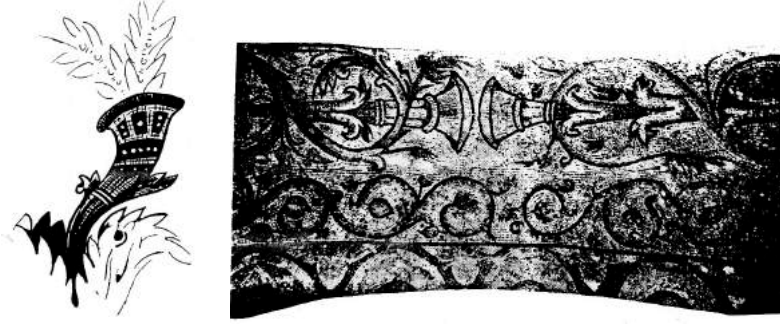


Fig 7: The Dome of the Rock, Cornucopiae, detail of mosaics; the left picture is at the circular arcade of Qubbet al-Sakhrah, and the right one is at its northern intrados. **Source:** Creswell, 1969, 1: pp. 270-272.

Bibliography

- Abd al-Bâqî, M. F. (1994), *Al-Lu'lu' wal-Marjan fima Itafaqa 'Alaihi al-shaikhân*. " اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان " Riyadh: *Maktabat Dâr al-Salâm*.
- Abû 'Ubaid (1986 (d. 224AH/ 838AD)), *Kitâb al-Amwâl* " كتاب الأموال ". Beirut: *Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah*.
- Al-'Ulaimî, M. (1995 (1496 AH)), *Al-Uns al-Jalîl bi-Ta'rîkh al-Quds wa al-khalîl* " الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل ". Two parts, Baghdad: *Maktabat al-Nahdah*.
- Al-'Umarî, I. (1924), *Masalîk al Absâr fi mamalik al-Amsâr* " مسالك الأبيصار في ممالك الأمصار ". 2 Parts, Cairo: *Dâr al-Kitub al-Misriyyah*.
- Al-al-Bânî, M. (no date), *Sahîh Sunan Ibn Mâjah* " صحيح سنن ابن ماجه ". 2 Vol., *Maktab al-Tarbiyah al-'Arabî li-Duwal al-Khalîj*.
- Alami, Mohammed Hamdouni (2011). Art and architecture in the Islamic Tradition: Aesthetic, politics and desire in early Islam.
- Al-Balâdhurî, A. (1983), *Futûh al-Buldân* " فتوح البلدان ". Beirut: *Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah*.
- Al-Muqdisî, A. (1987 (985)), *Ahsan al-Taqâsîm fi ma'rifat al-Aqâlim* " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ". Beirut: *Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî*.
- Al-Nabulsî, 'A. (1986), *Al-Haqîqah wa al-Majâz fi al-rihlah ila Bilâd al-Shâm wa al-Hijâz*. " الحقيقه والمجاز في الرحلة الى بلاد الشام والحجاز ". Cairo: *al-Hay'ah al-Masriyyah al-'Ammah li-al-Kitâb*.
- Al-Ratrouf, Haithem (2002), *Nazariyyah Jadîdah li Tafsîr al-Tasmîm wa al-Takhtîl al-Handasî li Qubbat al-Sakhrah* (A new theory to interpret the

- design and the Planning of the Dome of the Rock) نظرية جديدة لتفسير (التصميم والتخطيط الهندسي لقبة الصخرة) Islamic Research Academy (ISRA), London, UK.
- Al-Ratrout, Haithem (2004), The architectural development of al-Aqsa Mosque in the early Islamic Period. Al-Maktoum Institute Academic Press, UK.
- Al-Ratrout, Haithem. (2005)i 'Al-Masjid al-Aqsa fi al-Athâr al-Qur'âniyyah' "المسجد الأقصى في الآثار" القرآنية. From the Journal of Islamicjerusalem studies, vol.6, no.1, (summer), pp.1-36.
- Al-Samhudî (1440-1506 C.E.) (1908), 'Ali B. 'Abdallah al-Samhudî, *Wafâ' al-Wafâ'*. "وفاء الوفاء". Vol. I, Cairo: 1326 A.H. /1908 C.E.
- Al-Tabarî, M. (1960), *Târîkh al-Rudul wa al-Mulûk* "تاريخ الرسل والملوك". Part 1, Cairo.
- Al-Wâqidî, M. (no date (823))(d. 207AH/ 823C.E), *Futûh al-Shâm* "فتوح الشام". 2 Parts, Alexandria: *Dâr Ibn Khaldûn*.
- Al-Ya'qûbî, A. (1999(d. 292AH/ 905C.E)), *Târîkh al-Ya'qûbî* "تاريخ اليعقوبي". 2 Parts, Beirut: *Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah*.
- Ardalan, N., and Bakhtiar, L. (no date) The Sense of Unity. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Armstrong, Karen. (1997), "Sacred Space: The holiness of Islamic Jerusalem". Journal of Islamic Jerusalem Studies, Vol.1, No 1, (winter). pp. 5-20.
- Baggatti, Belarmino. (1971), The Church from Circumcision: History and archeology of the Judeo-Christian. Translated by E. Hoade. Publication of the studium biblicum franciscanum. No. 2 (Jerusalem : Franciscan Printing press).
- Burckhardt, Titus. (1976), Art of Islam: Language and meaning. World of Islam festival trust, England.
- Chen, D. (1980), "The Design of the Dome of the Rock". PEQ, 112, pp.41-50.
- Clermont-Ganneau, CH. (1899), Archaeological Researches in Palestine during the years 1873-1874. 2 Vol., London: PEF.
- Creswell, K.A.K. (1969), Early Muslim Architecture. 2 vol., Oxford University Press, Oxford.
- Elad, A. (1992, "Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock". In: Raby, J. and Johns, J. (eds.) Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem. Qxford: Oxford University Press, p.33.
- El-Awaisi, A. (1997), Jerusalem in Islamic History and Spirituality. London: The Book Factory.
- Ettinghausen, R. & Grabar, O. (1994) The Art and Architecture of Islam 650-1250. New Haven and London: Yale University Press.

- Felix Fabri (no date), *Evagatorium*, Vol.II, p.219
- Grabar, O. (1996), *The Dome of the Rock*. New York: Rizzoli International Publications.
- Grabar, Oleg. (1973), *The Formation of Islamic Art*. Yale University Press, USA.
- Hamilton, R.W. (1949), *The Structural History of the Aqsa Mosque*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanbal, A. (1955) *Musnad al-Imâm Ahmad* "مسند الإمام أحمد". 3rd edn., 15 Parts, Cairo: *Dâr al-Ma'arif*.
- Harastânî, R. & 'Ilbûnî, M. (1971), *Controlling the Space*. "التحكم بالفراغ". 1st ed., Beirut: *Dâr Qâbis li-Tiba'ah Wa al-Nasher Wa al-Tawzee'*.
- Ibn 'Abd Rabbih, A. (1953 (d. 328AH/ 939AD)), *Al-'Iqd al-Farîd*. *Eight parts*. "العقد الفريد" Cairo: *Matba'at al-Istiqamah*.
- Ibn al-Faḳîh, A. (1996 (902)), *Kitâb al-Buldâl*. "كتاب الأموال" Beirut: *'Âlam al-Kutub*.
- Ibn Kathîr, H. (1994), *Tafsîr al-Qurân al-'Athîm*. "تفسير القرآن العظيم" 4 Vol., Riyadh: *Maktabat Dâr al-Salâm*.
- Ibn Qazawighlî, Shams al-Dîn Abi al-Muzaffar Yousef (Sabt Ibn Al-Jawzî). (1995 (1405 AH)). "مرآة الزمان في تاريخ" *Mir'ât al-Zamân Fi Tarikh al-A'yân*. 1st Edition, Beirut: *Dâr al-Shourûq*.
- Ikhwan al-Safah. (1957 (1376 AH)), "The letters of brothers al-Safah" رسائل. 4 volumes, Beirut: *Dâr Sader*.
- Jacobson, D. M. (1983), 'Golden Section and the Design of the Dome of the Rock'. *PEQ*, 115, pp.41-50.
- Khusrû, N. (1983 (1047)), *Sifnarah* "سفرنامه". Beirut: *Dâr al-Kitâb al- Jadîd*.
- Marasović, J, and Marasović, T. (1970) *Diocletian Palace*. Zagreb: Zora.
- Othman, Mohammad 'Abd al-Sattar. (1988). *Nazariyyah Jadîdah li Tafsîr Kayfiyyat Takhtît Qubbat al-Sakhrâh* (A new theory to interpret the way of Planning the Dome of the Rock) "نظرية جديدة لتفسير كيفية تخطيط لقبة الصخرة" *Majalat al-'Usûr*, Vol.3, partII, pp.337-0364.
- Richmond, E.T. (1924), *The Dome of the Rock in Jerusalem*. Oxford: The Clarendon Press.
- Rozen Ayalon, M. (1975) "The Islamic Architecture of Jerusalem". In *Jerusalem Revealed*, I.E.S, Jerusalem: Shikmona Publishing company, pp.97-100.
- Rozen Ayalon, M. (1989) *The Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharîf: An Iconographic Study*. Jerusalem: Hamakor Press Ltd.
- Tamari, Semuel, (1996), *Icontextual studies in Muslim Ideology of Umayyad Architecture and Urbanism*. Utto Harrassowitz, Wiesbaden.

The Holy Qur'ân. "القرآن الكريم" (1410 AH). The Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance (eds.). King Fahd Holy Qur'ân Printing Complex, Al-Madinah Al-Munawarah.

Van Berchem, M. (1969), "The Mosaic of the Dome of the Rock in Jerusalem and the Great Mosque in Damascus", I/1, pp.215-322.

Walî, T. (1993), *Nahj al-Wahid fi 'Imârit al-Masâjid*. "نهج الواحد في عمارة المساجد" *Al-Manama: Bayt al-Qurân*.

<https://www.pinterest.com/pin/166422148706747976/?lp=true>

<http://biblicalisrael tours.com/2016/10/the-mountain-of-god/>

<https://thumbs.dreamstime.com/b/interior-dome-rock-jerusalem-israel-temple-mount-65087726.jpg>

<https://i.pinimg.com/736x/70/43/ae/7043ae594091aac639e5a76061ac4c73--dome-of-the-rock-mosques.jpg>

Muallak Taşı'nın Kutsal Mimarisi: Mescid-i Aksa'da Yenilikçi Tasarım Konsepti ve İkonografi

Atf/©: Al-Ratrouf, Haithem, (2017). Muallak Taşı'nın Kutsal Mimarisi: Mescid-i Aksa'da Yenilikçi Tasarım Konsepti ve İkonografi, Milet ve Nihal, 14 (2), 49-73.

Öz: Kudüs şehri M.S 637'de Müslümanların yönetimine geçti. Müslümanların şehre ilgisi, üzerine Mescid-i Aksa'nın inşa edildiği Muallak Taşı'na verilen önemden ötürü daha erken dönemlere dayanmaktadır. Beytülmakdis bölgesinin, temelde, ilk kutsal mescidin sonrasında inşa edilen ikinci mescidin bulunduğu yer olduğuna inanılmaktadır. Ayrıca, Hz. Muhammed'in miraca yükseldiği (İsra) ve diğer peygamberlere namaz kıldırıldığı yer olarak da alan önem kazanır. Müslümanlar nezdindeki bu saygı konumu, Halife Hz. Ömer'i şehri almaya ve bu kutsal bölgenin İslami kimliğini görünür kılmak için bir mihrap (niş) yapmaya sevk etmiştir.

Emevilerin Suriye'deki yükselişi ile beraber, Muallak Taşı'nın ve Aksa Mescidi'nin dini konumu daha da arttı. Emeviler bu kutsal alan ile çok ilgili idiler zira onu dini ve siyasi gücün merkezi olarak görüyorlardı. Müslümanların halifesi olan Muaviye ve halefleri sınırlarını Aksa Mescidini çevreleyecek biçimde genişlettiler. Beytülmakdisin, Emevilerin siyasi başkenti olan Şam'a coğrafi yakınlığından ötürü Emeviler Beytülmakdisi Mekke ve Medine'nin dini bir rakibi haline getirmeye çabaladılar. Böylelikle, Emevi halifesi Abdülmelik İbn Mervan, Aksa alanını çevreleyen, Aksa Camisi, Kubbetü's-Sahra ve Kubbetü's-Silsile gibi kutsal yapılar inşa etti. Emeviler bu inşalar yoluyla, Aksa Mescidi'nin ve Hacer-i Muallakanın kutsanmasını ve İslami kimliğin sabit kılınmasını amaçladılar.

Abdülmelik İbn Mervan, Aksa Mescidindeki Muallak Taşı'nının geliştirilmesi için yetenekli bir mimarı görevlendirdi. Alanın dinsel çağrışımlarına karşı çok hassas olduğundan, Muallak taşının dini gücünü ifade eden merkezileşmiş bir inşa modeli oluşturdu ve onu Beytülmakdisin silüetine hâkim bir biçimde genişletti. Bu sebeple Muallak Taşı, kendisini temaşa edenlerin kutsala ilişkin deneyimlerine çok güçlü bir görsel etkide bulunmaktadır.

Kubbetü's-Sahranın her bir kısmı, eserin Tanrı'nın ilmini, otoritesini ve arşını sembolize ettiği görüşüne imkân tanır. Bu görüş, Kıyamet Gününü, Din Gününü, Mahşer gününü içeren eskatolojik duygularla doludur. İslam inancına göre, Muallak Taşı, Kıyamet Gününde Sur borusuna üflenmesiyle, bu eskatolojik eylemlerin gerçekleşme mekanı olacaktır. İslam kültüründe sekizgenin dinsel anlamı, yeniden dirilme gününün mekanla ilişkisi bağlamında anlamlıdır; Sekizgen bu anlamda ölümden yaşama geçişin remzi, ve elbette Yaratıcı'ya dönüşün sembolüdür. Bu geçiş ve intikal fikri, İslam mimarisinde kareden küreye dönüşen yapısal değişime tekabül eder. Sembol ifadelerle, Müslümanlar, bu değişimi, dünyanın ve cennetin ilişkililiğinin kurulduğu bir açıklama biçimi olarak anlamaktadırlar.

Kubbetüs-Sahra, dolaylı olarak Kabe'den ilham almış olabilir. Yapının eskatolojik çağrışımlarıyla beraber ilk hali, erken dönem bilginlerinden Yakubi ve Makdisinin, yapının Kabe ve Diriliş Kilisesi ile arasında bir ilgi kurmasına imkan tanımış olmalıdır. Bu bilginler, yapının inşa edilmesinin sebebinin Müslümanların hac yolunu değiştirmek ya da Kutsal Kabir Kilisesine mimari açıdan meydan okumak olarak açıkladılar. Ancak bu açıklamaları kabul etmek, özellikle de dönemin siyasi ortamının bu yazarlar üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, pek mümkün gözükmemektedir.

Erken dönem karşılaştırmalı sekizgen yapının bilinen örnekleri, öncül gayrimüslim eserleri olan Ravennadaki Aziz Vitale Kilisesi, Almanya'daki Aachen Katedrali ve Filistin Nablustaki Azize Meryem Kilisesi'dir. Kubbetü's-Sahra'nın temelli, sütunları ve başlıkları gibi çoğu yapı materyali Bizans ve Roma yapılarının bakiyesidir. Eserin orijinal özelliği, Kubbetü's-Sahra'nın planındaki dairesel mahfazaların-sekizgenle çevrili bir diğer sekizgenin çevrelediği daire- mimari insicam ve düzenidir. Bu mimari düzen Hristiyan yapılarda mevcut değildir. Yapının bir diğer önemli özelliği ise kubbenin sekizgenlerle dışa açıldığı şeklidir. Mimarın, Muallak Taşı'nın yükseklik ve konumundan ötürü, kubbenin içeriden daha ziyade dışarıdan önemine odaklandığı açıktır. Geometrik terimlerle söylersek, yapı sükkun imler ve merkezi nesnenin önemini vurgular.

Kubbetü's-Sahra şüphesiz Mescidi Aksa'nın İslam inancındaki mukaddes yerini ve onun Kıyamet Günü ile ilişkili temsiliyetini gösteren kutsal bir İslami eserdir. İnşasının sebepleri din ve siyaset ile ilişkilidir. AbdülMalik, şehrin çok zengin dinsel çağrışımını, Müslümanların diğer tek tanrılı dinlerle olan bağına güçlendirici bir etki olarak yorumlar. Beytülmakdisi, Müslümanlarca inanıldığı haliyle, yeryüzünde inşa edilmiş ikinci mescid ve ilk kible olarak görür.

Anahtar Kelimeler: Kutsal sanat, İslami sembolizm, arketip, kutsal mimari.



Resim 3: Süleymaniye Camii, İstanbul, Türkiye

Kutsal ve Muhayyel Arasında Osmanlı Mimarlık Tarihi: Osmanlı Mimarlık Tarih Yazı- mında Bir Yöntem Denemesi

Emin Selçuk TAŞAR*

Ottoman Architectural History Between Sacred and Imagined: A
Methodological Attempt for Ottoman Architectural Historiography

Citation/©: Taşar, Emin Selçuk, (2017). Ottoman Architectural History Between Sacred and Imagined: A Methodological Attempt for Ottoman Architectural Historiography, Milel ve Nihal, 14 (2),75-123.

Abstract: The study examines the architectural historiography, which is the part of the sacred production. It aims to analyse the Ottoman architectural historiography periodically by going through certain cult figures and their artistic works. The historical texts are divided periodically and each period's historiographical perspective is examined. It is hypothesized that some texts produce a sacred historiography while the others tend to present the materials utilized by them as sacred. The study seeks to illustrate these approaches through the examples. Furthermore, the possibility of third method of historiography is questioned by moving away from the sanctification aforementioned. In this respect, a historiography beyond the sacred production is tested by using some particular fragments. It is intended in this article to bring forward a debate on Ottoman architectural historiography by the suggestion put forward.

Key Words: Ottoman architectural historiography, sacred-architecture relationship, mathematics, philosophy, Islamic jurisprudence.



Atıf/©: Taşar, Emin Selçuk, (2017). Kutsal ve Muhayyel Arasında Osmanlı Mimarlık Tarihi: Osmanlı Mimarlık Tarih Yazımında Bir Yöntem Denemesi, Milet ve Nihal, 14 (2), 75-123.

Öz: Bu çalışma, kutsal üretiminin bir parçası olan mimarlık tarih yazımını irdelemektedir. Osmanlı mimarlık tarih yazımını dönemsel olarak, belli sembol isimler ve eserleri üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmayı amaçlamaktadır. Söz konusu tarih yazımlarını dönemlere ayırıştırarak her birinin tarih yazım perspektifini analiz etmeye çalışmaktadır. Kimi metinlerin kutsal bir tarih yazımı ürettiği düşünülmekte, kimi metinlerin de kullandıkları malzemeyi kutsal olarak sunma gibi bir yatkinlikleri olduğu iddia edilmektedir. Metin bu yaklaşımları örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca, bahse konu olan kutsallaştırmalardan uzaklaşarak üçüncü bir tarih yazımının da imkanı sorgulanmaktadır. Bu yönüyle kutsal üretiminin dışında bir tarih yazımının fragmanlarla yolları sıranmaktadır. Çalışma, ortaya koymaya çalıştığı öneri ile Osmanlı mimarlık tarih yazımına bir tartışma açma çabası taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı mimarlık tarih yazımı, kutsal-mimarlık ilişkisi, matematik, felsefe, fıkıh.

Giriş

Osmanlı mimarlık tarih yazımı genel yaklaşımlar itibariyle iki düzlemde okunma eğilimi göstermektedir. Tarih yazım yaklaşımlarından ilki; geleneksel tarih yazımı içerisinde değerlendirilebilecek kutsal tarih yazımı ile modern tarih yazımının tarihi peşinde sürükleyen bir ulus merkezli yazımın birbirine karışması sonucu ortaya çıkan yazımdır. Söz konusu tarih yazımının birtakım tarihi bürokratik belgeleri kullanmanın yanı sıra mitolojik veriler de inşa ettiği söylenebilir. İkinci düzlem ise; benzer bürokratik belgelerin kullanımını ile birlikte Osmanlı mimarlığını ilgilendiren kaynak çeşitliliğini de göz ardı etmemiştir. Tarihselcilik içerisinde geliştirilen sorgulamalar nihai kertede dönem tarihinin belli açılardan dogmatik/bilinemez/muhayyel olduğu iddiası taşımaktadır. Çalışma, bu tarih yazımlarının arkasındaki kutsallık ve muhayyellik arasındaki kopmaz bağı irdelemektedir.

Bu makale Osmanlı mimarlık tarih yazımı için inşa edilen iki düzlemi irdeleyerek üçüncü bir düzlem teşebbüsünün mümkün olup olamayacağını irdeleyecektir. Her iki tarih yazımının düşünsel zemini ve tarih yazımı içerisinde ortaya koyduğu davranış biçimlerinin incelenmesinin ardından, bahse değer tarih yazımının problemlerine işaret edilip, üçüncü düzlemle bu problemlere çözüm aranmak istenmektedir.

Mimar Sinan dönemi, Osmanlı mimarlık tarihi açısından bir kırılma noktası olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla Osmanlı mimarlık tarih yazımı, Mimar Sinan'ın yaşadığı XVI. yüzyıla odaklanmıştır. Özelde Mimar Sinan tartışmalarında üretilen, genelde ise Osmanlı mimarlık tarih yazımının bizatihi kendisinde üretilen hikayelerin uğradığı mitoz bölünme, hikayenin kutsallık ve profanlık düzleminde iki ana kurgu ile inşa edilmesine sebep olur. Kutsallık düzlemi Sinan'ın İslam ve Müslümanlıkla olan ilişkisi üzerinden birtakım veriler sunarken, "Türk"lük özellikleri ile de etnik kimliğin kurgusal bir geçmiş üzerinden kalıtsal güçlerin egemenliğine sokulduğu bir anlatıma dönüşür. Profanlık düzeyinde ise söz konusu kalıtsal ve dini kimliğin kurgusallığına işaret edilip antagonist bir yaklaşıma neden olacak bir süreç izlendiği görülebilir.

1. Varlık Mücadelesi İçerisinde Kutsal Tarih Yazımı¹

Osmanlı mimarlık tarihine ait veriler, tarih yazımı ve mimarlık pratiklerinin belli standartlara kavuşturularak sunulan ilk eser 1873 yılında düzenlenen Viyana Sanat Sergisi için İbrahim Edhem Paşa tarafından hazırlanan *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî*'dir.² *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî*'yle, mimarlık tarih yazımı açısından şahsi söylemlerin bitişi, eserin bürokratik söylemin başlangıcını temsil ettiği, modern tarih yazıcıları tarafından öne sürülmektedir. *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî* "en başından en sonuna kadar Osmanlı'nın kendi özüne dönmesi gerektiği fikrini okuyucuya hissettirmektedir."³ Kitabın giriş metninin hemen ilk satırlarında Allah'a hamd ve Resulullah'a selam ile başlaması klasik yazım usulünün dolayısıyla da Osmanlı geleneğinin bir devamı niteliğini metodolojik bağlamda da olsa taşıdığını göstermektedir.⁴ Osmanlı siyaset yazım geleneğinde XVI.

¹ Çalışma Osmanlı mimarlık tarih yazımı güzergahında ana kaynak olarak belirlenen eserler üzerinden ilerlemektedir. Zira Osmanlı tarih yazımı güzergahında tamlık gözetilmesi, makalenin güzergahını değiştireceğinden dolayı başka bir çalışmanın ürünü olması koşuluyla metinler arasında seçimler yapılmıştır.

² Usul-i Mi'mârî-i Osmanî'nin Türkiye mimarlık literatürü içerisindeki yeri ve önemi için bkz. Serap Durmuş, Şengül Öymen Gür, *Mimarlığın Metinsel Temsiline Retorik İnşa: Usul-i Mi'mârî-i Osmanî*, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, c:34, no:1, Ankara, 2017, s. 107-131.

³ Serap Durmuş, Şengül Öymen Gür, a.g.m, s. 112.

⁴ "Sonsuz şükürlerimizi Huzurullah'a ref' ederiz ki, hayret dolu nazarlarla baktığımız bu âlem binası kuvvet ve ilâhî kudretine hadî ve nihayet olmadığına delildir. Huzur-ı risaletle sonsuz selamlar olsun ki, bu dîn-i mübîn-i İslam'ı 'sarsılmaz' bir esas üzere tesis

yüzyıl sonunda başlayan ve XVII. yüzyılda devam eden Islahat-name'lerin⁵ genel tavrı, devlet sisteminin bozukluğu ve öze dönüş fikridir. Bu perspektifin bir yansıması olarak okunabilecek *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî*, mimarlık alanının geç de olsa söz konusu özcülük ve bozulma korkusu içerisine girdiği açıkça görünmektedir. Osmanlı'nın altın çağ özlemi mimarlık alanında XIX. yüzyıl sonunda bürokratik bir dille de ifade edilmiştir. Geçmiş zamanların mimarisi ve mimarının hissîyatına dair *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî*'de şunlar ifade edilmektedir:

Ba'de-zâ, ma'lûm-ı üli'n-nühâdır ki, saltanat-ı seniyye-i sermediyenin binâ-yı şevket-ihtivâsına vaz'ı esâs buyrulduğu zamân-ı hayriyet-nişândan beri zînet-bahş-ı sâha-i zuhur olan âsâr-ı âliye ve ez-cümle cevâmî'-i şerîfe ve sâireden ekserîsinin suver-i inşâiyesi millet-i Osmâniyenin secâyâ-yı cihân-pesendânesi muktezâyı celilinden olmak üzere bir tarz-ı mahsus-ı mi'mârîde yapılarak fenn-i mi'mârî fevkalâde ilerlemiş hattâ Mimâr Sinân ve Hoca Kâsım ve Mimâr İlyâs gibi şöret-gîr-i âfâk olan esâtize-i ızâm zuhur etmiştir.⁶

Mi'mârı olan zâtın işbu binâ-yı bedâiyi'-ihtivâyı hî-i inşâda olan matlab-ı a'lâsı mele'-i a'lâda kudsîyâna mahsus mahalli akdesin meserrât-ı hâlisâ ve istirâhat-i kâmilesinden bir

buyurmuşlardır. Yine O Resûl'ün âl ve ashâbına selamlar hediyesi yaraşır ki, her bireri saadetli İslam binasının sağlam rükünleridirler." (İbrahim Edhem Paşa, *Usûl-i Mimarî-i Osmânî*, hz: İlhan Ovaloğlu, Raşid Gündoğdu, Cevat Ekici, Ebul Faruk Önal, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2010, s. 3) Yine Metnin devamında dönemin sultanı Sultan Abdülaziz'e de methiyelerde bulunulmuş olması klasik metin usulunun bir devamı niteliğini göstermiştir.

⁵ Bu noktada, Katip Çelebi ve Koçi Bey gibi yazarların kitaplarına/risalelerine bakılabilir.

⁶ İbrahim Edhem Paşa, a.g.e., s. 3. Bu ifadeler dönemin sadrazamının imzası ile yazılan giriş metninden alınmış olup, eserde şu şekilde çevrilmiştir: "*İlk önce bilinmelidir ki, devamlı olarak yaşayacak olan Osmanlı Devleti'nin güçlü yapısının temelleri atıldığı zamandan beri güzellik ve süs görünümü veren büyük yapılar özellikle cami ve diğerlerinin çoğunun yapılış şekilleri, Türklerin dünyaya yayılmış yaratılış özelliklerinin ve değerliliğinin gereğidir. Bu özelliğin mimarlığa yansıtılarak gösterilmesi Mimarlık ilminin fevkalade gelişmesine temel olmuştur. Hatta Mimar Sinan, Hoca Kâsım ve Mimar İlyâs gibi namları göklere yayılmış büyük ustalar yetişmiştir."* Ana metinde bulunmayan "Türk" kavramsallaştırmasının çeviri metnine eklenmiş olması, dönem tarih metinlerinin anlam dünyasından uzak ya da metinde olmayan bir unsurun eklenerek ana metnin anlam noktasında saptırılmış olması manası taşımaktadır. Osmanlı mimarlık tarihi metinleri verilen örnekte de görüldüğü gibi böyle bir talihsizlik içerisinde kaleme alınmıştır.

nişâne-i mahsusa olmak üzere inşâ etmek olduğu bilâ-mübâlağa arz ü beyân olunabilir. İşbu matlab-ı a'lâ muhavvel-i dest-i kudret-i beşer olan vesâit-i mahdûde ile mümkün olduğu mertebe vâsıl-ı hayyiz-i husûl olmuştur.⁷

Ayrıca Osmanlı'da “yok olma derecesine gelmiş sanat ve mimarlığın” hangi yöntemle düzelebileceğini ve düzelmek zorunda olduğunu;

...millet-i mezkûre mukaddem ki gibi kendi masnû'ât-ı dâhiliyelerine rağbet ve ehl-i sanâyi' bu ma'rifete hürmet eylemiş olsalar yakın zamânda yine mahâret-i sanâyi'ce olan iştihâr-ı sâbıklarını kesb edeceklerine fitrî ve cümlenin müsellimi olan isti'dâd ve kâbiliyet-i mâder-zâdlarıyla istişhâd edebilir.⁸

şeklinde ifade etmektedir. Burada üzerinde durulması gereken ana mesele, mimar ile mimarlık pratiğinin nasıl bir zihin dünyasından ortaya çıktığıdır. Mimarın mimarlık pratiğini sergilerken içinde bulunduğu düşünülen ruhani tutum ve davranış, dönem paradigmasının bir ürünü olarak okunmaktadır. Ayrıca “ruhaniyeti yüksek” bir yapıyı ortaya koymak için ancak “ruhaniyeti yüksek” bir aktörün devrede olması gerektiği söylenebilir. Mimarın ortaya koymak istediği eser için “mukaddes yerlerden biri olması” hissiyatı aktör mimarın kutsal olan hakkında bilgisinin kat'î varlığına işaret etmektedir. Kutsal bir mekân üreten mimar, “Melekler melekler âleminde sonsuz huzur ve saf mutluluk veren, meleklerle has”

⁷ İbrahim Edhem Paşa, a.g.e., s. 17. Alıntısı yapılan metnin çevirisi şu şekildedir: “Mimarı olan kişinin bu güzel sanat eserini yaptığı sırada en büyük isteğinin, melekler âleminde sonsuz huzur ve saf mutluluk veren, meleklerle has, mukaddes yerlerden biri olması düşüncesinde olduğu tartışmasız söylenebilir.”

⁸ İbrahim Edhem Paşa, a.g.e., s. 37. Alıntısı yapılan metin çevirisi şu şekilde verilmiştir: “...Türkler geçmişte olduğu gibi kendi öz sanatlarına ve sanatkârlara gereken ilgiyi ve saygıyı göstermiş olsalar yakın zamanda yine sanat alanında geçmişteki ünlerini tekrar kazanacaklardır. Yaradılış gereği sahip olunan bu maharet ve yetenek doğuştan vardır.” *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye*'nin Türkçe sadeleştirilmiş metninde, 6. dipnotta da örneklendiği şekliyle, devamlı olarak “Osmanlı milleti” “Türk” şeklinde çevrilmiştir. Böyle bir metinsel sapma metnin devamında da bahsedilen Cumhuriyet sonrası Osmanlı mimarlık tarih yazımının etkileri olarak okunabilir. Katı ulusal mimarlık tarihi anlayışı akabinde erken itirazların ulusallık bağlamında gelmeden merkezi “Türk”lük olan tarih anlatımına devam edilmiştir. Bu nedenden dolayı etkileri çalışmanın yazıldığı ana kadar yapılan çeviriler benzer saptırmalara yol açtığı söylenebilir.

bir kutsallığın bilgisine vakıftır. Dolayısıyla kutsalın ancak kutsal bir aktör tarafından üretileceği bunun da genetik kodlara işlendiği düşünülmektedir. Dolayısıyla metnin müellifine göre böyle bir zenginlik (hem fizik hem de metafizik zenginlik) içerisinde gelen bir süreçte çağ içre bozukluklar meydana gelmektedir. Geçmişin ya da geçmişe ait bilinmez bir genetik kodun her şeyi düzeltebileceği inancı mimarlık alanında da refleks gösterip oradaki “bozuklukları” giderebilecektir. Kökene dair tahayyül edilen agnostik tavrın “ben varım” demenin ya da diyebilmenin tek geçerlilik taşıyan ürünü haline geldiği söylenebilir.⁹ Bir başka deyişle bulunduğu durumun dışına çıkarak ya da kendisi olmaktan vazgeçerek “hakikatin” sahibi olup gerçek benliğine ulaşabilir.

Nitekim Eliade'nin de dediği gibi “Demek ki, gerçeklik yalnızca tekerrür veya katılma yoluyla kazanılmaktadır; örnek modeli olmayan her şey ‘anlamsız’, yani, gerçeklikten yoksundur. Böylece insan, arketipik ve paradigmatik olma eğilimi göstermektedir. Bu eğilim paradoksal gözükebilir, şu anlamda ki geleneksel kültür insanı (modern bir gözlemciye göre) kendisi olmaktan çıktığı ölçüde gerçek olduğunu düşünmekte ve başkalarının tavırlarını taklit ve tekrar etmekle yetinmektedir. Başka bir deyişle, ancak ‘kendisi olmaktan’ çıktığı ölçüde gerçek olduğunu, yani “hakikaten kendisi” olduğunu düşünmektedir.” Dolayısıyla, yukarıdaki şekliyle örneklenen kurgunun ispatı ancak reel durumlar gösterilmek/örneklendirilmek koşuluyla sahicilik düzeyine erişir. Nitekim *Usûl-i*

⁹ *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî'nin mimarlık tarihi içerisinde “bilimsel” bir mit üretiminde de bulunduğu söylenebilir. Nitekim Mircea Eliade'nin mit hakkındaki tanımını konu ile ilişkisini açıkça ortaya koymuştur: “Mit kutsal bir öyküyü anlatır; eski zamanda, “başlangıçtaki masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Başka bir deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar'ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşana geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder.” (Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 15-16) Eliade'nin çizmiş olduğu çerçevede neredeyse *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî'nin* tutumunu tanımlamaktadır. Geçmişte var olan bir mimarı, gerçekliği olan davranış şekilleri ve metafiziksel bir takım verilere olan vukufiyeti onu eşsiz bir hikayenin içerisine sokmaktadır.*

Mi'mârî-i Osmânî bu soruna da Süleymaniye Camii üzerinden aşağıda örnekleneceği gibi cevap vermektedir:

Binânın hey'et-i mecmû'ası mu'azzam ve vesî'dir. Her bir teferru'âtı tezyînât-ı müteferrikasıyla dâimâ sâde ve muttarıd bir te'sîr hâsıl edebilir.

Mimâr Sinân ile şâgirdlerinin kuvve-i zekâsı sâyesinde vücuda gelen âsâr-ı nefise içinde Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye'nin işbu mebânîsini en muhakkak sûretde husûle getiren Süleymaniye Câmî-i Şerîfî'dir. ... Vesî' olan havluisundan etrafa imâle-i nazar olunur...¹⁰

Geriyeye dönüş, "öz" içerisinde üretilen *mukaddes* mekânlar, üretilen zamana geçişte dairesel bir tarih okumasıyla mümkün görünmektedir. Yitik bir cennetin günahkar çocukları (öz ile ilişkisini kesmesinin doğurduğu hatalardan dolayı) olduğu ve bu durumun genetik bilginin içinde bir yerlerde olduğunu açıkça göstermektedir. "Mit kutsal bir öykü olarak kabul edilir, öyleyse, 'gerçek bir öykü'dür, çünkü her zaman gerçekliklere başvurur."¹¹

Osmanlıca, Almanca ve Fransızca dillerinde hazırlanan metin, kutsal ve mit ile kurduğu bağlantı ile kendi mimarlık sanatının örnekler vasıtasıyla yüceliğine temas etmiştir. Geleneksel bir toplumda böyle bir temasın gerekliliği hususunda Eliade şunları söyler: "Gerçek ve anlamlı bir dünya şuuru, sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır. Kutsalın tecrübesiyle insan akıllı, gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak görünenle, bu vasıflardan yoksun olan arasındaki farkı kavramıştır. Yani, anlamsız eşyanın beklenmedik tezahürü ve kaybolması arasındaki farkı kavramıştır."¹² *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye'nin* temelinde, Viyana Sanat Sergisi aracılığıyla Osmanlı'nın kendini "Batı"ya tanıtmaya kaygısının bir ürünü olduğu

¹⁰ İbrahim Edhem Paşa, a.g.e., s. 23. Alıntılanan metnin çevirisi şu şekilde verilmiştir: "Yapının genel görünümü gösterişli ve genişçedir. Her ayrıntısı ve çeşitli süslemeleriyle devamlı şekilde sâde ve uyumlu bir tesir meydana getirebilir. Mimar Sinan ile talebelerinin üstün zekâları sayesinde meydana gelen güzel sanat eserleri içinde Osmanlı mimari usullerinin en gerçekçi olarak görüldüğü yapı, Süleymâniye Câmî'dir... Ulu bir görüntü ile göğe doğru uzanır..."

¹¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 16.

¹² Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev: Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, Ankara, s. VIII.

açıkça görünebilir. Necipoğlu; *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye*'de örneklenen Osmanlı anıtsal mimarisinin kökenlerinin, kitabın yazarları tarafından "Batı"ya yakınlık gösterdiğine işaret etmektedir.¹³ Mimarlık sanatının XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa merkezli sanatların etkisine girdiği düşünülürse böyle bir yakınlık ilişkisi, var olma sancısı çeken sanat alanı içerisinde yadırganamaz bir durumu ifade eder.¹⁴

Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya çıkan katı ulusalcı mimarlık tarihi anlayışı, Avrupa izleri taşıyan ya da düşünsel zemini itibarıyla Avrupalı bir düşünceye temas eden bu dönemi göz ardı etmiş, doğrudan Mimar Sinan gibi bir aktör ile kendi varoluşsal kaygılarının sarsıntısını gidermeye çalışmıştır.¹⁵ *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye*'de "geriye dönüş" olarak adlandırılan tutum cumhuriyetin ilk yıllarında (Lale Devri diye adlandırılan) tarihi süreçlerin göz ardı edilmesi ile kendisini tekrar farklı bir form ile göstermiştir.¹⁶ Birinde, bir zamanlar içinde bulunduğunu düşündüğü *hakikat* olgusuna geri dönmek gibi bir bakış ortaya konulurken, diğesinde ise *ulus* inşa sürecinin yapısal kodları çıkarılmak istenmiştir.

Ulusalcı tarih yazımının tarihsel perspektifi *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye*'de de karşılaşılan döngüsel bir tarih zeminine sahiptir. Ulusalcı tarih yazımı, etnik anlamda zuhur eden bir "Türk Sanatı" kavramsallaştırılması ve bu sanatın bir paradigma olarak ortaya konduğu dönemdir. "Türk Sanatı", kavramsallaştırması içerisinde karşılıklı olarak iki anlam kurar. Bu kavram hem Türk kavramını icat ederken hem de sanatı Türkleştirme yoluna girerek iki düzlemin ortak faili haline gelir. Burada araç olarak konut kullanılır. Tıpkı Oswald Spengler'in dediği gibi "*Bir ırk ifadesini en saf şekliyle*

¹³ Gülrü Necipoğlu, *Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern İslamic Architecture*, Muqarnas, 169-80'den aktaran Serap Durmuş, Şengül Öymen Gür, a.g.m., s. 111.

¹⁴ Nuruosmaniye Camii sözü edilen eserler içerisindeki en çarpıcı örneklerdir. Bir taraftan kendi klasik çizgisinden vazgeçmek istemeyen geleneksel bir tavır içerisinde iken, diğer taraftan Avrupa merkezli "birey"liğin mimari yapı içerisindeki tekil örneklerinden biridir.

¹⁵ Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, Yem Yayınları, İstanbul, 2007, s. 505 vd.

¹⁶ Bahse konu olan ulusalcı mimarlık tarihi anlayışı bu çalışmada derinleştirilmeyecektir. Ulusalcı tarih anlayışından ziyade bu yazım zeminine eleştiri getiren Doğan Kuban'ın tarih yazım problemleri üzerinde durulacaktır.

*evde somutlaştırır... Çünkü ev varoluşun anlaşılması güç sürecinde şekillenir.*¹⁷ Bir taraftan sanatın İslam sanatından ayrılarak “Türk”lüğü icat etmiş diğer taraftan “Türk”lüğün bizatihi kendisini var eden bir ispata malzeme olmuştur. Bu konuda Celal Esad Arseven şunları not olarak düşmektedir:

Aşırı bir lüksle dolup taşan, çoğu zaman da ayrıntılar içinde boğulan Arap sanat eseri, çizgilerinin karışıklığı, şekillerinin ağırlığı ile bizi etkiler. Süsleme fantezisi ile dolup taşan İranlı sanat eseri ruhu coşturur, duygu ve heyecan üstüne yapılan yargılamaları büyütür; Hint eserleri biçimlerinin mistikliği ve Hindistan ormanlarının bol ve gür bitkilerini akla getiren şişkinliklerinin çokluğu ile berikilerden ayrılır. Türk sanat eseri ise, kompozisyon sadeliği ile, ahengi ile, her türlü mübalağadan uzak rasyonalizmi ile derhal göze çarpar. Bugün biliyoruz ki, Türkler İslâm medeniyetinde önemli bir rol oynamışlardır ve Türk sanatının etkisinin hâkim bulunduğu müslüman ülkelerindeki sanatların gelişmesine yardım eden bütün sanat unsurlarının kaynağı Orta Asya olmuştur. Şu halde, Arap sanatını, İran sanatını, Hint sanatını ve Çin sanatını inceleyen birçok eserler arasında, önemli olduğu hiç su götürmeyen Türk sanatı hakkında gerekli kitapların bulunmamasına şaşmamak elde değildir.

Öyleyse, bu saygısızlık nereden geliyor? Hiç şüphe yok ki, sorumluluğun büyük bir kısmı sanat tarihimizin

, Arap ve İranlı incelenmesini öteden beri ihmal etmiş olan biz Türklere düşer.

...

Hatta 1909 yılında yayınladığımız bir kitapta ilk defa kullanılan «Türk sanatı» deyimini sanatı dışında bir Türk sanatının var olduğuna inanmak istemiyen birkaç tenkitçinin bazı itirazlarıyla karşılaştı.

...

Türk sanatı hakkında son zamanlara kadar beslenen kanı işte budur. Sanat meselelerinin incelenmesinde zenci sanatına bile yer verilen bu devirde, önemine ve yüksek estetik vasıflarına rağmen, Türk sanatının bu derece ihmal edilmesi, şaşılacak şeydir doğrusu.

¹⁷ Oswald Spengler, *Die Untergang des Abendlandes*, DTV, München, 1973, s.698.’den aktaran; Doğan Kuban, *Türk “Hayat”lı Evi*, MTR, İstanbul, 1995, s. 12.

Bereket versin, durum Cumhuriyetle biraz değişmiştir. Büyük yenilik taraftarı Atatürk tarafından kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti daha doğar doğmaz tarihini ve sanatını araştırma işine koyulmuştur. Bu büyük lider tarafından bu amaçla kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk ulusuna kendi sanatının ve kaynaklarının tarihini tanıtmak ödevini üstüne almıştır.¹⁸

Arseven'in, Arap, İran ve Hint dünyasını yok sayarak "keşf" etmeye çalıştığı "Türk Sanatı", "zenci sanatına bile" ifadesiyle ırkçı bir düşüncenin etkisi altına girdiği açıkça görünmektedir. "Türk Sanatı" adı altında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu düşüncesindedir. Bunun yanı sıra "Türk Sanatı" diye bir olgunun varlığının göz ardı edildiğini düşünen Arseven, bu sanatın yeterince iltifata mazhar olmayışını "saygısızlık" olarak niteleyerek bu düşüncenin hala varlık mücadelesi verdiğini açıkça dile getirmiştir. Varlık mücadelesi metinleri, bilimsel verilerin ya da başka bir ifade ile meselelerin burhani veçhesinin eksikliğinden dolayı saldırgan ve vaaz verici bir tutum sergiler. Tarih yazımında metinsel verilerin "eksiklik" gösterdiği ya da "hata" yaptığı noktada, mimarlık ve sanat, kullanımı kolaylaştıran bir alet kutusu görevi görmektedir. Söylenmek istenen kutsi görüş, mimarlık ve sanat pratikleriyle açık bir şekilde gösterilerek muhatabı ikna etme çabası taşır. Arseven'in metni de böyle bir tutumu ifade eder. Benzer metinler Oktay Aslanapa¹⁹ ve Sedad Hakkı Eldem²⁰ gibi bir çok yazar tarafından dile getirilir. Örneğin; Sedad Hakkı *Türk Evi Plan Tipleri* kitabında, "Osmanlı Devletinin, her taraftan sarsılmağa başladığı 19 uncu yüzyılda bile, bu ilerleme ve yayılma [Türk evinin yaygınlaşması] sona ermemiştir" demektedir²¹. Eldem, Türkiye'deki mimarlık hayatının ikinci yılında kaleme aldığı bir hatırasında; "fakat bu sene gayet büyük bir şey oldu: Türkleştim! Hem de öyle fanatik oldum ki!"²² ifadelerine

¹⁸ Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 5-6. Ayrıca Celal Esad'ın 1909 yılında yayınladığı eser; Djelal Essad, Constantmople: De Byzance à Stamboul, Paris. H. Laurens. 1909.

¹⁹ Okyay Aslanapa, *Türk Sanatı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1989. Ayrıca Aslanapa'nın yayınladığı makale ve diğer kitaplarında da görülebilir.

²⁰ Sedad Hakkı Eldem, *Türk Evi Plan Tipleri*, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, İstanbul, 1954. Ayrıca; Edhem Eldem, Uğur Tanyeli, Bülent Tanju, *Sedad Hakkı Eldem 1: Gençlik Yılları*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2008.

²¹ Sedad Hakkı Eldem, a.g.e., s. 11.

²² Edhem Eldem, Uğur Tanyeli, Bülent Tanju, a.g.e., s. 147 vd.

yer vermektedir. Bir taraftan halen hayatta olan devletin gerilemesi diğer taraftan ilerleyen sanat ya da mimarlık ürünleri Türklük ve Osmanlılık gibi ayrık bir düşünce ortaya koymuş, Türk sanatının ya da mimarisinin varlığını dönemin siyasi erkinin elinden almıştır. Devlet ve bu devletten bağımsız olarak oluştuğu düşünülen sanat ve mimarlık alanı Sedad Hakkı ve benzeri yazarların kendi tarih yazımlarının kurgusallığına elverişli bir senaryo olarak görülebilir.

Osmanlı milletinde aranan sanatsal bakışın ancak öze dönüş ile gerçekleşeceğine inanan *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye* ile, Türk ırkının yayıldığı Orta Asya'ya kadar uzanan genetik kodların oluşturduğu Türk sanatı, benzer döngüsellik ve kutsallık içerisinden konuşur. Birinde “kültürel kodlar”la diğerinde ise “etnik kodlar”la yaklaşımlar sergilemesi açısından “kutsal dönüş”te kullanılan malzeme ile ayrışmaktadır. Bu ayrışmanın tarih yazımına dair metodolojik bir ayrışma olmadığını söylemek mümkündür.

Sözü edilen ulusalcı tarih yazımına kritik itirazlar geliştiren Doğan Kuban, “Osmanlı Mimarisi” adlı kitabında Osmanlı mimarlığı hakkındaki görüşlerini toplu bir şekilde dile getirmiştir. Ulusalcı tarih yazımı sanat ve mimarlık alanında tarihüstü bağımsız kodlamalar ve okumalar yaparak Türk'lüğü şekillendiren ve Türk'lüğün şekil verdiği bir tarih yazımının dışına çıkmaz. Özellikle Osmanlı mimarlık tarihi içerisinde Avrupa merkezli bazı sanat ve mimarlık alanını ya görmezden gelir ya da yadsıyarak sunar. Oysa Doğan Kuban Avrupa merkezli sanat anlayışını 1954 yılında inceleyerek Osmanlı mimarlık tarihine yeni bir katkıda bulunur. Kuban bu çalışmasında kendi ifadesiyle, “sempatik”²³ ve karşılaştırmalı perspektif ortaya koymuştur. Osmanlı mimarlık sanatının etnik kimlikle oluşturduğu düzlemin dışında Ekrem Hakkı Ayverdi gibi Osmanlı mimarlık tarihine farklı bir bakış getiren yaklaşımlar, Doğan Kuban tarafından “ideolojik eğilimlerden kaynaklı hatalar”²⁴ olarak görülmüştür.

Kuban'ın ayrıca Osmanlı mimarlık tarih yazımı için Aşıkpaşazade, Naima, Peçevi, Evliya Çelebi gibi müellifleri kaynak olarak kullanması dikkate değerdir. Osmanlı tarihçilerinin mimari

²³ Doğan Kuban, a.g.e., s. 17.

²⁴ Doğan Kuban, a.g.e., s. 18.

anlatımlarından faydalanan Kuban, metinlerdeki bazı kavramsallaştırmaların ve betimlemelerin eksikliğini şöyle dile getirmektedir:

Matematik, proporsiyon, perspektif, mimari kuramı, bezeme kuralları ve tasarımı, planlama ve cephe tasarımı üzerinde kompozisyon ilkeleri türünden hiçbir sözcük, tanım bu betimlemede yoktur.²⁵

Evliya Çelebi'nin örnek verildiği metinde, Çelebi'nin mimari betimlemelerinde aradığı kavramların bir çoğu Çelebi'nin yaşadığı XVII. yüzyıl Osmanlı'sında hala icat edilmemişken, Kuban'ın bu arayışı anakronizmin açık bir göstergesidir. Ayrıca metnin devamında ifade edilen "Bu, Osmanlı kültüründe felsefe, matematik ve diğer bilimsel uğraşların yokluğuna paralel bir yokluktur"²⁶ yargısının Kuban tarafından hangi saiklerle dile getirildiği de meçhuldür. Nitekim Kuban'ın yaklaşımına benzer tavırlar Kuban dışında Osmanlı mimarlık tarih yazarları arasında çokça görülmektedir. Örneğin Baydar, Sümbülzade olarak ünlenen Sümbülzade Vehbi (ö. 1809)'nin bir şiirinden yola çıkarak Osmanlı ilim dünyasında hendeseye yani diğer bir adıyla geometriye çok önem verilmediğini dile getirmiştir.²⁷ Özelde Mimar Sinan konularında bu ve benzeri örneklerin Kuban'ın oluşturduğu tarihsel bakışın, anakronik ve çizgisel bir tarih anlayışının sarıh bir ifadesi olarak görmek/göstermek mümkün görünmektedir.

Kuban'ın bakış açısı ile kavramsal ilerleyişin (başka bir ifade ile terakkinin) zihin dünyasında araladığı kapılar mimarlık bilgisinin "bilimsel" bakışını ortaya koyar. Osmanlı mimarlık bilgisinin (Tezkiretü'l-Bünyan ve Risale-i Mi'mariyye gibi eserlerde) nesnel

²⁵ Doğan Kuban, a.g.e., s. 23.

²⁶ Doğan Kuban, a.g.e., s. 23.

²⁷ Gülsüm Baydar, *Osmanlı-Türk Mimarlarında Meslekleşme*, Mimarlar Odası Yayınları, İstanbul, 2012, s. 18-20. Bahse konu olan şiirin hendese ile alakalı mısraları şu şekildedir: "İtibar eyleme pek hendeseye / Düşme ol daire-i vesveseye". Böyle bir yorumda bulunabilmek için XVIII. yüzyıl şairi olan Sümbülzade Vehbi'nin şiir dünyasındaki konumundan ve şiirlerinin içeriklerinden haberdar olmak ve bu yüzyılın hendese ilminin ilim dünyası içerisindeki konumunun farkında olmak gerekmektedir. Ayrıca Baydar bütün Osmanlı hendese geleneğini XVIII. yüzyılda ya da başka bir ifade ile Osmanlı'nın kuruluşundan 400 yıl sonra gelmiş bir şairin insafına bırakmış olması bilimsel anlamda vigist bir tavidir. Zira çalışmanın ileri aşamasında Osmanlı matematik ilim havzası kısa bir şekilde irdelenecektir.

ifadelerden daha çok öznel bir takım yargılardan oluştuğunu ifade eden Kuban, nesnel yorumların daha yakın dönemde Nuruosmaniye Camii Bina Emini Ahmed Efendi'nin Tarih-i Cami-i Şerif-i Nuru Osmanî kitabında yapısal literatür açısından ayrıntılı nesnel ifadelerin ortaya konduğunu söylemektedir.²⁸ Kuban'a göre mimarlık tarih yazımında terakkinin, *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî*'den beri kabul edilen en yüksek mertebesini şüphesiz Avrupa sanatı oluşturmaktadır. Bu perspektif Kuban'da kendisini çok katı bir şekilde göstermiş olup mimarlık pratikleri üzerinde yaptığı kıyaslamalar kendisini kavram dünyasında da sirayet ettirmiştir.

Tekrar etmek gerekirse bahsedilen tarih yazımlarında iki tür tarih yazımı olduğu açıktır. Bunlardan ilki; çizgisel tarih algısının özümsemiği Kuban'da simgelenen tarih yazımı, ikincisi ise; dönüsel tarih/kutsal tarih yazımını temsil eden *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânîye* ve Arseven-Eldem'de simgelenen ulusalcı tarih yazımıdır. Bu iki tarih yazımının sırtını yasladığı ve yüksek bir şekilde güç aldığı ana aktör Mimar Sinan'dır. Mimar Sinan bahsi edilen tarih yazımlarına metodolojik olarak uygulanmış ve herbiri için kullanılabilir işlevi görmüştür. Sinan hakkındaki üretimin niceliksel ağırlığı, Sinan'ın Osmanlı mimarlık tarih metinlerinde meşrulaştırıcı bir anahtar olarak görüldüğünün göstergesi olarak okunabilir. Söz konusu iki tarih yazımında da, Sinan'la ilişki olarak kurulan metinlerin Sinan'ın meşrulaştırıcı ve yüceltici özelliği ile temas etmek istedikleri söylenebilir. Zira aksi bir durumda Sinan gözardı edilip kolaylıkla yok sayılabilirdi. Bu durumda ister metafizik göndermelerle olsun isterse de rasyonel olarak ifade edilsin Sinan'ın eşsiz "deha"sı her iki yazım türünün yararında görünmektedir. İki koşulda da Mimar Sinan'la özdeşleştirilen Müslümanlık ya da Türklük verileri, Sinan'ı, kutsalı üreten "kutsal aktör" olarak düşünce sahnesine eklemektedir.

Bahse konu olan tarih yazımlarında, Sinan'la simgeleştirilen kutsallık unsuru bu aktörün temas ettiği her noktayı kutsallaştırmış, ayrıca kutsal aktörün işaret ettiği düşünülen yapıım metodu da kutsal bir hal almıştır. Şehirlerin, mabetlerin ya da konutların işaret edilen noktadan ayrılması ile buhrana girildiği düşüncesi ana kurguyu ortaya koymaktadır. Doğan Kuban ile simgeleşen çizgisel tarih ya-

²⁸ Doğan Kuban, a.g.e., s. 24.

zımında, çağdaş Avrupa sanatına eklemenecek temel bir unsur olarak Sinan, merkezde bir görev almaktadır. Kuban bu durum için şunları ifade etmektedir:

Osmanlı dünyası, içinden çıkamayacağı bir İslam kültürü içinde yaşarken, klasik Akdeniz dünyası ve Batı ile eş zamanlı bir gelişmeyi de sürdürüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nu sadece Doğulu bir İslam devletinden ayıran ayrıcalıkların başında bu olgu geliyordu. Sinan'ın simge olduğu Türk Mimarisi de aynı olgunun ifadesidir. Bu çok kaynaklılık Türk uygarlık ve sanatını evrensel uygarlığa ortak eder. Sinan, kültürümüzün evrensel kültüre katıldığı damarlardan biridir. Onu böyle görüp değerlendirdiğimizde, toplumu bir başka genişlik ve kavrayıcılıkla birleştiren bir ulusal simge olacaktır.²⁹

Kuban'ın bu yorumlarının, Sedad Hakkı Eldem'in "Türk evi"nin yayılması tespiti ile benzeştiği açıkça görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin bir çöküş ve sıkışmışlık içerisinde olduğu bunun yanı sıra sanatının durmaksızın yayıldığı ve geliştiği düşüncesi Türk ulusunu var edecek bir düşünce sitemini ifade etmektedir. Sinan'ın rolü gereği, Türk'lüğün mihenk taşı olarak görülmesi aktörün kutsallığından kurtulamayacağı anlamını taşımaktadır. Doğan Kuban katı ulusal mimarlık tarihine itiraz etmesine karşın bu tarih yazımının etkisinden de kurtulamamış olduğu görülmektedir. "Kutsal dönüş" Kuban'da açıkça tespit edilemese de ilhamın oradan geldiği açıktır.

Doğan Kuban'ın kutsal tarih yazımı ile her ne kadar ayrıştığı noktalar olsa da netice itibarıyla her iki tutumun köken efsaneleri ile ilişkilendirilerek bir noktada kutsal tarih metni ortaya koyduğu düşünülebilir. "Köken efsanelerinde dile getirilen kutsal tarih, kutsal kişiler, hükümdarlar ve kahramanların yaptıkları işlerin anlatımıyla birleşerek dönüştürülmektedir. Tanrı ve ilk atanın gerçekleştirdiği olaylara hükümdarların ve bilgelerin yaşadıkları olaylar da eklenmektedir. Böylelikle yaratılış ve kuruluş dönemi süreci de içerecek şekilde dönüştürülmektedir. Çünkü kökende gerçekleştirilenler süreç olarak verilmemekte özel bir durum olarak

²⁹ Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1982, s. 121-122.

anlatılmaktadır. Tarihçiliğin kendini gösterdiği nokta, olayların süreç içerisinde anlatılmasıdır.”³⁰ Dolayısıyla tarihçilik ya Sinan gibi bariz karakterler üzerinden bir anlatım sunacak ya da noktasal sanat ya da mimarlık ürünleri üzerinden kendi kurgusunu icat edecektir. “düşledikleri zengin, çalkantısız, rakipsiz, huzurlu, çağdaş bir Türkiye’nin aynı olumlu niteliklerle karakterize olan bir mimarlıkla temsil edilmesinin bekleyenler, bunları Sinan çağında gerçekleşmiş temsiliyet ilişkileri olarak takdim ederler. Bir cennet sanki bir zamanlar burada yaratılmış, ama sonra yitirilmiştir. Böyle anlatılar bize o yitik cenneti öykülemek için vardılar.”³¹ İster mimarlık ve sanat ürünleri ile isterse de Sinan gibi kişiler üzerinden tarih yazımı imal edilsin, döngüsellik, bir başka ifadeyle dönemin akla hayale gelmez özelliklerine geri dönüş, kaçınılmaz olarak bu kurgunun üzerinde hegemonik bir tutum sergiler. Nitekim “Kutsal tarih anlayışının önemli bir özelliği de döngüsel olmasıdır.”³²

2. Sorgulamalar İçerisindeki “Yokluk” Göstergesi

Bu bölümde, mimarlık tarih yazım güzergahının homojen ve bütüncül anlayışının dışında mimarlık tarihini tikellik alanında inşa eden bir tarih yazımının, simgesel ismi olan Uğur Tanyeli ve ortaya koyduğu yazım metodu tartışılacaktır. Osmanlı mimarlık tarih yazımı bir disiplin içerisine sıkıştırılırken Tanyeli bu sınırları aşmanın imkanını deneyerek yeni tarih yazımına önemli katkılarda bulunarak tarih yazımının önünü açmaktadır. Mimarlığın sınırlarını sorgulayan Tanyeli, farklı disiplinleri mimarlık tarih güzergahının içine dahil ederek mimarlık tarihi metinlerine önemli ve etkili bir katkıda bulunmuştur. Uğur Tanyeli’nin makro-tarih yazımını bozguna uğratan bir mikro-tarih yazımının temsilcisi olduğu pekala söylenebilir. Çalışmanın bu bölümü özelden Tanyeli’nin “Sinan’ı ve Mimarlığını Nasıl Yorumlamalı?” ismiyle kaleme aldığı makalesinde fragmanlar halinde inşa ettiği bakışları ve tanımlamaları daha genelde ise *Sınırşımı Metinleri* kitabında ortaya koyduğu tarih yazımı yaklaşımları irdelemektedir.

³⁰ Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015, s. 27.

³¹ Uğur Tanyeli, *Sinan’ı ve Mimarlığını Nasıl Yorumlamalı?*, Ege Mimarlık Dergisi, c:3, sayı:66, İzmir, 2008, s. 18.

³² Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi, Tarih Yazıcılığı*, Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, sayı 73, İstanbul, 2013, s. 43-44.

Osmanlı mimarlık tarih yazımının, kutsallık üretim aracı olarak kullanılan mimarlık pratiklerinin bu üretime en fazla veri sunan yazım metodu olduğu söylenebilir. Tarih yazım metodları da ortaya çıktıkları zaman-mekânın üretimi olduğu açıkça söylenebilir. Kutsallık üreten tarih yazımı, kendinden sonra gelecek nesle miras olarak iki tavır bırakır. Bunlardan ilki; bir önceki neslin ürettiği kutsallığın zamanötesi durumunun devamı niteliğinde üretilecek bir tarih yazımı, ikincisi ise; kutsal tarih yazımını profanlaştıran, makro olanı mikro düzlemde ifade etmeye çalışan bir metodun inşasıdır. Tarih yazımının profan bir üretime tabi olması, aşkınlık düzleminde üretilen şahsiyetler ya da bu şahsiyetlerin ortaya koyduğu eserlerin söz konusu düzlemde yeryüzüne indirilebilmesi ile gerçekleşir. Zamanötesi anlatım, zaman-mekân'a kavuşturularak dünyevileştirilir. Tarih yazımının söylemsel inşası, aşkınlık düzleminde görece kolaylıkla kurulabilir. Kutsal tarih yazımı bu açıdan profan olana göre daha basit bir şekilde kendi zemini oluşturur. Profan tarih yazımının simge isimlerinden Uğur Tanyeli, tarih yazımını şu şekilde ifade etmektedir:³³

Bir mimarı, ürününü ve genelde herhangi bir mimari gerçekliği, sorunsal, olguyu tarihsel bir araştırmaya konu yapmanın iki karşıt güzergahını ayırdetmek ilk bakışta kolay gözüküyor. Ya o mimari gerçeklik zamanötesi bir mimarlık bilgisi zemininde ele alınır, ya da tam aksine, içinde üretildiği zaman-mekân ve toplumsallık bağlamında kavranmaya çalışılır.³⁴

Tanyeli, diyaletik bir bakış açısıyla kurduğu tarih yazım yaklaşımlarında kendisini söz konusu ikinci güzergâhta konumlandırır.³⁵ Tanyeli önceki tarih yazımı metodlarında kendilerine biçilen olumlamayı çözmeye çalışarak tersine bir okuma gerçekleştirmektedir. Mimarlık tarihini tarih yazımlarının görmek istedikleri akstan çıkarıp bu aksın birer yanılısına olduğu gerçekliği ile meseleyi tartışmaktadır. Tanyeli'nin, tarih yazımını, vakıaları ve şahsiyetleri bir tür şifre çözücü kullanmaktan ziyade bu meseleleri bir okuma antrenmanı olarak gördüğü ifade edilebilir. Özellikle XVII. yüzyıl ve

³³ Ayrıca Tanyeli'nin Osmanlı mimarlık tarih yazımlarına yaptığı eleştiri ve katkıları için bknz: Uğur Tanyeli, *Sınırşımı Metinleri*, Akın Nalça Kitapları, İstanbul, 2015, s. 9-39 vd.

³⁴ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 16.

³⁵ Bkz., Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 16-21.

öncesi için Osmanlı Devleti gibi bireysel yaşamın metinsel karşılıklarının az bulunduğu devletlerde şahsiyetlerin tikel örnekleme konu olması zordur. Tanyeli tikel meselelerin kendilerine has bazı sonuçlar doğuracağını ve bunların belli formlar içerisinde okunabileceği iddiasını taşımaktadır.

Örneğin Tanyeli, Hassa Mimarlar Ocağı mitolojileri üzerinden önceki tarih yazımlarının üç temel anakronik çerçeveye oturduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki; Ocağın “*modern bir bürokratik örgüt gibi*” düşünülmesi, ikincisi; “Klasik Osmanlı dünyasının adeta bir merkezi ulusal devlet şeklinde tahayyül edilmesi” ve son olarak da “Osmanlı mimarının elindeki teknik bilgi birikimini Modernite’nin olanaklarıyla tanımlıymış gibi düşünülmesidir.”³⁶ Tanyeli’nin, kendinden önceki ana güzergahta inşa olunan Osmanlı mimarlık tarih yazımlarını genellikle mitler ve efsaneler dönemi olarak gördüğü söylenebilir. Hassa Mimarlar Ocağı mitinden üretilen efsaneler Sinan gibi bir efsane üretimine yol açar ya da tam tersi Sinan gibi bir efsane Hassa Mimarlar Ocağı mitini üreten konumu edinir. Nitekim Sinan literatürünün bir çoğunun bu efsanenin üreticileri olduğu görülebilir.³⁷ Tanyeli bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Tarih yazarları, dehanın belirli bir zaman aralığında, belirli bir kültür coğrafyasında üretilmiş, zamana ve mekâna yapışık bir kavram olduğunu değil de, mimarın bünyesinde gizli, adeta genetik yapısında tanımlı, tarihdışı bir nitelik olduğunu varsaymıştır.³⁸

Önceki tarih yazımı metotlarının eleştirisini Yapan Tanyeli’nin yeni bir söylem inşa etme çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Böyle bir iddia Tanyeli’nin tarih yazımında kendi yerini bulmaktadır. Osmanlı dünyasında üretilmiş her metnin kendi oluşturduğu form üzerinden anlaşılacağı vurgusu Tanyeli’nin mimarlık tarih yazımının en belirgin ilkesi olarak görülebilir. Her tarihi metin ona

³⁶ Uğur Tanyeli, *Mimarlığın Aktörleri: Türkiye 1900-2000*, Garanti Galerî Yayınları, İstanbul, 2007, s. 26-27.

³⁷ Bu konudaki bilgi için herhangi bir Mimar Sinan metnine bakmak kafi olacaktır. Sinan’ın “deha” olması, “rasyonel çıkarımlarda bulunması” ve saire gibi bir çok nitelermeleri Sinan’ın bireysel yaşamında elde edilemeyecek verileri bulmak pekala mümkündür. Örnek olarak bknz: Suphi Saatçi, *Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan*, Ötüken Neşriyat, Ankara, 2014, s. 9-10.

³⁸ Uğur Tanyeli, a.g.e., s. 27.

göre bir tür söylem okuması olarak belirtilen dönemin zaman-mekân koşulları içerisinde okunması şartı taşımaktadır.

Tanyeli, Osmanlı mimarlık dünyasını belgeleri, yazıları ve verilen eserler aracılığıyla çeşitli veçhelerde okumaya çalışmıştır. Tanyeli'nin, her bir aktörü, eseri ya da bilim dalını kendi alanı içerisinde histiyografik bir metin olarak okuma gayretinde olduğu söylenebilir. Fakat bu tikeller dünyası içerisinde bir çok açmaz Tanyeli metninde kendini göstermektedir. Tikeller üzerine inşa edilmiş tarih metinlerinin en nihai varacağı nokta, tikel durumların kendi aralarında oluşturdukları sonsuz ilişki düzleminin, bütüncül bir okumayı zorlaştıran ve anlamlandırmada bir çok veriyi anlaşılmasız kılmasıdır.

Osmanlı mimarlık tarih yazımının ana güzergahta dört temel malzemesi vardır: vakfiyeler, mahkeme kayıtları, inşaat defterleri ve son olarak da tarih kitapları. Tanyeli ve diğer mimarlık tarihi metinleri ortaya koyan aktörler, dilin Türkî (Osmanlıca) olması hasebiyle bu dört unsurdan yararlanırlar. Tarih kitapları, vakfiyeler, mahkeme kayıtları ve inşaat defterleri bürokrasi içerisinde üretilen metinler olduğundan dolayı mimarlığın sürekli olarak bürokrasi içerisinde aranan bir unsur haline getirdiği düşünülebilir. Hassa Mimarlar Ocağı'nın bu duruma en verimli malzemeyi sunduğu söylenebilir. Bürokrasi metinleri içerisinde okunan mimarlık, mimarlık pratikleri üreten aktörü "Bürokrat Mimar" olarak üretebilme potansiyeli taşır. Bu iddia, mimarın ancak ve ancak bürokrasi ile ilişkisinin görünmesini sağlayan bir malzeme olduğunu söyler. Klasik Osmanlı tarih yazımı genellikle savaşlar ve bürokrasi üzerinden inşa edildiğinden dolayı bu yazım problemi kendisini mimarlık tarih yazımında da göstermektedir. Uğur Tanyeli'nin kavramsallaştırması olan "bürokrat mimar" mimarlık pratiğini üreten mimarın sadece bir veçhesini ortaya koyar. Tanyeli, klasik Osmanlı dönemi mimarlığını bu çıkmaz içerisinde okumaktadır. Tanyeli, "Sinan'ın Sinan gibi, yani öncelikle bir 16. Yüzyıl Osmanlı bürokratik seçkini gibi konuşturulmaya çalışıldığı histiyografik öyküleri yazma zamanı gelmiştir; hatta çoktan geçmiştir bile"³⁹ diyerek mimar karakterini bürokratlardan oluşan bir labirentin içerisinde

³⁹ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 21.

konumlandırmıştır.⁴⁰ Tikel durumlar üzerinde yoğunlaşan bir tarih yazımı böyle bir çıkmazı anında fark edebilir bir durum sergiler. Tanyeli de bu çıkmazdan kurtulma çabası sergileyerek anlama çabasını şöyle ifade etmektedir:

Daha ayrıntılı bir açıklamayla, Sinan'ın da ait olduğu 16. yüzyıl Osmanlı seçkinlerinin merkezi tanımlayan intellighentianın nasıl düşündüğünü, nasıl fikir ürettiğini, o bilgi üretimi, o episteme içinden nasıl bir dünya kavrayışına ulaştığını ve başkalarını buna ne kadar ikna ettiğini anlamaya çabalıyorum.⁴¹

Bu ifadelerin ardından, ulemayı tanımlarken “merkezi din bürokrasisi” içerisinde tanımlaması, Tanyeli'nin klasik Osmanlı döneminin neredeyse bütününe bürokrasiden okuma eğilimi gösterdiğinin açık bir ifadesidir. Mimari, yapısı itibariyle bürokrasi ile ilişkisini kopmaz bir ağla ördüğü düşünülebilir. Fakat bu bürokratik ilişki diğer bir çok ilişkiyi görmenin, Türkiye gibi bürokrasinin olmazsa olmaz olduğu toplumlarda, önünü kapatacağı söylenebilir. Tanyeli bu durumu tespit etmiş ve Osmanlı epistemisine “*sadece giriş*” denemesi olarak “Sinan'ı ve Mimarlığını Nasıl Yorumlamalı?” makalesini kaleme almıştır.

Tarih yazımlarında, Osmanlı mimarlık tarihinde var edilen bürokratik çelişki yumağı sadece mimarlığı değil diğer bütün formları kaplayan/kapsayan/kapatan bir düzleme erişir. Tanyeli'nin tarih yazımı, kutsal bir tarih yazımı olmamasına karşın dönemin üretimlerinin aşkınlık düzleminden konuştuğunu ya da bürokrasinin/hükümdarın kurduğu kutsal iktidar alanından zuhur ettiğini iddia eder. Tarihselci okumaların tarih yazımındaki çelişkisi tam da bu noktada varlık kazanır. Bu tutum tarihçi için bilinemeyecek bir alan olması durumunda kendisini kolayca agnostik bir ağ, ya da bir dogma içerisine sokmaktadır. “Rothacker'e göre, tarhiselciliğin en güç sorunu, olguların da, kuramların da doğruluğunun ancak ve ancak dogmatik tarzda formüle edilebileceğini kabul etmesidir. Gündelik hayattaki çeşitliliği anlamlı kılmak için, insan düşünce ve eylemlerini dogmatik bir yapı içine yerleştirmek gerekir. Bu yapıyla

⁴⁰ Hem “bürokrat mimar” kavramsallaştırması hem de bu kavramsallaştırmanın oluşturduğu güzergah için, bkz: Uğur Tanyeli, a.g.e., s. 26-32.

⁴¹ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 18.

tarihselcilik, felsefenin tek doğruluk ve genel geçerlik ideali ve iddiası doğrultusunda gelişmiş bir felsefe olmaktan kurtulamamıştır.”⁴² Bahsedilen tutumun en belirgin özelliği Tanyeli’de Osmanlı şerh ve haşiye geleneğini açıklanırken gösterilebilir. Tanyeli şerh kavramını şöyle açıklamaktadır:

Kavramın ardındaki epistemik zemin, bilginin üretilmiş değil, aşkın, yani verili olduğu yargısında temelleniyor. Bilgi böyle bir ebedi ve ezeli geçerlilik düzleminde konumlandırıldığına göre, her yeni kuşak onu veri olarak değil, temel olarak düşünmek durumunda. Bu, aşkın düşünce binasını vareden her metnin toplumsal olarak onaylanmış, değeri ve geçerliliği tartışılmaz olarak kabul görmüş olmasını zorunlu kılıyor... Aşkınlık metne kazandırdığı kutsallıkla ona erişimi denetim altında tutan bir iktidar da tanımlanıyor. Çünkü, aşkın bilgi kutsallığından ötürü, her isteyenin kolayca okuyup anlayabileceği bir kamusalılıkta olamaz.⁴³

Tanyeli’nin şerh tanımlamasının şerh geleneğinin diğer veçhelerini kapattığı da açıkça görünmektedir. Tanyeli bu geleneğin “zihinsel bir süreç olmaktan fazla, bir arınma, yücelme yolu” olduğunu iddia eder ve şerhin asıl metinden bir kutsallık payı aldığını düşünür. Oysa, Osmanlı ilim geleneğinde bazı şerhler vardır ki asıllarından daha da önemli görülmektedir. Örneğin: Seyyid Şerîf Cürçânî’nin (ö.1413) Adudiddin el-îcî’nin (ö. 1355) *el-Mevâkıf* eserine yazdığı şerh kitabı olan *Şerhu’l-Mevakıf*’ın kitabın aslından daha önemli olduğu söylenebilir. Yine, Sa’düddin et-Taftâzânî’nin (ö. 1390) *Şerhu’l Akâid’i*, Suyutî’nin (ö. 1505) kaleme aldığı *Şerh’ul Muğni* ve Fahreddin Razi’nin (ö. 1210) *Şerhu’l Uyûnü’l-Hikme* adlı eserleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Tanyeli’nin işaret ettiği aksine şerh, aşkın olana temastan ziyade bilginin farklılıklarıyla ortaya çıkan sürekliliği ve birikimi anlamına gelmektedir. Metnin devamında Tanyeli “Klasik İslam düşüncesi” ve “Osmanlı Klasik kavrayışında”, Antikite’deki “memesis”ten, Latin “imitatio” suna oradan Rönesans sonrası “imitation” ve “taklit” kavramına giden bir süreç olmadığını ifade etmektedir. Şerh geleneğini

⁴² Ayhan Bıçak, a.g.e, s. 113.

⁴³ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 20.

“güncel talep doğrultusunda yeniden söylemeyi öngören bir pratik” olarak görmektedir.⁴⁴

Tanyeli şerh meselesinde, “özgünlük” hassasiyetinin öne çıktığı bir yargıyla yola çıkarak kendi tanımını ortaya koymuş ve aşkınlık düzlemine oluşturmuştur. Bir tarih yazımının şerh geleneği üzerinden tümel bir tartışma yürütmesi problem olarak görülebilir. Tanyeli’nin tarih yazım yaklaşımına da uymayan bu tanımlama şerh geleneğindeki tikel vakıaların görünmesine engel olur. Tanyeli’nin kendi oluşturduğu düzlemde bir çok örnek sıralanabilir. Tanyeli’nin düzleminin zıttı pozisyonda da bir çok örnek verilebilir. Söz konusu tarih problemi için tartışılması gereken şey şerh geleneğindeki tikel örnekler olmalıdır. Her bir şerh kitabının kendi tikel konumu dönemi anlamak için bir ipucu sunma potansiyeli taşımaktadır. “Özgün” hiçbir tarafı olmasa dahi bir şerh eseri bilgiyi sunuş şekli ile dönemin bilgisine dair bir çok yardımda bulunabilir.⁴⁵ Bu tanımlama bir süreçten ve farklılıkları görmekten ziyade durağan-

⁴⁴ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 20.

⁴⁵ Bu anlamda *Tehâfüt* geleneğine dâhil müelliflerden Hocazâde’nin, Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ünde ele aldığı bir mesele olan sebeplik problemini ele alırken Gazâlî sonrası felsefi-kelâmî gelenekte bu problemle ilgili gelişen tam illet-nakis illet gibi kavramsal yapıları ve nebevi nefis gibi argümanları tartışmasına dahil ederek aynı problemin kendi döneminde nasıl alımlandığının bir örneğini sunar. (Bkz. Muhammet Fatih Kılıç, “Hocazâde’nin *Tehâfüt*’ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2016, Cilt 3, Sayı 1, s. 45-78.) Hocazâde’nin eserine yazdığı bir *Telhis* ile katılan Osmanlı dönemi âlimlerinden Mehmet Emin el-Üsküdârî de aynı durumu örneklemektedir. Çünkü Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfuti’l-Hukemâ* adlı eserini kaleme alma amacını dönemin ilim anlayışıyla ilişkilendirerek şu şekilde açıklamaktadır: “Görüyorum ki bu dönemde insanlar mufassal ve uzun metinlerden muhtasar yollara meylediyorlar. Bunun için onlara açık, anlaşılır ifadeler ve kâfi gelecek ibareler tercih ettim. Kapalı ifadeleri talebelere ve bu ilimle uğraşanlara kolaylaştırmak için haşiyelerle [notlandırarak] açıkladım”. Buna göre Üsküdârî, dönemin âlim ve talebelerinin ilmî tartışmalara yaklaşım biçiminden hareketle *Tehâfüt* geleneğinde tartışılan meselelerin de metodolojik olarak bu yaklaşıma göre yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple Üsküdârî’nin *Telhis*’teki temel kaygısının, belirli bir sistem ve gelenek bağlamında ortaya konulan deliller ve cevaplar ile karşı delil ve itirazlar içerisinden bir *tercihte* bulunmak, başka bir ifadeyle bu sistemin meselelerine dair metodolojik bir yaklaşım geliştirmek olduğu görülmelidir. (Bkz. Mehmet Emin el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfuti’l-Hukemâ*, Eleştiremeli Metin-Çeviri Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 47-48, 63)

lığı ifade eder. İslam düşünce geleneği için ifade edilen “Gazali sonrası düşünce sekteye uğramıştır” savının neredeyse devamı niteliğinde okunabilecek olan bu tanımlama, her dönem problemlerin farklı olduğu kabulünden yola çıkılarak cevapların buna rağmen aynı olduğu yanılması üretir. Nitekim “Kemâl-i meb’de” ve “Kadîmisi üzre a’ mel oluna” başlıkları, benzer bir düşünceyi malzeme ve form açısından desteklemeye çalışılmıştır. “Kemâl-i meb’de” konusunda Tanyeli Kınalızade’den yaptığı alıntıyla yeni olanın “sadece nesnelere üretim tarihinin yakın olduğunu ve kullanılm değerlerini koruduklarını ifade” ettiğini dile getirir ve şunları ilave eder:

Demek ki, meşruyetin ve geçerliliğin kaynağını kıdem oluşturur. En gelişkin ve izlenmeye en layık sayılan, kronolojik olarak ilerideki değil, en geridedir.⁴⁶

Bu ifadeleri, Kınalızade’nin yaşadığı dönemdeki problemlerin çözümü olarak, Kınalızade’nin bir ifadesi olarak ya da tespiti olarak görmek mümkündür. Bu çıkarsama bilginin eklenerek oluştuğu iddiasından ziyade, şerh açıklamasında da olduğu gibi, bilginin durağan olduğunun kabulüdür. Bu kabul ise ister bilgi tekrarlanmış olsun isterse de şerhinin yapılması olsun yeni bir bilginin vuku buluşunun reddinin göstergesidir. Söz konusu olan ifadeler için, Ahlak-ı Alai yazarı olan Kınalızade’nin, ahlak yazım geleneği içerisinde dünya görüşü olarak barındırdığı erdemlere temas ettiği düşünülmelidir. Erdemler kronolojik değil kendisini gösterdiği her yerde, kendine işaret edilen bir unsur olarak vardır. Tanyeli’nin ifadesi ile kronolojik bir sürece temas eden evrimsel düşüncenin zıddı gibi okumak yerine “erdemli” olana yani klasik düşüncenin nesnesini oluşturabilecek bir “öz”e temas etmek metnin geneli için daha doğru bir okuma gibi düşünülmektedir. Klasik düşüncenin/felsefenin özcü bir dünyaya temas etmesi, aşkınlık düzlemi kurduğu anlamdan ziyade başka bir düşünsel epistemenin varlığını ortaya çıkarır. Çünkü klasik düşünce tümünden gelim ile kendisini gösterir. Detay gibi görülebilecek olan bu açıklamalar Kınalızade metninin okumasını başka bir noktaya çekmeye yeterli gibi görün-

⁴⁶ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 20.

mektedir. Ayrıca düşünce sitemi içerisinde “kadim” olana geri dönüş ve bakış yine şerh meselesindeki gibi bilginin sürekliliği ve birikimi açısından önemli durmaktadır.

Tarih yazım problemlerine örnek olarak verilen vurgulardan ziyade, Tanyeli'nin açtığı sorular tarih yazımı içerisinde paha biçilmez sorular olarak durmaktadır. Tanyeli'nin gerek bürokrasi ve mimarlık ilişkisi içerisinde ürettiği sorular gerekse de mimarlığın diğer disiplinlerle olan ilişkileri açısından ortaya koyduğu sorular, cevaplanmayı bekleyen hakiki sorular olarak görülebilir. Çalışmanın bu bölümü Tanyeli'nin mimarlık tarih yazımı içerisinde sorduğu sorularla bitirilebilir. Tanyeli şu soruları sorarak mimarlık tarih yazımının nasıl yapılabileceğini ifade eder:

Hangi kavramların, hangi estetik ideallerin, hangi kavrayış alışkanlıklarının, hangi duygulanım biçimlerinin, hangi inanç kalıplarının –ve daha neler nelerin– geçerli olduğu bir ortamda çalıştığını araştırmanın, sonra da bugüne benzemediklerini görmenin zamanı gelip geçmektedir.⁴⁷

3. Üçüncü Bir Düzlemde Osmanlı Mimarlık Tarihini Okuma Teşebbüsü

Bu bölümde, Osmanlı mimarlık tarihine dair kırılmalardan bahsedildikten sonra, Osmanlı ilim dilinin Türkîleşme sürecine dair kısa bir veri sunulacaktır. Mimarlığın matematik ilimleri içerisinde olup olmadığı ve bunun ispatı üzerine bir kaç noktaya değinilecektir. Ayrıca bu noktada matematik ilimlerinin özelde İslam düşünce dünyasının bir devamı olan Osmanlı düşünce dünyasında Arapça'dan Türkçeye doğru olan güzergahı tartışılacaktır. Bu tartışmaların akabinde fragmanlar halinde mimarlık ile felsefe ve fıkıh alanı arasındaki muhtemel ilişki örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır. Osmanlı mimarlık tarihine de fragmanlar halinde verilen bilgiler doğrultusunda oluşturulabilecek bir düzlemin imkanı sorgulanacaktır.

Klasik Osmanlı mimarlık tarih yazımı iki döneme ayrılır: Sinan'dan önce ve Sinan'dan sonra. Bu dönemselleştirme Sinan gibi baskın bir karakter etkisini ve Osmanlı'nın yükselme ve çöküş dönemi gibi kaba ayırımın bir sonu olarak da görülebilir. Oysa şimdilerde ise; Osmanlı mimarlık tarihi kabaca dört döneme ayrılabilir

⁴⁷ Uğur Tanyeli, a.g.m., s. 21.

mümkün gibi görünmektedir. Bunlardan ilki; Osmanlı'nın kuruluşundan Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi olan 1453 tarihine kadar olan süreç. İkincisi; İstanbul'un fethinden ekonomik ve sosyopolitik sorunların başlangıcı olarak kabul edilebilecek olan XVI. yüzyıl son çeyreğine kadar olan süreç. Üçüncüsü; Avrupa ve İran'dan gelen bilgi ve birikimin Osmanlı dünyasında ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyıldan yenilenme dönemi olan XVIII. yüzyıl başlarına kadar olan süreç. Son olarak da; "yeni" olanla karşılaşma sürecinde "yeni" ile "kadim" olanın savaştığı ve ciddi arayışların içerisine girildiği XVIII. yüzyıl ve sonrasına temas eder.⁴⁸

Osmanlı mimarisi ilkin Selçuklular'ın bir devamı olduğu söylenebilir. Bu mimari tavrın İstanbul'un fethi sonucunda Bizans'la yüzleşme ve Ayasofya ile karşılaşma ile birlikte bir kırılma yaşandığı düşünülebilir. Bu kırılmayı sadece Ayasofya ile sınırlamak mimarlık ve düşünce tarihi içerisinde pek de mümkün görünmemektedir. Fatih dönemi ve sonrasında İslam düşünce merkezlerinden biri olan İstanbul, bir çok alime ve sanatçıya kapı açmıştır.⁴⁹ Tebriz'de kurulan ve devamcısı niteliğinde görülen Semerkand Uluğ Bey Medresesi'ndeki Matematik okulu Ali Kuşçu vasıtasıyla İstanbul'a taşınmış olup, klasik matematik bilimlerinin (astronomi, cebir, hendese ve musiki) merkezi haline de geldiği söylenebilir.⁵⁰ Hem Ayasofya ile karşılaşma hem de hendese ve hendenenin alt ilimlerinden olan ebniye ilmi ve mesaha ilminin Osmanlı mimarlık pratiklerinde tarihi süreç içerisinde kendisini göstermiş olduğu düşünülebilir. Mimar Sinan gibi bir aktörün böyle bir karşılaşmanın ve meczin bir sonuç ürünü olarak okunmasının mimarlık tarih yazımı bağlamında daha sağlıklı olduğu görülebilir. Sedefkar Mehmet Ağa'nın Sultan Ahmet Camii'si böyle bir etkinin hem uzanımı hem de farklılaşması olarak okunabilir. Böylelikle Sultan Ahmet Camii'nin Osmanlı devletinin son anıtsal camii olduğu

⁴⁸ İhsan Fazlıoğlu Osmanlı klasik düşünce sistemini yukarıda bahsedildiği şekilde dönemselleştirir. Osmanlı mimarlık tarihinin yukarıdaki şekliyle dönemlere ayrılması, Fazlıoğlu'nun söz konusu dönemselleştirmesinden ilham alınarak icra edilmiştir. BKNZ: İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13-243.

⁴⁹ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 17-23.

⁵⁰ İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 15-65.

gerçeğiyle karşılaşılır.⁵¹ Sosyo-ekonomik durumların yanı sıra Avrupa ve İran'dan gelen düşünsel ve sanatsal faaliyetlerin Osmanlı mimarlığı üzerine de çok ciddi etkiler bıraktığı düşünülebilir. Külli olandan tikel olana geçiş krizi olarak okunabilecek dönemde anıtsal cami formu yerini küçük mescitlere bırakmıştır. XVII. yüzyıl karmaşası XVIII. yüzyılda yerini cedid olan ile kadim arasında bir tartışmaya bırakmıştır. Avrupa sanatının hakim olduğu bir dönem mimarlık sanatını da etkilemiş, cedid olanın yani Avrupa sanatının etkisinde yapılar verilmeye başlanmıştır. Bu tartışma kendisini Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar götürmüş ve Türkiye Cumhuriyeti bu tartışmayı miras almıştır. *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî* gibi metinler böyle bir tartışmanın ürünü olarak da görülebilir.

1.1. İlim Dilinin Türkîleşmesi

Büyük oranda Uğur Tanyeli'nin başlattığı söylenebilecek bürokrasi ve mimarlık ilişkisi Osmanlı mimarlık tarih yazımını etkileyebilecek en belirgin unsur olarak düşünülebilir. Türkî ya da başka bir ifadeyle Osmanlıca metinler Osmanlı mimarlık tarih yazımını bürokrasi içerisinde sınırlı kılar. Ancak nispeten XVII. yüzyıl ve daha sonra XVIII. yüzyılda Osmanlı ilim dilinin Türkîleşmesi sonucu mimarlık tarih yazımının kendisini bu dönemlerde bürokrasi sınırından kurtarma potansiyeli taşıdığı düşünülebilir. Nitekim bu konularda metinsel bağlamda çalışmalar bulunmakta ve hali hazırda bazı tezler yazılmaktadır. XVII. yüzyıl ve öncesi dönem için ise ilim dilinin Türkî olmaması bu dönem için verileri sınırlamakta Arapça ve Farsça gibi dillere ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü modern anlamda algılandığı şekliyle "dil" ortak kimliğin bir ürünü olamamıştır. Osmanlı Devleti'nde askeri sınıfın en alt kademesinin bile müslüman olması hasebiyle Türkçe bilme zorunluluğu ancak Osmanlı Devleti kurulduktan iki yüz yıl sonra yani XVI. yüzyıla denk gelir.⁵² Bu durumda bürokrasi dilinin Türkî olması ilim dilinin ise Arapça, Farsça ve yer yer Türkî olan Osmanlı gibi bir devletin sadece Türkî (Osmanlıca) bilinerek mimarlık tarihi yazım güzergahını sabitlemek, mimarlık tarihi yazımının sadece bürokratik çerçevesini doğurmaktadır.

⁵¹ Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığı'nda Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası, 1609-1617*, Doktora Tezi, İtü Mimarlık Fakültesi, İstanbul, 1975, s. 46.

⁵² İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk*, s. 211.

Bahsedilen dönemde Osmanlı dil tasavvuru daha önce ifade edildiği gibi ortak bir kimliğin inşasında kullanılan bir unsur değildir. Bu dönemde Arapçanın düşünüldüğü gibi sadece gramatik bir faaliyetle elde edilebilecek bir dil değil, aksine sembolik bir dil halini aldığı bir dönemdir. Fazlıoğlu bu dönem için şunları ifade etmektedir:

Bu dönemde Arapça denilen ve hakikat ile suretinin kendisiyle temsil edildiği dilin formel yapısı ile fonksiyonu hakkında dikkat edildiği dilin formel yapısı ile fonksiyonu hakkında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta yarı-sembolik bir özelliği haiz olmasıdır. Nasıl ki günümüzde fen bilimleri matematik adı verilen sembolik bir dille temsil ediliyorsa klasik İslam medeniyetinde Varlık'a ilişkin bilgi kategorik-formel bir hale getirilmiş, kısaca mantıklaştırılmış bir dille, Arapça'yla temsil ediliyordu. Bu yarı-sembolik dil, İbn Sina - İbn Heysem tefekkür anlayışının Gazali - Fahreddin Razi - Nasiruddin Tusi süzgecinden geçen, Necmuddin Kazvini -Sıraceddin Urmevi - Kutbuddin Razi'nin çalışmalarıyla son halini kazanan, hakikate ilişkin her türlü bilginin kendisiyle temsil edildiği bir alet-dilidir. Dini, dilsel ve felsefi-hikemi tüm bilim dallarının, hatta fizik biliminin bile anılan mantık-diliyle yapıldığı dikkate alınırsa bu dönemde söz konusu olan Arapça'nın bizzatıhi Arap dili olmaktan çok, yukarıda özellikleri belirtilen, hakikat ile suretinin kendisiyle temsil edildiği yarı-sembolik dil olduğu açıklığa kavuşur.⁵³

Bu durum kendisini matematik ilimleri içerisinde de göstermiş olup, mimarinin dahil edildiği hendese ilmi de bahse konu olan Arapça ile icra edilmiştir. Dolayısıyla ilim dilinin Arapça'dan Türkçe'ye geçmesi bu düzlemin birbirine eşdeğer düzlemler inşa etme yeteneğine bağlı olarak değişmektedir. Türkçe'nin bu sorumluluğu yerine getirme istidadı çokça tartışma konusu haline gelmiştir. Çünkü dilin değişmesi yeni literatürün kavramsal karşılıklarının bulunması ile mümkün görünmektedir ya da bu dili öğrenecek talebenin dil konusundaki yeteneğinin geliştirilmesi zaruri görünmektedir. "Başka bir deyişle aktarımı zorunlu kılan, bu aktarıma muhatab olan kişinin dilidir. Kısaca söylemek gerekirse, hakikatin

⁵³ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 204-205.

hangi dille temsil edileceği sorunu, hakikatin ulaştırıldığı insanın hangi dili konuştuğu sorusuna verilecek cevaba bağlıdır.⁵⁴ Bu soruya verilecek cevap ilkin halk için işlevsel meselelerde dilin Türkileşmesi anlamına gelmektedir. Erken dönemde bu tartışmayı Âşık Paşa (ö:1332) şöyle dile getirmiştir:

... ve şimdi şöyle bil kim bizüm zamânumuzda halkun çokı idrâk- ma'âni niçe kim gerekdür idemez ve besâtîn-i ma'rifetden bir gül direbilmez; ve bülbül âvâzın gülîstân içinde işidemez. Zarûret iktiza itdi kim bir kitâb Türk dilince tertîb ola...⁵⁵

Bahse konu olan tartışmayı yürütenler, kendi temellerini ayetlere dayandırarak zemin kazanma cabası içerisindeydi. İfade edilen ayet, İbrahim süresinin 4. ayetidir ki şunlar söylenmektedir: “Biz her elçiyi kendi milletinin dili üzre gönderdik”. Türkçeyi savunanlar dillerin tamamının hakikati ifade noktasında bir problem yaşamayacağını bütün dillerin aynı hakikatten nüveler aldığını ve bunu dile döktüğünü ifade eder. Âşık Paşa'nın Garip-nâme'sinde, Mu'înüddîn b. Mustafa'nın Sultân II. Murad'a sunduğu Mesnevî-i Murâdiyye'de benzer ifadelere yer verirler.⁵⁶

Âşık Paşa:

“Kamu dilde ma'ni vardır bilene
Cümle yolda Hak bulındı bulana

...

Ma'niyi dilde sanman siz heman
Cümle diller anı söyler b'i-güman”⁵⁷
Mu'înüddîn b. Mustafa:

“Kavmime kendü lisaniyla nüzul
eyledi Külli nebi vü hem resul
/

biz de Türki dil ile şerh eyledük
Kavmümüze dilleriyle söyledük”⁵⁸

⁵⁴ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 206.

⁵⁵ Âşık Paşa, *Garib-nâme*, haz: Kemal Yavuz, c. 1, Ankara, s. 5-7'dan aktaran; İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 206.

⁵⁶ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 207.

⁵⁷ Âşık Paşa, *Garibname*, c.2. s 957'den aktaran; İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 207.

⁵⁸ Mu'înüddin b. Mustafa, *Mesnevi-i Muradiyye*'den aktaran İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 207.

Tartışmanın asıl amacı, halkın, metne dökülen dini ve ahlaki metinleri anlamasıdır. İlim dilinin Türkçe olmasını talep edenler olduğu gibi bu durumun karşısında konum alanlar da bulunmaktadır. Tartışma, Türkçe'nin hakikati anlatma kabiliyetine vurgu yapmış olup bazı zevatın hakikati anlatma noktasında Türkçe'nin yetersiz kalacağını hatta kaba bir dil olduğunu ifade ettiği safhalara kadar gitmektedir. Bu tartışma XVI. yüzyılda daha da artmış, tartışmanın hararetini belli kategorilerle çözmeye çalışan Gelibolulu Mustafa Âli (ö.1600) şunları ifade etmiştir:

... Fî'l-vâki fi-zemâninâ vilâyet-i Rûm'da câri olan lisân bu el-acebû'l-lisâne-i çârdan (Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca) mürekkebi bir nutk'î pâk-i müzehheptir ki ehl-i diller tekellümünde güya ki sâirinden azebdir. Faraza lisân'î Arabî tekellümü farz veya vâcib olsa ve zebân-i Fârsî isti'mâli sünnet-i seniyye makamında kıyâm bulsa beyân olunan halâvetten mürekkebi lisân-i Türkî telaffuzu müstahab ve basitinin Türkî fusahâ kavilince nehyi vâcibdir.⁵⁹

Gelibolulu Mustafa Âli'nin söyledikleri özetlenecek olursa; bu dönemde Osmanlı hayatında câri olan dört dil Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca'dır. Örneğin; Arapça konuşmak farz veya vâcib nispetinde olsa Farsça kuvvetli bir sünnettir. Türkçe ise müstehap seviyesindedir. Fasih bir Türkçe'ye sahip olanların ise basit Türkçe konuşanları engellemesi de vaciptir. Gelibolulu'nun bu tasnifi, yaşadığı çağda da Arapça bilmenin önemli görüldüğünü ortaya koymaktadır. Fakat diğer taraftan devam eden fasih-basit Türkçe tartışması ilim dilinin dönüşebilme özelliğini de vurgular. İlim dilinin ağırlıklı olarak Türkçe olduğu XVIII. yüzyıla kadar aralıklı olarak erken dönemlerden itibaren Türkîleşme süreci vaki oldu. Bu süreçte muhatabın nasibince ilim dilinin Türkîleşmeye başlaması, muhatabı beş kategoriye ayırabilmenin imkanını taşır. Bunlardan ilki; "muhatabın öğrenci olması", ikincisi; "muhatabın meslekî sınıf olması", üçüncüsü; "muhatabın Türkçe konuşan halk

⁵⁹ Gelibolulu Mustafa Âli, *Kunhu'l-ahbâr*'dan aktaran; Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli -Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati-*'ndan aktaran: İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 216.

olması”, dördüncüsü; “muhatapın siyâsî-idârî îrâde olması”, ve son olarak da “muhatapın dil bilinci olması”.⁶⁰

Arapçanın ilim dili olması Türkçe konuşan halkın devletle olan ilişkisini yavaşlatma olasılığı taşımaktadır. Böyle bir tehlikeyi bertaraf etmenin en önemli yolu uygulamalı ilimlerin ve halkın devletle temasının hızlıca yolunu açıp bu tarz ilimlerin Türkîleşmesi olacaktır. Bu durumun en belirgin örneği Türkçe bilen Osmanlı muhasipleri için kitapların Türkçeye çevrilmesidir. “Osmanlı muhâsebe matematiğinde telif edilen eserlerin hem büyük çoğunluğunun dillerinin Türkçe hem de eserleri telif edenlerin bizzat muhâsebe bürokrasisinin yapısını ve Türkçe’ye olan ihtiyacını açıkça gösterir.”⁶¹ Muhasebe matematiği üzerine metinler kaleme alan Nasûh Matrakî (ö. 1564) bu durumun artık sadece muhasipler için geçerli olmadığını, Türkçe matematik eserlerinin muhatap kitlesinin yavaş da olsa arttığını ifade eder.⁶² Yine benzer bir tavırla Kanunî Sultân Süleyman döneminde ikinci sadrazam olan Maktûl İbrahim Paşa Osmanlı tebaasının ekseriyetinin Türkçe konuşmasından dolayı hesap ilminin hakikatlerinin Türkçe yazılmasının zorunluluğunu ifade eder.⁶³ Matematik alanındaki gelişmeler bu sahanın faydasını arttırmayı zorunlu kılmıştır. Nitekim bu durumun en önemli örneği; İstanbullu Mustafa b. Yusuf’un (1620’de sağ) Ma’dinu’l-esrâr fi ilimi’l-hisâb adlı eserinin önsözünde Türkçe yazmasının temel nedenini tüm insanlara faydalı olma olarak göstermesidir.⁶⁴ İstanbullu Mustafa b. Yusuf matematik ilminin Türkîleşme açısından yaşadığı dönemde istisna olarak görülebilir. Matematik ilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Bahâuddîn Âmilî’nin (ö. 1622) eserlerini hala Arapça telif etmesi dil dönüşümünün hakim olmadığını bir göstergesi olarak okunabilir. “Binaların ve Mimârî Eserlerin Mesâhası” adını taşıyan bir bölüme de sahip olan Giyâseddin Cemşîd Kâşî’nin Miftâhu’l-hussâb adlı eseri

⁶⁰ Çalışma sadece matematik alanında yapılan dönüşümü esas alacaktır. Bu konu İhsan Fazlıoğlu tarafından teferruatlı olarak çalışılmış olup, söz konusu muhatap tespitleri için bkz. İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 200-265.

⁶¹ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 227.

⁶² İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 227.

⁶³ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 232.

⁶⁴ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 236.

Dîvân-i Âli kâtiplerinden ve Mühendishâne-i Bahrî hocası olan İbrahim Kâmi b. Âli (1794'te sağ) tarafından Batı Avrupa kaynaklı hendese bilgilerinden istifade edilerek Türkçe'ye çevrilmiştir.⁶⁵ Yine mimarlık alanının içinde konumlandığı düşünülen hendese alanında Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Şemseddîn Semerkandî'nin Eşkâlû't-te'sîs kitabı Müftî-zâde Abdurrahim (ö. 1836) tarafından Sûltân III Selim'in emriyle öğrencilere kolaylık olsun diye Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁶⁶ Fazlıoğlu, Türkçe'nin bilim dili olarak gelişmesinin arkasında şu nedenin yat-
tığını düşünür:

Yeni tarz eğitim kurumları olarak mühendishaneler, Türkçe'nin yenileşme döneminde bir bilim ve düşünce dili olarak gelişmesinin arkasında yatan neden olarak görülebilir. Bu kurumlarla artık Türkçe, yalnızca Türkleri ilgilendiren bir dil olmaktan çıkmış 'yeni'yi bütün bir İslam dünyasında aktaran bir karakter kazanmıştır. Nitekim 1806-1817 tarihlerinde mühendishane başhocası olan Hüseyin Rıfıkı Tamânî'nin (ö. 1817) telif ettiği eserlerde – ki hepsi Türkçe'dir- kullandığı ifadeler, artık Türkçe telif etmenin maksadını ve siyasetinin genişlediğini gösterir.⁶⁷

Sadece matematik alanında dahi bu XIX. yüzyılın başlarında ciddi telifler vermeye başlayan Osmanlı'nın temelde dil güzergahını Arapça üzerinden kurduğu düşünülebilir. "XIX. yüzyılın başlarında hem İstanbul'da hem de İstanbul'dan uzakta yaşayan bazı Osmanlı bilginleri Türkçe telif ettikleri eserlerin önsözlerini Arapça yazarak, eseri niçin Türkçe yazdıklarını, muhtemelen Türkçe bilmeyen bilginlere izah etme ihtiyacı duymuş olabilirler."⁶⁸ Arapça önsöz yazılması ve Türkçe yazılmasının nedenlerinden bahsetmek XIX. yüzyılda bile Türkçe telif eser vermenin normalleşemediğinin en açık ifadesidir.

Görüldüğü üzere Türkçe, Osmanlı dünyasında neredeyse XIX. yüzyıla kadar, kendi ağırlığını ancak bürokrasi alanında ve siyasi erk üzerinde göstermiştir. Muhasebe defterleri ve divan yazışmalarının Türkçe olması Türkçe dil bilgisi ile yazılabilecek Osmanlı mimarlık tarihini bu bahse konu olan iki alanla sınırlar. Mimarlık

⁶⁵ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 160-161

⁶⁶ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 244.

⁶⁷ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 239.

⁶⁸ İhsan Fazlıoğlu, a.g.e., s. 236.

alanının iki alan dışındaki ilişkileri görmek içinse Arapça ve Farsça'ya ihtiyaç duyulduğu açıkça görünmektedir.

1.2. Osmanlı'da Mimarlığın Bir İlim Dalı Olarak Matematik Alanında Yer Alması

Klasik Osmanlı düşüncesinde ve öncesinde mimarlık her daim ilim tasnifi açısından matematik ilimleri içerisinde bulunan hendese ile ilişkilendirilmiştir. Doğrudan mimari sözcüğünün kullanımına çok az rastlansa da bir tür sanat olarak ya da bina yapma ilmi olarak bahsedildiği çokça görülmektedir. Nitekim İbn Haldun (ö. 1406) *Mukaddime*'sinde mimari ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Bu sanat (sinaatu'l-bina, bina yapma, mimari) hadarı umranın ilk ve en eski sanatıdır. Bu da, ikamet etmek ve barınmak için evlerin ve konutların edinilmesi ile ilgili faaliyetin (ve usulün) bilinmesinden ibarettir."⁶⁹

"Bu sanatın ehli olan (mimar), hendese (geometri ile ilgili bir takım şeyler) bilmek durumundadır. Mesela terazi(şakul) ile duvarları tesviye etmek⁷⁰, irtifa alarak suları akıtmak ve benzeri şeyleri bilmelidir. O halde mimarlar geometri ile ilgili bir takım meseleleri ehliyetle bilme ihtiyacı içindedirler."⁷¹

İbn Haldun'un bina yapma sanatı olarak nitelendirdiği mimari, İbn Haldun'un ifadesine göre en eski sanat olarak kabul edilmektedir. Bu sanatta mahirlik, geometri bilmek ile eşdeğer olarak düşünülmektedir. İbn Haldun'dan anlaşılacağı üzere mimari sanatının ehli olmayanlar hendese bilmemekte ve zaten metnin devamında işin ehlinin de nasıl seçileceği ifade edilmektedir. Benzer bir tavır birkaç ufak farklılıkla Taşköprüzâde Ahmet Efendi (ö. 1561) de sergilemektedir. Taşköprüzâde'ye göre mimari ya da bina yapma ilmi, hendese ilminin bir alt kategorisi olan *Ukûd-ı Ebniyye İlmi*'dir. Mimar Sinan'ın da çağdaşı olan Taşköprüzâde hendese ilminin ehemmiyetini şu şekilde dile getirmiştir:

Bu ilimle, ölçülerin ve oranlara ait diğer değerlerin durumları, birinin diğerine oranı, özellik ve şekilleri bilinir.

⁶⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2009, c. 2, s. 730 vd.

⁷⁰ İbn Haldun *Mukaddime*'sinin tahkikli Arapça nüshasında vezn(ölçü) ile tesviye etmek ibaresi geçmektedir.

⁷¹ İbn Haldun, a.g.e., c. 2, s. 733-734

Bu ilmin mevzuu, mutlak miktarlar, yani çizgi, yüzey ve cisim hakkındaki bilgilerdir. Bunlara bağlı diğer bilgiler ise, açı, nokta ve şekillerdir. Faydası, varlıkların bu hallerini öğrenmektir. Görüşü keskinleştirir. Zihni açar. İnsanı nüfuz ve otorite sahibi yapıp, bununla düşünce atı kuvvetlendirilir, çeşitli ilim ve derin bilgiler ile, soru soranlar meydanını ve müşkül ve zor geçitleri aşar. Akranlar, arasında yarışı kazanır ve alimler arasında parmakla gösterilir. Zira, ilimlerin delil ve ispat bakımından en kuvvetlisi hendese ilmi olduğunda söz birliği vardır.⁷²

Keskin bir ilim olarak tanımlanan hendese ilminin ispat ve delili kuvvet bakımından elinde tutması, dönemin uleması tarafından bir ayrıcalık olarak görülmesi XVI. yüzyılda hendesenin alt birimi olan bina yapma ilmini de aynı düzeyde ehemmiyetli bir konuma getirir.

Hendese ilminin alt dalları olan ve mimariyi ilgilendiren dört ilimden bahseder Taşköprîzâde. Bunlardan ilki doğrudan mimari olarak tanımlanabilecek olan (1)Ukûd-ı Ebniyye İlmi'dir. Taşköprîzâde'ye göre "Bu ilimle, binaların durumları, yapılması, sağlamlaştırılması ve güzel olması bilinir. Mesela muhkem bir kale yapmak, güzel konaklar ve sağlam köprüler inşa etmek gibi. ... Bu ilimden, şehirlerin imarında, yollar, konaklar kaleler ve müstahkem mevkilerin yapılmasında faydalanılır."⁷³ Böyle bir tanımlama yaptıktan sonra bu konuda İbn Heysem'in bu ilim hakkında telifi olduğunu da iddia eder. Osmanlı mimarlık tarihi konu edinildiğinde ilkin neredeyse ölçme ilmi diye tanımlanabilecek olan (2)Mesaha ilminden bahsedilir. Oysa mesaha Taşköprîzâde'ye göre mimari ile ilişkilendirilebilecek dört ilimden sadece bir tanesini işgal eder. Taşköprîzâde mesaha ilmi için ise "Bununla hatlar, yüzeyler ve cisimlerin ölçüleri tayin edilir. ... Haraçta, yer taksiminde, ev, bina yapısında ve daha bir çok yerlerde bu ilimden faydalanılır."⁷⁴ ifadelerini kullanır. Her bir ilim gibi bu ilimle alakalı bazı metinlerin de varlığından bahseder. Taşköprîzâde'de mimari ile ilişkili üçüncü olarak bahsedilebilecek ilim ise (3)Ölçme ve Ağırlık İlmi'dir. Taş-

⁷² Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 2011, c. 1, s. 339.

⁷³ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, a.g.e., c. 1, s. 342.

⁷⁴ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, a.g.e., c. 1, s. 344.

köprîzâde bina yapım aşamasında ağırlık hesaplamaları için kullanılan bir ilim olduğunu şu şekilde ifade eder: “Bina yaparken, bina-
nın ağırlığını hesap etmek içindir. Kullanılacak taşların ağırlıklarını
bilmekten bahseder. Bina yaparken kullanılacak malzemenin cins
ve ağırlıklarından, onları tespit eden ağırlık ölçü aletlerinden bilgi
verir. Bu ilimler oturup yazılmaz. Mühendislerin hesap etmeleri,
ölçmeleri ile anlaşılıp, ancak tespit edilir.”⁷⁵ Bu konuda herhangi bir
metnin olmadığını ifade eden Taşköprîzâde bu ilmin nasıl kullanıl-
dığına ve nasıl hesaplandığına dair bir ipucu vermez. Dolayısıyla
Taşköprîzâde’nin beyanı başka kaynaklarla kıyas edilerek billurlaş-
tırılabilir. Taşköprîzâde son olarak (4)Ağırlık Merkezi İlmi’nin bina
yapma ilmi ile olan ilişkisini şu şekilde ortaya koyar:

Cisimlerin ağırlık merkezlerini bulmağa yarayan ilimdir.
Ağırlık merkezinden maksat, ağır bir cisim taşınırken, o cis-
min rahat taşınabilmesi, sağa sola kaymayıp, ağırlığın belirli
bir merkez ve doğrultuda bulunmasıdır. Bu yüzden taşıyana
da çok zahmet vermez.

Bu ilmin faydası, büyük cisim ve şeylerin ağırlık merkezle-
rini tespit edip sağlam yapmak; taşınabilir ise, kolay taşı-
maktır.⁷⁶

Bu ilim bina yapım aşamasında cisimlerin taşınmasına yar-
dımçı olan aletler hakkında bilgi verip, sabit kılınacaksa nasıl sabit
kılınacağına dair veriler sunar. Taşköprîzâde bu ilmin yazıldığına
ve bu ilme ait eserler telif edildiğine dair de bilgiler verir. Neredeyse
Taşköprîzâde’nin vefatından elli yıl sonra kaleme alınan ve Türkçe
olması hasebiyle Osmanlı mimarlık tarih yazımına çokça konu olan
Cafer Efendi’nin (ö. 1623) Sedefkâr Mehmet Ağa (ö. 1617) hakkında
yazdığı Risâle-i Mî’mârîyye kitabı da hendese ve mimarlık ilişkisi
kurmaktadır. Hatta Mimar Sinan’ın bizzat Mehmed Ağa’ya ders
verdiğini şu şekilde ifade eder:

“...Dokuz yüz yetmiş yedi târihinde Ağa-yı müşârünileyh
sadefkârlık ve mî’mârlık san’atına vardıkdan sonra dokuz
yüz doksan yedi senesine varınca ser-mühendisân-ı cihân ve
meşhûr-ı âfâk ve devrân olan ehl-i vegâ Koca Mî’mâr de-
mekle ma’rûf merhûm Sinan Ağa vefat edince bağçe halîfesi
olan Üstâd Mehmed ile merhûm-ı mezbûr Sinan Ağa’ya

⁷⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, a.g.e., c. 1, s. 345.

⁷⁶ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, a.g.e., c. 1, s. 343.

kâmil yirmi yıl varıp gelip ve Koca Mi'mâr merhûm dahi ekser eyyâmda hassa bağçeye gelip gittikçe hendese ilmini ve mi'mârlık san'atını andan ve gayrıdan ta'lîm edip ve ba'zı musanna' iş işledikçe merhûm-ı mezbûr Sinan Ağa'ya anı gösterip Sinan Ağa dahi "Âferin kalfa, bî-nazîr iş işlemiştin, şimdi bu senin işini işler âdem yoktur, niçün bir yâdigâr makûlesi bir tuhfe işleyip saâdetlü pâdişâha hediye tarîkiyle vermezsin, Sultan Murad bir kadirşinâs pâdişâhdır ki ana bir tuhfe ihdâ eylesen lutfuna mazhar düşüp atıyye ve bir gedik sâhibi olurdu" deyü gâh ve bigâh söyleyip...⁷⁷

Mehmed Ağa'nın Mimar Sinan'dan hendese dersi aldığını iddia eden Cafer Ağa hendese ilmini şöyle tanımlamaktadır:

"Hendesenin lugat ma'nâsı dahi Muhtârü's-Sihah'da lâğımları ve binâyı ölçmek ve oranlamak **أُرَانَلْمَقْ** deyü tasrîh etmiş. Ba'zı evlâd-ı arab atıyye ricâsı mahallinde derler ki "Ahsin yâ seyidenâ el-mümtâz bilâ hisâb ve lâ hendâz" Ya'ni, "Ey bizim efendimiz, sayısız ve oransız ihsan eyle" demektir. Ammâ Sâmi fi'l-Esâmî Lugatı'nda ancak takdîr edici ma'nâsına zâhib olup "el-mühendis takdîr künende" demiş, ya'nî mukadderâtını ta'yîn edici ve tahmîn **تَحْمِين** dahi hendese ma'nâsıdır. Nihâyet tahmîn ancak bir ma'nâya gelir, oranlamak **أُرَانَلْمَقْ** demektir. Ammâ hendese **هِنْدَسَه** ma'nâya gelir, bir ma'nâsı zirâ ile ölçmektir. İkinci ma'nâsı oranlamaktır. Ve oranlamak dahi kadîm türkidir. Şimdi isti'mâl olunmaz. Anın yerine tahmîn isti'mâl ederler ve şimdi hendese dahi isti'mâl olunmayıp tahmîni(ni) ta'mîm tarîki ile hendese ma'nâsına isti'mâl ederler ve bunda beyân olunan hendesenin lugatî ma'nâsıdır. Hendesenin ma'nâ-yı ıstılâhîsi ta'rîfde zikrolunduğu gibi ilm-i hesab iktizâ ettiği üzere zât-ı eşyânın ve eşkâlin mikdârını bilmektir."⁷⁸

Taşköprîzâde'den neredeyse elli yıl sonra kaleme alınan metinde de görülebileceği üzere hendese ilminin tanımında ufak da olsa bazı değişiklikler açıkça görülebilir. Hendesenin hem hesap etmekle (hisbe) hem de oranlamakla (nisbe) ile ilişkili bir kavram olduğunu ve "tahmin" sözcüğünün bugün anladığımız anlamda

⁷⁷ Ca'fer Efendi, *Risâle-i Mi'mâriyye*, haz. İ. Aydın Yüksel, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2005, s. 27.

⁷⁸ Ca'fer Efendi, *Risâle-i Mi'mâriyye*, haz. İ. Aydın Yüksel, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21.

değil de hendese yerine kullanıldığını Cafer Ağa Risâle-i Mi'mâriyye'de açıkça ifade eder. Dönemin geometri ilminin hangi eserlerden okunduğuna dair veriyi Cafer Ağa ve Sedefkâr Mehmed Ağa'nın neredeyse çağdaşı sayılabilecek Katip Çelebi'nin (ö. 1658) aldığı hendese dersinin kaydedildiği kitabından öğrenilebilir. Katip Çelebi'nin, Çağmini'nin (ö. 1221) Eşkâtü't-Te'sis adlı eserinden ders aldığı bilinmektedir.⁷⁹ Çağmini sonrası devam eden matematik geleneği Semerkand matematik okulunda buluştuktan sonra Ali Kuşçu vasıtasıyla İstanbul'a taşınmış ve Katip Çelebi'nin ancak böyle bir güzergah sonrası söz konusu metinden ders aldığı açıkça görülebilir. İhsan Fazlıoğlu Risâle-i Mi'mâriyye'de "Cafer Efendi'nin eserin dibâcesinde verdiği bilgiler, bu yüzyılın genel temayülüne uygun bir biçim gösterir: teoloji, kozmoloji ve ontoloji birbirini tamamlar bir halde sunulur iken, meşşâî, işrâkî, kelâmî ve irfânî terminoloji bu birlikteliği ifadede serbestçe kullanılmıştır."⁸⁰ tespitiinde bulunarak dönemin mimarlığının felsefe, kelam ve diğer alanlarla olan bağının kapısını aralamıştır.

1.3. Fıkıh Alanında Mimarlık

Mimarlık; mülk edinme, mülkü satma, mülkü inşa etme, mülkü devretme vb. gibi bir çok meselede bir tür hukuki alana temas eder. Genelde İslam tarihi özelde ise Osmanlı tarihi fıkıh alanında bu konuları çok ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. İslam hukuku da fıkıh alanında kendisini göstermektedir. Bu durum mimarlık tarih yazımı bağlamında üç düzlem tayin eder. Bunlardan ilki; bahse konu olan fikhî hükümlerin doğrudan uygulandığı düşünülerek toplumsal tabandaki mimari pratiklerin izi aranabilir; ikincisi ise, İslam fikhî zahirde olanla hüküm verdiği için mimarlık açısından malzeme ve form bilgileri barındırabilir; ve son olarak da, hüküm uygulanmasa ve malzeme bilgisi dahi vermese dönemin ve metnin etki ettiği dönemlerin, düşünce sistemini açıkça sunduğu söylenebilir. İster fikhî bir hüküm uygulansın isterse de uygulamada kendisini göstermesin, her iki durumda da mimarlık tarihi açısından

⁷⁹ Cahid Baltacı, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İfav Yayınları, İstanbul, 2005, c.1, s. 88-89

⁸⁰ İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2017, s. 162 vd.

bazı ipuçları vereceği düşünülebilir. Bu bölümde birkaç örnekle fıkıh alanında mimarlığı da ilgilendirebilecek nasıl örnekler olabileceğikaleme alınacaktır.

XI. yüzyılın önde gelen fıkıh ve hadis alimlerinden biri Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî'dir (ö. 1090 [?]).⁸¹ Osmanlı'da şeyhülislamlık ve tarihçiliği ile tanınan Kadı Ebusuûd Efendi'nin (ö. 1574) de hocası olan Kemalpaşazâde (ö. 1534) Serahsî'yi dönemin müctehitlerinden kabul eder. Serahsî hapisanede 30 cilt halinde kaleme aldığı Mensût adlı eserinde ev satın almak ile ilgili bir bahiste şunları ifade eder:

Bir kimse bir ev satın alıp dışına baksa ve içine girmese, biz Hanefilere göre, evi ayıptan başka bir nedenle geri verme hakkı yoktur.

Züfer (rh.a.), alıcının evi geri verme hakkı vardır, der.

Denildi ki bu hüküm İmamların Kûfe'deki evlerine göre- dir. Bu evler, sadece genişlik ve darlıkta birbirinden farklı olur. Bunun dışında aynı özelliği taşırlar. Bu da duvarlarına dışarıdan bakmayla belli olur. Ama bizim bölgemizde evlerin değeri eklentilerinin azlığı ve çokluğu ile değişir. Bu da ancak eve içten bakmakla belli olur. Buna göre hüküm Züfer (rh.a.)'ın görüşüne göre olur: Bu meselede görüş ayrılığı olduğunu kabul edenlere göre burada Züfer (rh.a.)'ın delili bizim söylediklerimizde. Züfer (rh.a.)'ın dışındaki Hanefî âlimlerin delili ise şudur: Evin bütün kısımlarına bakmak mümkün değildir. Alıcının çevre duvarının altına, duvarlar içindeki ağaç ve direklere bakması imkânsızdır. İmkânsızlık nedeniyle hepsini görme koşulu düşünce, kolaylık olsun diye evin bir kısmını görmeyi hepsini görme saydık.⁸²

Görüldüğü üzere Serahsî evin dıştan bakarak satın alındığı bahsinde bir çok veri sunmaktadır. Bahsettiği dönemde Kûfe kentinde evlerin, dışarıdan bakıldığında içinin de tahmin edilebileceği sadece genişlik ya da darlık bakımından birbirleri arasında farklılık

81 "İslâm fakihlerinden ve Hanefî hukukçuların en meşhurlarındandır. Şemsü'l-eimme (imamların güneşi) olarak tanınan Serahsî, usulcülüğü yanında Kalam ve Münâzara sa- halarında da yetkin bir âlimdir. Bugün Merv ve Meşhet şehirleri arasında, Türkmenistan ile İran sınırında, eski bir Horasan beldesi olan 'Serahs' veya civarında 400/1009 tari- hinde doğmuştur." bkz. Serahsî, *Mebûsât*, ed: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Ya- yınları, İstanbul, 2008, c. 1, s. XXIII.,

82 Serahsî, a.g.e., c. 13, s. 108.

gösterdiklerini ifade eder. Oysa Serahsî'nin yaşadığı bölgeler göz önüne alınırsa (Serahsî'nin yaşadığı bölge kabaca Maveraünnehir bölgesidir) evin iç fonksiyonunun dışarıdan tahmin edilebilecek düzeyde olmadığı ifade edilerek bölgesel yapı farklılıkları dile getirilmektedir. Ayrıca yapılarda kullanılan malzeme için de ipucu verilmiş olup “ağaç ve direkler” ifadesiyle yapım sistemine dair de bilgi vermiştir. Yine Serahsî'nin zımmîlerin (gayrimüslim) ibadethanelerinin yapıldığı takdirde inşa eden şahsın öldüğünde mirasının olup olmayacağına dair hükmü ise şöyledir:

Zimmî, hayatta iken bir havra, kilise veya ateşgede yapsa, sonra ölse, bunlar miras olur. Ebû Yusuf ile Muhammed (rh.a.)'e göre böyledir. Çünkü bu bir günahdır. Ebû Hanife (rh.a.)'ye göre de böyledir. Çünkü bu vakıf niteliğindedir. Ona göre vakfeden hayatta iken yapılan vakıf, bağlayıcı olmaz. Mirasçı olmayı da engellemez. Ancak bu tür kullanımlar ölümden sonraya bağlanırsa, hüküm farklı olur.

Bir müslüman tarafından mescid yapılması bundan farklıdır. Çünkü bu, o yerin mülkiyetten kurtarılıp sadece Allahu Teâlâ'ya ait kılınması suretiyle yapılan bir ibadettir. Görmez misin, mescid yapan müslüman o yeri Allahu Teâlâ'ya ibadet için hazırlar. Halbuki zimmî havra yapılan yeri mübarek sayma ve Şeytanlara ibadet için hazırlar. Bundan dolayı o yer zimmînin mülkiyetinden çıkmaz. Dolayısıyla da mirasçılara miras olur.⁸³

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki mülkiyet farkı mabedin dönem düşüncesinde nasıl algılandığına dair ipucu sunmaktadır. Bu ipucu ile bir mabedin dokunulmaz olup olmadığı da mimarlık tarih yazımına başka bir kapı aralamaktadır.

Şeyh Bedreddin adıyla meşhur olan Bedreddin Simâvî (ö. 1420) Osmanlı fakih ve mutasavvıfı, önemli bir isyan ve ihtilal hareketinin başlatıcısıdır.⁸⁴ Bedreddin Simâvî *Leta'ifü'l-işârât* adlı önemli fıkıh eserinde gayrimüslimlerin ibadethane yapması ile alakalı hükümde şunları söylemektedir:

İslam ülkesinde şehir merkezlerinde yeni kilise, havra ve manastır yapılamaz, ev dışındaki mekanlarda çan

⁸³ Serahsî, a.g.e., c. 28, s. 145.

⁸⁴ “Edirne yakınlarında, bugün Yunanistan topraklarında bulunan Simavna kasabasında doğdu. *Leta'ifü 'l- işârât*. Fıkıh alanında yazdığı ilk eserdir.” bkz. Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *DİA*, c. 5, s. 331-334.

çalınamaz, şarap ve domuz satılamaz. Zira İslam'ı temsil eden semboller (şeâir), şehir merkezlerinde yaygın biçimde yaşatılmaktadır. Zimmîlerin dini sembollerinin aykırılık teşkil edecek şekilde varlık kazanmasına izin verilemez. Köylerin durumu farklıdır. Bir görüşe göre bizim memleketlerimizde, köylerde de zimmîlerin dini sembollerini açıkça uygulamalarına izin verilemez. (220b) Zira bu konuda dayanak teşkil eden haber, şehir merkezleri ve köylerarasında ayırım yapmamıştır. Bizim memleketimizde köylerde de İslam'ın dinî sembollerinden bir kısmı yaşatılmaktadır. Eski ve harap olmuş kiliseler tamir edilebilir. Ancak bu kiliseler genişletilemez ve yerleri değiştirilemez. Çünkü bu eylemler yeniden inşa niteliğindedir.

Arap yarımadasında –köyler dahil- sayılan uygulamaların hiçbirine izin verilmez. Zira haberde 'Arap yarımadasında iki din bir araya gelmez!' buyrulmuştur.⁸⁵

Zimmîlerle alakalı hükümlerde geçen ifadeler, dönemin bir zimmîye bakışını ve onun uygulaması olmasa dahi zihinsel sosyal statüsünü gösterir. Dini sembollerin şehirlerde başka köylerde başka şekilde görünürlük kazanmasının hem konut mimarlığını hem de mabet mimarlığını tasarımsal açıdan farklılaştırdığı düşünülebilir. Yeni mabet yapımına dair örneklenen fikhî hüküm, bahsedilen dönemde mabet yapılarına dair uygulama problemini ifade eder. Mabet yapımının ulema arasında nasıl tartışıldığını dönem düşüncesinin nasıl bir zemin oluşturduğunu açıkça ifade eder.

XIII. yüzyılın önemli hadis ve fıkıh alimlerinden biri olan en-Nevevi (ö. 1277)⁸⁶ *el-Minhac* adlı eserinde zimmîlerin sosyal statüleri ve binaların yüksekliği ile alakalı hususta şunları kaydeder:

Zimmi kişi küçük düşürülmek suretiyle kendisinden cizye alınır. Şöyle ki zimmi başını eğer, cizye alan kişi sakalından çekiştirir ve bu esnada cizyesini tartıya koyar. Bu şekilde

⁸⁵ Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri = Letâifu'l İşârât fi Beyâni'l-Mesâilî'l-Hilâfiyyât*, ed. ve çev: Hacı Yunus Apaydın vd., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2012, s. 652-653

⁸⁶ "Suriye'nin güneyindeki Havran bölgesinde Neva köyünde doğdu. ... *Minhacü't-talibin*. Müellif bu çalışmayı Rafii'nin el-Muharrer adlı kitabını tashih ederek kaleme almış ve kolayca ezberlenebilmesi için özetlemiştir. Şafii alimleri eser üzerinde kırk kadar şerh ve muhtasar yazmıştır." Ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, Nevevi, DİA, c. 33, s. 49.

cizye almak müstehabdır (daha iyi olandır), bazılarına göre böyle davranmak vaciptir. Ben (Nevevi) derim ki bu şekilde davranmak yanlıştır (batıldır).⁸⁷

Müslüman komşusunun binasından daha yüksek bina yapmaktan zimmilerin engellenmesi gerekir. Bazılarına [otoritelere] göre bu yasak zorunluysen bazılarının göre bu zorunlu değil, böyle davranılması daha iyidir. Doğru olan Müslüman komşunun evi ile aynı seviyede bile olsa yasaklanmasıdır. Ancak başka ayrı bir mahallede iseler bundan engellenemezler. Zimmi kişi ata binmekten engellenir, ancak katır ve eşeğe binmekten engellenmez. Merkeplerine binerken demir değil, tahta üzenği kullanmaları gerekir. Yolda seyrederken en dar tarafa doğru gitmeleri gerekir. Bir mecliste öne katılmaları gerekir. Elbiselerinin üzerine zinnar koymaları gerekir. Müslümanların bulunduğu bir hamama girdiklerinde ve elbiselerini çıkardıklarında demir, rısas veya başka bir maddeden bir şeyi boyunlarına geçirmeleri gerekir. Şirk ifade eden sözlerini Müslümanlara duyurmaları yasaklanır. Örneğin Üzeyr ve Mesih hakkındaki sözlerini... [Bazı Yahudilere göre Üzeyr Allah'ın oğludur.] Açıkça içki içmeleri, domuz yemeleri ve merasimlerini açıkta yapmaları yasaklanır.⁸⁸

İmam Nevevi zimmilerin cizye verirken küçük düşürülmesinin yanlış olduğunu, bina yüksekliklerinin müslüman komşusunun yüksekliğini aşmaması gerektiğini ifade eder. Nevevi zimmilerin ve Müslümanların konutlarının boylarının eşit olması gerekliliğine rağmen bu durumun dahi yasaklanması gerektiğini düşünür. Bu durum ya İmam Nevevi'nin yaşadığı dönemde bulunduğu ve etki ettiği coğrafyada bina yüksekliklerinin nedenini açıklar ya da mimaride bir tasarım meselesi olan bina yüksekliğinin İmam Nevevi'nin yaşadığı dönemde saygı ve üstünlük konusu olduğunu ifade ettiği düşünülebilir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere mimarlık tarih yazımında toplumsal arkaplan ve ulemanın mimari bir mesele hakkındaki düşünceleri fıkıh metinleri yoluyla bulunabileceği açıkça söylenebilir.

⁸⁷ Ebû Zekerîya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, Mıdyat, ts, c. 4, s. 255-258. Metinde *Minhac* kitabı ile alakalı kısımların Arapça metnin çevirisi Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı Doç. Dr. Yunus Cengiz tarafından yapılmıştır.

⁸⁸ Ebû Zekerîya b. Şeref en-Nevevî, a.g.e., c. 4, s. 249.

Mimari biçim ve malzemeye dair de veriler sunan bu metinler mimarlık tarih yazımının vazgeçilemez kaynakları haline gelebilme potansiyeli taşımaktadır. Verilen örneklerin daha derin bir araştırma sonucu bir çok konuyu da farklı ilişki ağlarının kurulabilmesi için kullanışlı hale getirebileceği düşünülebilir.

1.4. Felsefe Alanında Yapılan Tartışmalarda Mimari Kavramların İzleri

Felsefi tartışmaların izlerini doğrudan mimari pratiklerinde aramanın ilişkisel zeminde çok da verimli olmadığı görülebilir. Ancak düşünce oluşması ya da tanımlanması açısından mimari pratiklerin tartışma ortaya çıkarabilme yeteneğine sahip olduğu düşünülebilir. Osmanlı mimarlık tarih yazımı için ise böyle bir tartışma yapılamamasının temel dayanağı, Doğan Kuban'ın 2003 yılında baskısı yapılan *Tezkiretü'l-Bünyan* adlı esere yazdığı önsözde aranabilir:

Sinan'a ait otobiyografik diğer yazmalar arasında *Tezkiretü'l-Bünyan*, büyük sanatçının düşünceleriyle en fazla bulduğumuz yapıttır. Kuşkusuz Sinan'ın sanata ilişkin düşüncelerini çok daha ayrıntılı olarak öğrenmek isterdik. Ne var ki, Osmanlı kültür yapısı içinde Sinan'ın, uygulamaya dönük bir bağlam dışında, sanata ve mimariye ilişkin düşüncelerini dile getirmiş olacağını ileri sürmek kolay değildir. Çünkü o dönemin pragmatik yaşam felsefesi ve dünya görüşü, sıradan teolojik yorumlar dışında, maddi dünyanın ne bilimsel ne de felsefi boyutlarıyla fazla ilgilenmemiştir.⁸⁹

Osmanlı mimarlık tarihi duayenlerinden biri olan Doğan Kuban'ın, "Sinan'ın yaşadığı dönemde maddi dünyanın bilimsel ve felsefi boyutlarının olmadığı" iddiasının doğrudan beş ihtimali doğurduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki; dönem düşüncesini çeviri eserlerden dahi olsa okuma gayreti sarf etmemek, ikincisi; dönemin ilim dilinin Arapça olmasının bilim ve felsefe metinlerinin okunamamasını doğurması, üçüncüsü; ideolojik saptırmanın açık bir delili olması, dördüncüsü; dönem ilim ve felsefi metinlerinin okunduğu halde anlaşılabilmesi ve son olarak da; Kuban'ın iddiasını oluşturan tespitin doğruluğu. İster gerçekten böyle bir sorun olduğu kabul edilsin isterse de böyle bir problemin gerçek dışı olduğu

⁸⁹ Sâî Mustafa Çelebi, *Yapılar Kitabı Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye*, çev: Hayati Develi, Koç Kültür Sanat Tanıtım A.Ş., İstanbul, 2003, s. 7.

savunulsun her durumda iddianın ispatı gerekmektedir. Osmanlı mimarlık tarih yazımı ne yazık ki ispatlanması güç metinler ortaya çıkarmıştır. Bu bölümde iddianın yanlışlığı varsayımı ile fragman halinde birkaç örnekle de olsa mimariyi ilgilendirdiği düşünülen felsefi metinler örneklenecektir.

Mekan, cisim, zaman, boşluk vb. kavramlar İslam düşünce geleneğinde fizik başlığı altında çokça tartışılmıştır. Farabi (ö. 951) ve İbn Sina (ö. 1037) gibi filozofların içerisinde olduğu Meşşai Felsefe geleneği Aristotelesçi bir güzergah tayin etmiştir. Diğer bir çizgi ise Kelamcıların oluşturduğu gelenektir. Mekanın varlığının da sorunsallaştırıldığı tartışmalar birkaç görüşün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İslam düşüncesi içerisindeki herhangi bir filozofun fizik kitabında, bu tartışmaları kendi kabul ve itirazlarıyla sunduğu görülebilir. İslam düşüncesinde mekan hakkında kabaca şunların tartışıldığı söylenebilir: mekanın varlığının kabulü, mekanın varlığının reddi, mekanın heyula (madde) mı suret mi olduğu, mekanın kuşatan cismin iç yüzeyi olduğu, mekanın boyut olduğu, mekanın boyut olmadığı. İslam felsefesinin ana damarlarından biri olan Meşşai felsefenin temel aktörlerinden en önemlisi İbn Sina'dır. İbn Sina halkın çoğunun, mekanı, kuşatan şey olarak gördüğünü aktarır.⁹⁰ İbn Sina'da mekan, kuşatan cismin sonu olan yüzeyin kendisi olduğunu, cismin yer değiştirerek mekandan ayrıldığını yine yer değiştirerek başka bir mekana kavuştuğunu ifade eder.⁹¹ Fahreddin Razi (ö. 1210) ise İbn Sina'nın bu yorumuna itiraz eder. Bu itirazı Eşref Altaş şöyle dile getirmektedir:

Mekân cismin yüzeyini kuşatan yüzey olsaydı, hareket yüzeyin başka bir yüzeye ayrışmasından ibaret olurdu. Buna göre sakin olan bir cisim, hareketli bir cisim için de sakin hükmünü verebilirdik. Örneğin; havada duran bir kuşun ya da suda duran bir taşın hava ve su aktığında onları kuşatan yüzey sürekli değiştiğine göre mekânları da sürekli değişiyor demektir ve bu durumda sakin olan kuş ve taş için hareketli oldukları hükmünü vermemiz gerekir. Tersine çanta içerisine konulmuş bir eşya parçasını Rey'den Horasan'a götürsek eşyanın yüzeyi olan çanta değişmediğine göre iki şehir arasında nakledilmiş bir eşyaya sakin olduğu hükmünü

⁹⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 173.

⁹¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 207-223.

vermemiz gerekir ki bunlar mekânın kuşatan yüzey olduğu teorisinin yanlış olduğunun delilleridir. Diğer yandan mekân bir yönüyle hareketsiz ve yok olmaz bir şeydir. Oysa kuşatanın uçları bir yönüyle hareketlidir ve yok olur. İnsanlar mekânı boşluk (ferağ) ve dolulukla nitelerken yüzeyle nitelmezler. Son olarak mekân kuşatan cismin iç yüzeyinden ibaret ise cisimlerin parçalarının mekânı olmazdı. Bu imkânsız bir şeydir. Şayet mekân boyut olursa parçalarında mekânı var olur ki doğrusu budur.⁹²

Mekanda gerçekleşen hareketin cismin cevherini de hareket ettiremeyeceğine dair bir tartışmada, Osmanlı düşüncesinin otorite olarak kabul ettiği Seyyid Şerif Cürçani (ö. 1413) kendi dönemine kadar ulaşan mekan tanımlamalarını ve o dönemde yaşayan halkın mekan fikirlerini ve bu mekanlardaki hareketlerin nasıl olacağını şöyle ifade etmiştir:

Buna göre mekân, varsayılan boyut olarak açıklanırsa hareketli gemide duran nesne de tıpkı aradaki cevher gibi hareketli olacaktır. Çünkü bu takdirde bu ikisinden her biri, bir mekandan diğerine çıkmaktadır. Şayet mekan, kuşatan cevherler olarak açıklanırsa aradaki cevher kesinlikle mekanını terk etmemektedir. Ama gemide duran nesne, kendisini kuşatan cevherlerin bir kısmından ayrılmaktadır. Şayet mekan, halk arasında yaygın olduğu üzere, cevherin ağırlığının dayandığı şey olarak açıklanırsa gemide duran kesinlikle kendi mekanından ayrılmamaktadır.⁹³

İbn Sina döneminde halkın çoğu mekânı kuşatan şey olarak görmesine karşın Cürçânî döneminde mekan cismin ağırlığının dayandığı şey olarak algılanmaktadır. Bu da toplumsal zeminin mekan konusundaki tanımlarının filozoflarca dikkate alındığı ve toplumun yargılarını da kendileri için düşüncenin konusu haline getirdiklerini gösterebilir. Dolayısıyla filozofların bu yaklaşımının toplumsalı görme ve bunun hakkında konuşabilme imkanını sunduğu düşünülebilir.

⁹² Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, V/146, 148; el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, I/334; el-Mulahhas, vr.63b-64a.'den aktaran; Eşref Altaş, *Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 185.

⁹³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, c. 2, s. 594.

Mimari ile kavramsal temâsı olan cisim ve mekan kavramlarının, tartışmalarda ne denli önemli bir yerinin olduğu açıkça görülebilir. Cisim ve mekan tartışmaları bahse konu olan felsefi açılımlar yoluyla yüzey ve boşluk tartışmasına evrilir. Mekan tartışmalarının yanı sıra hem mimari için hem de felsefe için önemli kavramsal tartışmalardan biri de boşluk tartışmasıdır. İbn Sina boşluğun mekan olmadığına inanır. Ayrıca boşluk “bir şey olmayan” da değildir, çünkü böyle olursa İbn Sina’ya göre tartışmak da gereksizdir.⁹⁴ İbn Sina’da boşluk yoktur. Çünkü, boşluk bir mekan olmadığı için hareket de mümkün değildir.⁹⁵ Razi de benzer bir düşünce ile boşluğun olmadığını düşünür. Altaş Razi’nin düşüncesini şu şekilde dile getirir:

Râzî el-Mebâhisü'l-meşrikiyye’de bütün mesaisini boşluğun imkânsızlığını ispata harcayıp Bağdâdî’nin konuyla ilgili şüphelerini nakletmiştir. el-Mulahhas’da da Bağdâdî’nin itirazlarını naklederek benzer bir yol takip eden Râzî, kesin bir tavır almamakla birlikte “birbirine mutabık iki yüzeyin anlık ayrılımlarıyla ayrılışlarının ilk anında aralarında boşluk meydana geleceği” şeklindeki delilden hareketle konu sonunda boşluğun ispatına meylettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Şerhu'l-İşârât, Muhassal, Şerhu 'Uyûni'l-hikme ve el-Metâlibü'l-'âliye’de boşluğun imkânını kabul etmekle birlikte kelimcilerin ve Eflâtun’un boşluk anlayışına yönelik eleştirilerini sıralamaktan ve mevcut eleştirileri nakletmekten de geri durmamıştır. Bu onun el-Mebâhisü'l-meşrikiyye ve Nihâyetü'l-'ukûl’un girişinde belirttiği ilmi yansızlık ve objektifliğinin bir gereği olsa gerektir.⁹⁶

Razi boşluğun reddine dair delillere itiraz edenlere ise fazla itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.⁹⁷ Bunun karşısında Mimar Sinan’ın da çağdaşı olan Taşköprüzâde Ahmed Efendi Cürcânî ve Râzî’nin hareket, yüzey ve pürüzsüz yüzey tartışmasından yola çıkarak boşluğu ispat etme çabasına girmiştir.⁹⁸

⁹⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 187.

⁹⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 187-206.

⁹⁶ Eşref Altaş, a.g.e., s. 189.

⁹⁷ Eşref Altaş, a.g.e., s. 192.

⁹⁸ *Pürüzsüz Yüzey Deliliyle Boşluğun İmkânının İsbâtı* başlığındaki risale için bkz. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Felsefe Risaleleri*, çev: Cahid Şenel, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 167-193.

Bahse konu olan felsefi tartışmalar, mimarinin ister mimari düzlemde olsun isterse de mimari pratiğin görünmediği bir düzlemde olsun, tartışmanın yürüdüğü dönem fikrini açıkça gösterdiği görünmektedir. Hatta bu tarz fizik meselelerini açıklarken halkın da görüşünün açıklanması toplumsal bir ürün olan mimarinin hangi düşünce dünyasında vuku bulduğunun izlerini ve işaretlerini tarihcîye açıkça sunmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı mimarlık tarihi içerisinde mimari pratikleri vücuda getiren aktör olan mimarın düşünce dünyasını da açıklığa kavuşturduğu düşünülebilir. Böylelikle toplumsal zemini oluşturan etkenlerden biri olan felsefe ilminin de mimarlık tarih yazım güzergahında vazgeçilemez bir parça olduğu söylenebilir.

2. Sonuç Yerine

Osmanlı Devleti İhsan Fazlıoğlu'nun çoğu yerde tekrar ettiği gibi İslam düşüncesinin bir devamıdır. Eğer bu süreklilik ve devamlılık göz ardı edilirse, ne Osmanlı Devleti'nin düşünsel zemini ne de mimarlık pratikleri ve ilmi, kendisini dayandıracak bir zemin bulamayacaktır. *Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî* bütün problemlerine rağmen böyle bir zeminin varlığını bilen bir metin olarak ortaya çıkmaktadır. Katı ulusalcı mimarlık tarihi ve Avrupa sanatının Osmanlı üzerindeki etkilerini tartışan Doğan Kuban'ın bu zemini göz ardı ettiği söylenebilir. Uğur Tanyeli ise mimarlığın zaten toplumsal bir üretim olduğunu iddia ederek bu zeminden ayrı konuşulamayacağını söylemiştir.

Osmanlı mimarlık tarihi, İslam düşünce geleneğindeki dönemselleştirme problemlerini kendi içine devşirir. İslam düşünce geleneği genellikle iki kısma ayrılır: Gâzâlî (ö.1111) öncesi ve Gazali sonrası dönemleri. Benzer bir tavır Osmanlı mimarlık tarih yazımı için de sürdürülmektedir. Osmanlı mimarlık tarih yazımı da kabaca ikiye ayrılır: Mimar Sinan'dan öncesi ve Mimar Sinan'dan sonrası. Bu yaklaşımlarda, kırılma noktaları açısından önemli görünse de düşünce ve mimarlık açısından süreç okumasını kapatan bir dönemsellendirme çabası olduğu açıkça görülebilir. Kırılma noktalarına odaklanan ve gerisini neredeyse görmezden gelen okumalar tarih yazımı açısından ya anakronizm ya da vigizm problemi ortaya çıkarır. Mimarlık temel bileşeni toplumsallıktır. Söz konusu toplumsallığı ortaya çıkaran ve üzerinde en büyük etkisi olan unsurlardan biri ise ilim dünyasıdır. Genellikle Osmanlı mimarlık tarihi

metinleri, söz konusu dönemde üretilen ilmi çalışmalar dikkate alınmadan üretilmiştir. Hatta bu durumun aksini gösteren metinlerin ise nadirattan olduğu söylenebilir. Osmanlı mimarlık tarih yazımında Uğur Tanyeli, Alpay Özdural, Gülru Necipoğlu ve Ekrem Hakkı Ayverdi gibi yazarların kişisel çabaları da ana güzergahı bozmakta ve onu değiştirmekte yeterli olmadığı söylenebilir. Çalışmada ifade edildiği gibi mimarlık tarih yazımının geç dönemlerde başlamış olması, tarih yazımının sürekli olarak ideolojik malzemeye çevrilmesi, Türkiye’de tarih yazımı açısından özgün bir felsefi geleneğin ifade edilemeyişi ya da böyle bir gerekliliğin dahi düşünülmemesi tarih yazım çeşitliliğini azaltmakta, hatta neredeyse tek tip yazım metodunu görünür kılmaktadır. Çalışmada genel olarak, Osmanlı mimarlık tarih yazımlarının serencamını ortaya koyulup bu yazımların problemleri ya da eksiklikleri gösterilerek bu problemlerin ve eksikliklerin giderilebileceği alanlara dair fragmanlar halinde örnekler verilmek istenmiştir. Bahse konu olan fragmanlar toplamda tarih yazımı açısından bir düzlem önerisi ortaya koymak istemektedir. İslam dünyasının belirgin bir çerçevede ilim dili olan Arapça’nın hala mimarlık tarih yazımına katkıları çokça ihmal edilmektedir. Çağımızdaki bir mimarlık pratiği çağdaş felsefe ile yorumlanıyorsa –ki bu bir gerekliliktir- Osmanlı mimarlık tarihinin de çalışılan her dönem için dönemin ortaya çıkardığı felsefi, fıkhi, matematiksel arka planı üzerinden tartışılması gerekmektedir. Söz konusu disiplinlerin çevirilerinden dahi yararlanılmadığı ilk bakışta görünebilir. Her biri şahsi çabalarla gün yüzüne çıkarılmıştır.

Mimarlık tarih yazımında dönemsel olarak kabaca şu soruların sorulması gerektiği açıktır:

1. Mimarlığın tanımının, bahsedilen dönemde nasıl tanımlandığı?,
2. Mimarlık bilgisinin moral zeminin ne olduğu?,
3. Mimarlık bilgisinin kimler tarafından üretildiği?,
4. Mimarlık bilgisinin kimler tarafından kullanıldığı?,
5. Kimlerin kendisini böyle bir bilgi içerisinde tanımladığı?,
6. Bilgiyi üreten kurumların hangi kurumlar olduğu?,
7. Mimarlık bilgisinin hangi kurumlar tarafından tüketildiği?,
8. Mimarlık bilgisinin bürokrasi içerisindeki ve bürokrasi nezdindeki yeri?,
9. Mimarlığın teorik dilinin nasıl ve ne şekillerde üretildiği?,

10. Mimarlık bilgisinin sosyal statüsü?, ve son olarak
11. Mimarlığın hangi dillerde yazıldığı?.⁹⁹

Bu ve benzeri sorular ışığında tekrardan mimarlık tarih metinleri okunduğunda mimarlığın hangi veçhesinin konuşulduğu ya da açıklanmaya çalışıldığı veya açıklandığı açıkça görünecektir.

Osmanlı mimarlık tarihini bürokratik belgelerde ve Osmanlıca yazılmış metinlerde aramanın mimarlık düşüncesinin bir kısmını açıklamaya yettiği söylenebilir. Bu tutumun, toplumsal düzlemde davranış biçimlerini ve bu davranış biçimlerini örgütleyen arka planı okumak için yeterli gelmeyeceği düşünülmektedir. Özeldir Osmanlı mimarlık tarihi araştırmaları için, İslam medeniyetinin bir devamı olması hasebiyle geriye dönük okumaların ve varlık sahasını keşfedebilmenin önemli yollarından biri ilim dillerine vakıf olmaktan geçmektedir. Açıkça ifade etmek gerekir ki, bu metindeki örnekler dahi çeviri metinlerinden faydalanmak suretiyle hazırlanmıştır. Ayrıca söz konusu metinlerin mimarlık pratikleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorusu araştırmaya muhtaç bir sorudur. Çalışmanın amacı, fragmanlar halinde verilen örnek ilim dalları ile sınırlı kalmak değil, mimarlığın bir disiplin olarak nerede başlayıp nerede bittiği düşüncesini sorgulamaktır.

Osmanlı düşünce dünyasına ait teliflerin çevirisini yapmak ya da çeviriler üzerine bir tarih inşa etmek tarih yazımı için yeterli gelmeyebilir. Düşünde dünyasının kavram havzasına temas etmenin tarih yazımının birçok eksiklik ve problemini kaldırabileceği öngörülebilir. Örneğin; Gıyaseddin Cemşid Kaşi *Miftahu'l Hisab* adlı eserinde beş adet kemer tipinden bahseder. Bir tipoloji ortaya koyan ve bu tipolojinin matematiksel problemlerinin çözümünü kendisine konu edinen Kaşi'nin *Miftahu'l Hisab* kitabı -Osmanlı medreselerinde de okutulduğu düşünülürse- mimari formların kitap vasıtasıyla taşınmasına dair önemli bir örnek olarak da gösterilebilir. Fıkhi bir hüküm uygulansın ya da uygulanmasın bir zihniyet dünyasını ortaya çıkarması açısından önemlidir. Özellikle uygulamalı ilimler noktasında bir başka İslam düşünce merkezinde eğitim alıp Osmanlı medreselerinde ya da şifahanelerinde çalışan müderrisler

⁹⁹ Bu sorular İhsan Fazlıoğlu'nun Medeniyet Okumaları programında anlattığı İslam düşüncesinin serüvenini ortaya koyarken kendine bir tarihçi olarak sorduğu soruların, mimarlık perspektifinde dönüştürülmüş halidir.

veya tabiplerin öğrendikleri ve öğrettikleri ilimleri de Osmanlı mimarlık tarihini etkileyen bir unsur olarak söz konusu tarih yazımında kullanmak önem arz etmektedir. Türkiye mimarlık tarihi bulunduğu zaman-mekanın bir üretimi olarak her dönem farklı şekillerde ortaya çıktı. Farklı tarih yazımları birbiri peşi sıra eklenerek ve farklılaşarak çoğaldı. Benzeşmelerin ve tekrarların ortaya çıkarıldığı farklılıklar tarih yazımına dair sorular doğurmaya devam etti ve hala ediyor. Elinizdeki metin Uğur Tanyeli ve İhsan Fazlıoğlu'nun mimarlık ve düşünce tarihi alanına yaptığı katkılar ve isabetli sorular ve sorunlarının izini sürmek koşuluyla, mimarlık tarih yazımının bir başka düzleminin varlığına dair bir dizi soru sonucunda ortaya çıktı. Merhum Turgut Cansever'in Mimar Sinan'ı anlatırken sorduğu sorular böyle bir ihtiyacın kapısını araladı. Bu metin onlara çok şey borçludur.

Kaynakça

- Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi, Tarih Yazıcılığı*, Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, sayı 73, İstanbul, 2013.
- Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bilal Dindar, *Bedreddin Simâvî, D'Â*.
- Ca'fer Efendi, *Risâle-i Mi'mâriyye*, haz. İ. Aydın Yüksel, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cahid Baltacı, *XV-XVI Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İfav Yayınları, İstanbul, 2005.
- Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, Yem Yayınları, İstanbul, 2007.
- Doğan Kuban, *Türk "Hayat"lı Evi*, MTR, İstanbul, 1995.
- Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1982.
- Ebû Zekriya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, Mıdyat, ts.
- Edhem Eldem, Uğur Tanyeli, Bülent Tanju, *Sedad Hakkı Eldem 1: Gençlik Yılları*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2008.
- Eşref Altaş, *Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Gülsüm Baydar, *Osmanlı-Türk Mimarlarında Meslekleşme*, Mimarlar Odası Yayınları, İstanbul, 2012.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul, 2009.
- İbn Sînâ, *Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

- İbrahim Edhem Paşa, *Usûl-i Mimari-i Osmânî*, Hz: İlhan Ovaloğlu, Raşid Gündoğdu, Cevat Ekici, Ebul Faruk Önal, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2010.
- İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015.
- İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2016.
- M. Yaşar Kandemir, Nevevi, DİA.
- Mehmet Emin el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ*, Eleştirmeli Metin-Çeviri: Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev: Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rıfat, Om Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Muhammet Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, , c: 3, sayı: 1, İstanbul, 2016.
- Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1989.
- Sâî Mustafa Çelebi, *Yapılar Kitabı Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye*, çev: Hayati Develi, Koç Kültür Sanat Tanıtım A.Ş., İstanbul, 2003.
- Sedad Hakkı Eldem, *Türk Evi Plan Tipleri*, İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, İstanbul, 1954.
- Serahsî, *Mebûsât*, ed: Mustafa Cevat Akşit, Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008.
- Serap Durmuş, Şengül Öymen Gür, *Mimarlığın Metinsel Temsilinde Retorik İnşa: Usul-i Mi'mâri-i Osmanî*, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, c:34, no:1, Ankara, 2017.
- Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Suphi Saatçi, *Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan*, Ötüken Neşriyat, Ankara, 2014.
- Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri = Letâifu'l İşârât fi Beyânî'l-Mesâilî'l-Hilâfiyyât*, ed. ve çev: Hacı Yunus Apaydın vd., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2012.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Felsefe Risaleleri*, çev: Cahid Şenel vd., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 2011.
- Uğur Tanyel, *Sinan'ı ve Mimarlığını Nasıl Yorumlamalı?*, Ege Mimarlık Dergisi, c:3, sayı:66, İzmir, 2008.

Uğur Tanyeli, *Mimarlığın Aktörleri: Türkiye 1900-2000*, Garanti Galerî Yayınları, İstanbul, 2007.

Uğur Tanyeli, *Sınırışımı Metinleri*, Akın Nalça Kitapları, İstanbul, 2015.

Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığı'nda Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası, 1609-1617*, Doktora Tezi, İtü Mimarlık Fakültesi, İstanbul, 1975.





Resim 4: Kubbetü's-Sahra, Kudüs, Filistin.

Mapping the Borders of Holiness: Islamic Jerusalem and Its Holy Land

Khalid EL-AWAISI ·

Citation/©: El- Awaisi, Khalid (2017). Mapping the Borders of Holiness: Islamic Jerusalem and Its Holy Land, Milel ve Nihal, 14 (2), 125-159.

Abstract: In the seventh century, soon after his Prophethood, Muhammad started to refer to regions far beyond his reach. Qur'anic verses were making reference to a city of Bayt al-Maqdis and to the regions around it. The importance of these regions is embedded within Quranic terminologies. There has, however, been little study into the geographical extents of these regions and concepts or, even more generally, into the geographies of the Qur'an. The extent of the regions around al-Aqsa Mosque, namely the Holy Land or the land of Bayt al-Maqdis, and the Land of Barakah, have been mentioned by many scholars in the past. This paper will deal with these Muslim concepts and contrast them with the Christian and Jewish notions. This is together with drawing parallels with another Quranic concept of the Makkan Haram.

Key Words: Bayt al-Maqdis, Makkah, holy land, Land of Barakah, sacred space, boundaries, Christian, Jewish.



Introduction

The idea of the Holy Land was well established in earlier religions and preceded the seventh century Islam. The idea of perceived sacred spaces, was well in existence when Prophet Muhammad was

born. Amongst the Arabs, sacred spaces were centred around idols. Also, in Christianity many shrines were erected around relics and saints. Yet another dimension of sacred space was the interregional holy cities, whose sanctity was recognised over large geographic areas and became centres of pilgrimages (Munt 2014: 16-17). Makkah and its sanctuary were a vital part of earlier religions in the whole of Arabia, the same can be said for Jerusalem to both Christians and Jews across their geographical extents. Christians and Jews had established an idea of the Holy Land prior to Islam. Jerusalem and its Holy Land thus had a vital status across its geographical extents to both Christians and Jews. This was established for Bayt al-Maqdis, from the outset of Islam, which developed its status with the revelation of Quranic verses in both Makkah and Madinah. It was asserted that this areas Holiness preceded both Christianity and Judaism, thus laying claim to the inheritance of ancient prophets.

The same can be said for the Haram of Makkah, which Muslims reclaimed and accordingly become well established as a religious sacred sanctuary within Islam, separate from any political or administrative borders. Was this perhaps also the case for Bayt al-Maqdis (IslamicJerusalem) had the Prophet Muhammad reached it, would he have set religious boundaries for it? Or as in Makkah just confirmed what existed after its conquest. Could the prophet have passed on this information to his companions? Might it have been mentioned in the Qur'an – or had it been passed on orally for generations? Or did the Muslims just adopt the Christian or Jewish perception of the Holy Land. Are there certain restrictions within the region of IslamicJerusalem similar to that in Makkah, such as fighting or hunting or cutting trees? Could there have been a similar marked-out region for the Holy Land but with a different scope? This paper would focus on the holy and blessed regions around Bayt al-Maqdis and discuss their geographical extents and significance from early and subsequent Muslim sources, contrasting them with the Christian and Jewish perceptions of the Holy Land.

The Holy Land

Besides the Makkan Haram, the Quran makes mention of two other regions that have been given status from the divine. These have been mentioned in the Quran in relation to Bayt al-Maqdis, which to Prophet Muhammad had been established as his first Qiblah,

which he would face during his prayers from the outset of his prophethood (al-Rabi 2009). Also, it is the abode of primordial ancestral prophets, housing the second mosque after the Ka'bah (al-Ratrout 2005). The Quran mentions stories of these prophets within these regions (El-Awaisi 2014). Exegetists of the Quran, have attempted to map out these regions, as well as geographers and other Muslim scholars, some of whom dedicated treatises to this topic or included it within their other works.

Unlike the Harams of Makkah and Madinah, these areas were not considered a Haram in early Muslim works, not until the Mamluk and Ottoman period. Many scholars contested the use of the term Haram for al-Aqsa Mosque or the areas around it, as it does not carry any of the restrictions that come with the concept of a Haram. Ibn Hisham al-Ansari (d.761AH/1360CE) and Ibn Taymiyah (d. 728AH/1328CE) who lived during these times write that only the ignorant would call this area a Haram or *Haram al-Maqdis* (Ibn Taymiyah, 1997, vol.27:117). Ibn Hisham states, "*what I have heard from the chief figures in the city the term, Haram al-Quds, forging lies against God, making something haram which was not ordained by God*" (Ibn Hisham 2010: 159-161, 136). Also, that the first Haram according to the consensus of the Muslims, is that of Makkah, the second according to the majority of scholars is that of Madinah. The third is at *Wajj*, near Taif, but is only the opinion of Imam al-Shafi who was under the delusion that the hadith concerning this is authentic. A Haram, is accordingly a place that God had made inviolable and restricted hunting and cutting trees within its boundaries and no other place besides these three does such restrictions apply. Thus, not a single Muslim scholar would accept any other area to be a Haram. Ibn Taymiyah adds that Bayt al-Maqdis is not a place that can be called a Haram nor the Tomb of Abraham or any other place on earth apart from the three already mentioned (Ibn Taymiyah 1997, vol.28:14-15).

Neither Quranic verses nor early accounts and traditions refer to it as a Haram, thus what could these regions be? Does this degrade the status of this region if it is not a Haram, as argued by some orientalist (Matthews, 1936). There are no other precedents of this in Arabia, i.e. an area sanctified but not being a Haram. The

concept here seems considerably different. Although we have a central point of holiness or blessedness, but much of the implications are quite different from what was already established in Arabia. The distinctiveness of this Holy Land is that it is not a site nor a place nor a city but rather a large area, which is in whole holy. In Arabia, a Haram belonged to a certain group of people with a common belief; here different sites within this region are holy to followers of various religions, thus inducing complexity in the idea of shared space. This area was already revered by both Christians and Jews, and even before them, the Canaanites, as recorded in the Bible.¹ The Quran although overlaps with some of their beliefs, presents a distinct perspective on these regions, and does not concur with the idea of the Biblical Promised Land. Thus, the dimension and boundaries of the extent of this land is a contested issue between the followers of the three main faiths in this land.

The Pre-Muslim Holy Land

The Biblical idea of the Promised Land to the Jews extends in terms of territory, at its maximum extent, from the Euphrates to the Nile (or Al-'Arish), as promised by God to Abraham and his offspring. The Bible relates, "On that day the Lord made a covenant with Abram and said, 'To your descendants I give this land, from the river of Egypt to the great river, the Euphrates'" (Genesis 15:18). After Moses led out the Israelites from Egypt, in the Exodus, the occupation of the Land of Canaan, was interpreted as the fulfilment of this promise (Numbers 34:1-12; Deuteronomy 1:8). The Land of Canaan thus became the extent of this Promised Land, including everything "from Dan to Beersheba" (Judges 20:1; 2 Samuel 3:10, 17:11, 24:2). Delineating the northern and southern boundary marks of this area but without an exact boundary line. The boundary of the Promised Land however is somewhat contradictory within the Bible, the extent is constantly changing in the different verses. The first definition had never come under the full control of the descendants of Isaac and Jacob but has come under the control of the descendant of Ishmael, which in the Jewish tradition the promise was never extended to. Moreover, within this region some restrictions and religious rules exist within Judaism; that its land cannot be sold permanently (Leviticus 25:23),

¹ The story of Melchizedek worshiping at the site of al-Aqsa Mosque.

as well as the prohibiting of agricultural work every seventh year (Leviticus 25:3-7). Also, explicit reference to not defiling or shedding blood in this land as it is the land of God (Numbers 35:33-34). This is somewhat resonating the idea of restrictions in the Makkan Haram and keeping the land away from any profanity, but not to the same degree.

To the Christians on the other hand, the idea of the Holy Land or *Terra Sancta*, is directly connected with the life of Jesus Christ. Although accepting the Old Testaments promise of this land to the descendant of Abraham, now this was transferred to the Christians who accepted and acknowledged Jesus Christ, consequently excluding those who reject him. Jesus came to fulfil the law and Old Covenant, though extending the idea of the Chosen People beyond a racial group. Although the ideas preached by Jesus transcends space, and what he was striving to establish was more in the spiritual realm, away from the ridged Jewish jurisprudence on space, later Christians would come on pilgrimages to the places where Jesus walked. The idea of the Holy was now linked to Jesus and the location of his birth, journeys, ministry, crucifixion and resurrection; it is sometimes extended to his disciples. This not ignoring the backdrop of the Old Testament now inherited by the New People of God, i.e. the Christian; thus, many of Old Testament location are within the Christian Holy Land. The extent of this area was recorded in maps, the earliest being Jerome's map (map 1), from the fourth century (known from twelfth century recensions), the Madaba mosaic map (map 2), from the sixth century (still surviving in Transjordan today), and a map from the eighth century drawn in Paul Orosius' Histories.

These maps focus mainly on the area of Palestine between the river Jordan and the Mediterranean Sea but also extended to Egypt and its Nile. Jerome also delineates the boundaries of the Promised Land of Moses based on chapter 34 from the Book of Numbers, giving details of its extent. Moreover, the maps are purely Christian in their depiction of holy sites and places in the Holy Land based on the Christian understanding of inheriting the Jews. Christian Jerusalem is depicted as a central point in these maps. It is important to note, that ideas of restrictions do not exist in the Christian vision of the Holy Land, and is rather more inclusive than the Jewish one.

The Muslim Holy Land

Muslims saw themselves as the heirs of earlier religions, and Islam as the final manifestation of the divine word to humanity. Like the Christians saw themselves the inheritors of Judaism and the seed of Abraham. Islam's claim to this land is thus directly connected with biblical and primordial prophets. Association with this land is dated to the establishment of the first mosque, the Ka'bah, and it is narrated by Prophet Muhammad that the al-Aqsa Mosque was established merely forty years later (Al-Bukhârî 1998: 659; Muslim 2000, v.1: 209-10). Thus, the significance of this mosque and the surrounding region is an ancient one, predating even Prophet Abraham.

The area of Bayt al-Maqdis is referred to in numerous verse in the Quran with al-Aqsa Mosque being its centre of *Qadasah* (holiness) and *Barakah* (blessing). The Quranic verses talk of two entities, the Holy Land and the Land of Barakah; these verses are as follows:

O my people enter **the Holy Land** (*al-Ard al-Muqaddasah*)... (Quran 5:21)

Glory to Whom took His worshipper on a journey by night from *al-Masjid al-Harâm* to *al-Masjid al-Aqsa* whose surrounding We blessed with **Barakah**... (Quran 17:1)

And to Solomon We gave the fiercely blowing wind, speeding to his command to the **land which We have given Barakah** ... (Quran 21:81)

And We saved him [Abraham] and Lot to the **land which We have given Barakah** for all beings (Quran 21:71)

And We granted inheritance to the people who were persecuted, the East and West of the **land which We have given Barakah** ... (Quran 7:137)

And We made between them and **the towns** which We placed **Barakah**, towns in prominent positions, and had appointed stages of journey in due proportion... (Quran 34:18)

There are many other verses that discuss different accept of this land related to stories of prophets or major incidents in the region (El-Awaisi 2014), but our focus on the geographical extents of these two regions. The first of the verses, mentioned above, talks of a land

being holy and this although refereeing to Prophet Moses and the Israelites, implies it holiness preceded them.

The idea of Holiness or *Qadasah* in the Arabic language stems from the trilateral root Q-D-S, conveying the meaning of purity (or purified, *Mutahar*) and blessing (*Mubarak*), thus being far removed from impurity and is at a degree of perfection through the *Barakah* it possesses. The level of purity defined by words of the root Q-D-S and the level of blessing from the root B-R-K are quite extraordinary. The Quran exemplifies numerous instances of words derived from these roots. Words from the root Q-D-S are mentioned in the Qur'an ten times, through five terms: *al-Qudûs* (The Holy One), *RûH al-Qudus* (the Holy Spirit), *nuqadisu lak* (Glorify and Purify), *al-Wâdî al-Muqadas* (the Holy Valley) and *al-Ard al-Muqadasah* (the Holy Land). Each of these terms comes in a different context and can lead to a better understanding of the terminology *al-Ard al-Muqadasah*.

Al-Qudûs — a name that appears twice in the Qur'an 59:23; 62:1 — as an epithet of God, and is regarded as one of God's ninety-nine beautiful names. Qudûs here means the Mubârak (blessed).² Also, it comes to mean 'the perfect who is free from all defects'.³ Therefore, it can be said in English that *al-Qudûs* means the Holy One. *Rûh al-Qudus*, or "holy spirit" appears four times in the Qur'an (Qur'an 2:87, 253; 5:110; 16:102) and was used to address the Archangel Gabriel.⁴ He was also given other names in the Qur'an: "the Faithful Spirit", "Our Spirit" and "The Spirit" [Qur'an 26:193; 19:17; 66:12; 70:4 78:38; 97:4]. Ibn Manzûr adds in his linguistic dictionary that this is because Gabriel was created from purity (Ibn Manzûr 1999, v.11: 61; al-Zubaydî 1994, v.8: 407). The name consists of two words "*RûH*" spirit and "*al-Qudus*" the Holy. *Al-Qudus* is the same as *al-Qudûs* and refers to God (al-Ṭabarî 1999, v.1: 450; al-Qurṭubî 1998, v.1(2):25; Ibn Kathîr 1997, v.1:122); therefore, it can be translated as the Holy Spirit or the Spirit of the Holy, the Holy here being God.⁵ *Al-Wâdî al-Muqadas*, refers to a geographical location known

² Al-Ṭabarî 1999, v.12: 52, 88; Ibn Kathîr 1997, v.4: 292; al-Zubaydî 1994, v.8: 408.

³ Al-Ṭabarî 1999, v.12: 88; al-Qurṭubî 1998, v.9(2): 41; Ibn Kathîr 1997, v.4: 308; Ibn Manzûr 1999, v.11: 60; al-Zubaydî 1994, v.8: 408

⁴ Al-Ṭabarî 1999, v.1: 448, 449; al-Qurṭubî 1998, v.1(2): 25; Ibn Kathîr 1997, v.1: 121, 122; Ibn Manzûr 1999, v.11: 61; al-Zubaydî 1994, v.8: 407

⁵ This does not refer to a physical connection between the spirit and God.

as the Holy Valley (Qur'an 20:12; 79:16) in Sinai. The exegetists take the word *Muqadas* (Holy) to mean either *muṭahar* (purified) or *Mubâarak* (blessed) and or both. This is the place where Moses first encountered the Divine and was given the task of prophethood (El-Awaisi 2007).

The term *al-Ard al-Muqadasah* is mentioned only once in the Qur'an (5:21) and it refers to an area that has special characteristics and carries great importance. The use of the words from the same root give us a better understanding of the terminology *al-Ard al-Muqadasah*. Focusing on the concepts of purification and blessings. Some exegetists have limited the understanding to one meaning of the two. Some have taken it to mean pure and is purified.⁶ This is explained by saying it has been purified of *shirk* (polytheism) and was made the dwelling place of prophets and believers (Ibn al-Jawzî 1987, v.2:323; al-Barûsî 1985, v.2: 375-6). Others explain that it is purified from *afaat* (ailments; epidemics) (al-Râzî 1990, v.6(11): 156; al-Naysabûrî 1996, v.2:574), and reject its being always purified from *shirk* and inhabited always by prophets or believers. Others add that the purification, lies in the fact that the Holy Land houses a place where people are cleansed from their sins (Abû Hayân 2001, v.3:469; al-Alûsî 1994, v.3(6):277) i.e. al-Aqsa Mosque. Some take the meaning of holiness to be blessing from God (Ibn 'Aṭiyah 2001, v.2:174, Ibn al-Jawzî 1987, v.2:323; al-Qurṭubî 1998, v.3:83). Al-Ṭabari amongst others argue it is both purified and blessed (al-Ṭabari 1999, v.4:513; al-Biqâ'î 1995, v.2:425; Ibn 'Âshûr, nd:5/21). As linguistically everything that is *Muqadas* is also *Mubâarak* (Ibn Manzûr 1999, v.11:61; al-Zubaydî 1994, v.8: 409; El-Awaisi 2007).

As for the term *al-Ard al-Mubarakah* or the exact Quranic terminology *al-Ard al-latî Bâraknâ fiha* (the Land of Barakah)⁷, comes in the Quran five times, as detailed above. The root of the word *Barakah* comes in thirty-two verses in many forms (*tabâraka*, *Mubâarak*, *Mubâarakah*, *baraknâ*, *barakatûh*, *barakât*, and *bourika*). Its meaning can be approximately translated as divine blessing or grace, but it carries many other meanings that have a sense of continuity such as growth, expansion, abundance, upsurge of goodness, prosperity

⁶ Al-Mâwardî nd:5/21; al-Ṭabari nd:5/21; Ibn al-Jawzî 1987, v.2:323; Abû Hayân 2001; al-Tha'alibî nd:5/21; al-Shawkânî 2000:456

⁷ Literally: the Land in which We have placed Barakah (blessing).

and staying put. Linguists link it to meaning of “settling”, thus *birkah*, is a pool where water settles; also the kneeling down of a camel is “*barak*”, thus being firmly in place (al-Fayrûzabâdî 1991: v.3, 426-427; al-Zubaydî 1994: v.13, 514-515; Ibn Manzûr 1999: v.1 386-387). It is also argued that Barakah is the divine goodness placed in a thing and, though this is invisible, its effects are detectable (El-Awaisi, 2005:28). Barakah in the Qur’an comes in two main contexts, the first is the Barakah of God and always comes in the specific terminology of *Tabâraka*, and the second is the Barakah God bestows to His various creations. Not much is known about the first context, although it is mentioned in ten places in the Qur’an; the what and the how are unknown. But it is argued that one of the meanings of the word *Tabâraka* is “to be exalted”, and not growth or expansion, because God has no need of this, rather He is the one who grants all *Barakah* (al-Judaî, 2000: 29-30). Thus in this instance it is the fact that Allah is everlasting, full of good, magnificent, and everything that has Barakah is from His granting and grace (al-Judaî, 2000: 36). In contrast, the second type of Barakah is of immense importance as it refers to visible entities, geographical areas amongst them. This context can be divided into five categories: the Barakah God bestows on a being; object; ‘point in time’; text or statement; and place (El-Awaisi, 2007).

Barakah bestowed on certain **beings**, mainly prophets, lies in the fact that their names are *everlasting* as well as in the continuation of their message, and also in the *importance* they carried during their life-time and after their death. As for **objects**: these are mainly to do with material benefits that can be felt, such as the *crucial importance* of water which the Quran makes mention that it is *Mubarak* (Qur’an 50:9), being the cause of *growth and expansion*. As for the category of **texts** or **statements**: the Qur’an, is an example, *remaining unchanged* and *everlasting*. As for **time**: a period such as the Night of al-*Qadr* (Qur’an 44:3) is given a measurable magnitude of Barakah; the Quran states that this single night is equivalents to more than one thousand months (Qur’an 97:3) or thirty thousand days. The last category, **places** or locations, the Quran established that there is a general Barakah for the whole of the earth that is manifested in a *Physical Goodness* that exists in all parts of the world (Qur’an 41:10). Moreover, within the earth there are certain sites that have an in-

creased intensity or a different dimension of Barakah, mainly spiritual but also physical. The understanding of the intensity of Barakah can be better described in horizontal and vertical dimensions. It becomes clear that the whole earth has some minimal level of Barakah, while specific sites have a more extensive density or a higher intensity of Barakah. Clearly a theme runs through most of the Barakah verses illustrating that Barakah has many important denotations. Examples given may be seemingly be quite ordinary; the Barakah bestowed by the Divine turns them into something extraordinary with incredible characteristics. It could be argued, all examples of Barakah cannot be quantified, as they are taken to a spiritual realm. However, exegetists argue the physical manifestation elucidated in the idea of a site or land relatively small in size possessing remarkable diversity in its attributes is a clear manifestation of this Barakah.

Five verses refer to the Land of Barakah, which the majority of exegetists divided its Barakah into two main categories; spiritual/religious and material/worldly. The spiritual or religious Barakah is represented as being the Land where most prophets dwelt and spread their messages. As for the material or worldly Barakah, this is in its fertile grounds and its numerous varieties of fruits and plants, as well as its water, which gives both rich and poor a decent life.⁸ Ibn 'Aṭīyah argues that it is in two categories, one in "this life" and the other for "the hereafter". The one in "this life" is what others have called the material or worldly Barakah, which he says is in the land which is the best over all others in the world: it has the tastiest water and abundant fruits and graces (Ibn 'Aṭīyah, 2001, v.4:89). Further to this, Barakah is not restricted to believers, but is, as verse (Quran 21:71) explains, is for all nations, believers and disbelievers (al-Jazâ'irî 1998, v.3:427). And the Barakah existed well before most of the prophets dwelled in that land. Most of the prophets in this land certainly came after Abraham, and mostly are his descendants. The same verse states that Abraham and Lot were

⁸ Al-Ṭabarî (1999, v.8:17); al-Samarqandî (1997, v.2:300); al-Mâwardî (nd: 21/81); al-Zamakhsharî (1995, v.2:623); Ibn al-Jawzî (1987, v.5:5); al-Râzî (1990, v.10:117); al-Qurṭubî (1994, v.5(9):193); al-Baydâwî (nd: 17/1); al-Nasafî (1996, v.2:443); al-Naysabûrî (1996, v.4:323); Abû Hayân (2001, v.6:7); al-Biqâ'î (1995, v.4:329); al-Alûsî (1994, v.8(15):14); al-ZuHaylî (2003, v.8:11); Quṭb (1996, v.4:2212); see also El-Awaisi (2005:28)

saved to the land which has been blessed for all nations. Therefore, the Barakah precedes Prophet Abraham and not because of his dwelling or other prophets in it. It is thus argued that the Barakah was bestowed long before, and may have originated from the time al-Aqsa Mosque was established forty years after the Ka'bah (El-Awaisi 2007). Making it the source of Barakah for the surrounding region. It is said that the subsequent manifestation of this Barakah is the dwelling of prophets attracted to the barakah of this land.

The worldly or material Barakah argued by exegetists is manifested in its possession of remarkable diverse topographical features with diverse climates. Various agricultural produce of plants, fruits and vegetation are thus possible within this land. One example is the area of the Jordan Valley and the Dead Sea, the lowest area on earth, its hot climate allows the growth of tropical fruits while only thirty kilometres away the mountainous region around Jerusalem would be covered in snow in the winter, providing different agricultural produce across the year. It is not limited to this but concerns much more, such as its strategic geopolitical location (El-Awaisi, 2005: 28); as a natural bridge between continents by both land and sea. Historically the only way to travel between the ancient river civilisation of Mesopotamia and Egypt was through this land. Being the land bridge that connects Asia with Africa. Later with sea voyages, it connected another continent, namely Europe. This was not restricted to culture or trade but also became a major military route, which conquering armies would pass back and forth between these continents. Thus, this small strip of land witnessed the fall and rise of countless civilisations.

Location and Extent of the Land of Barakah and the Holy Land

The Quran clearly mentions two separate entities, the Holy Land and the Land of Barakah. Although these regions although might share certain areas, they are quite clearly two distinct entities. Many scholars have confused about these regions and have considered them to be one, this is evident in works of later Muslim scholars. However early Muslim exegetists and geographers have demarcated the extent of both regions separately as is clear from the Quranic context.

The Land of Barakah

The extent of the Land of Barakah, is generally equated by most exegetists with the area of al-Sham (Historical Syria), with some including parts of Egypt to it. But there are no detailed demarcations of the boundaries of this land. Moreover, the Quranic verses on this issue are quite revealing, setting a centre and incorporating certain areas within this land as well as excluding other.

The centre of this land is declared as al-Aqsa Mosque, which the Quran mentions in relation to Prophet Muhammad nocturnal journey from the Ka'bah to "*al-Masjid al-Aqsa whose surrounding We blessed with Barakah (al-ladhî baraknâ Hawlah)*" (Qur'an 17:1). The verse does not specify the span of the Barakah to the surrounding area, as it does not give any territorial extent. Nevertheless, the verse makes a crucial point; it specifies al-Aqsa Mosque as the centre or nucleus of the surrounding area which is *Mubâarak*. Some exegetists have mentioned that the extent of this Barakah covers the area of al-Sham (historical Syria).⁹ The modern exegetist, Sayyid Quṭb, makes an outstanding remark, that the Quran does not mention that al-Aqsa possess Barakah, as it does with the Ka'bah, but states that its environs are blessed with Barakah. Thus, the immense intensity of the Barakah of the mosques overflows to cover regions around it (Quṭb 1996).

It may be argued that this Barakah radiates to the entire world, but the other four verses limit and narrow its extent to a particular region. In the context of the migration of prophets Abraham and Lot, the Quran mentions that they were taken to this land; "*And We saved him (Abraham) and Lot to the land which We have given Barakah (al-Ard al-latî baraknâ fihâ) for all beings*" (Qur'an 21:71). This clearly makes mention of the Land of Barakah, excluding the area they came from, generally accepted by exegetists as Babylon in Iraq (al-Tabarî 1999, v.9:45; Ibn 'Aṭiyah 2001, v.4:90; Abû Hayân 2001). The destination most exegetists agree to be al-Sham (historical Syria), within the area between the Euphrates and al-'Arish as

⁹ Al-Samarqandî 1997, v.2:300; al-Mâwardî nd. 17/1; Ibn 'Aṭiyah 2001, v.3:436; al-Qurṭubî 1998, v.5(10):192; Abû Hayân 2001, v.6:7

argued by al-Tabari (1999, v.9:46).¹⁰ Prophet Abraham lived in several cities of the region of Bayt al-Maqdis,¹¹ but finally settled and buried his wife in Hebron and was himself later buried there too (Ibn Taymiyah 1997, v.27:235). Prophet Lot also settled within the region of Bayt al-Maqdis, in the area south of the Dead Sea, as he was sent to its people. This drove some scholars to narrow down the Land of Barakah to be just the region of Bayt al-Maqdis or *al-Ard al-Muqadasah* (The Holy Land), as it is the area where these two prophets settled and not the whole of al-Sham.¹²

Another verse talks of the land, which the Israelites inherited, after being persecuted in Egypt. It is believed that this was after they had moved out from Egypt to within the region of historical Syria. The verse states; “*And We granted inheritance to the people who were persecuted, the East and West of the land which We have given Barakah (al-Ard...al-lati baraknâ fihâ)*” (Qur’an 7:137). The exegetists are in much disagreement about what land the Israelites inherited; the majority believe it to be al-Sham.¹³ While others include both al-Sham and Egypt.¹⁴ Some exegetists narrow this land down to even a smaller area; they take it to be the Holy Land within al-Sham (al-Samarqandî 1997, v.1:559). This could most likely be parts

¹⁰ Some exegetists give other locations, south to Makkah and west to Egypt. Al-Ṭabarî, after mentioning the different opinions, supports the strongest of these, i.e. that the destination was within al-Sham, and asserts that there is a consensus amongst scholars on this matter. He refutes the other arguments on the grounds that although Abraham visited Makkah many times, these were short visits rather than his settling there or staying for long periods. Thus neither Abraham nor Lot made Makkah their home, but settled in the area of al-Sham (al-Ṭabarî 1999, v.9:46). The same can also be said for Egypt; Abraham did not take Lot to Egypt – the accounts only state that Abraham accompanied his first wife on his visit there. From Muslim core sources it is evident that Abraham made Makkah the home of his second wife and first son, who settled there; he himself did not reside there for long (Qur’an 14:37).

¹¹ Such as al-Saba’ and Hebron (al-Bagawî 2002, v.4:35; Abû Hayân 2001, v.6:305; al-Alûsî 1994, v.9(17):68; al-Marâghî nd, 6:53).

¹² Al-Samarqandî (1997, v.2:432); al-Mâwardî (nd:21/71); al-Ṭabrasî (2005: 21/71); Ibn ‘Abd al-Salâm (2000:339); al-Qurṭubî 1998, (v.6:212); Ibn Kathîr (1997, v.3:165); al-Biqâ’î (1995, v.5:97); al-Suyûtî (2000, v.4:581); al-Shawkânî (2000:1139).

¹³ Al-Ṭabarî 1999, v.6:43-4; Ibn ‘Aṭiyah 2001, v.2:446; al-Baydâwî nd: 7/137; Ibn Kathîr 1997, v.2:213; al-Tha’âlibî nd: 7/137; al-Biqâ’î 1995, v.3:92.

¹⁴ Al-Zamakhsharî 1995, v.2143; al-Qurṭubî 1998, v.4:245; al-Nasafî 1996, v.2:107, Abû Hayân 2001, v.4:375

of al-Sham the Israelites inhabited after the Exodus. It is known historically that the Israelites after the Exodus were asked to enter the Holy Land, but when they rejected this command they were destined to the wilderness for forty years (Qur'an 5:26). They did not return to Egypt, nor did their offspring who were only able to conquer parts of the Holy Land after the forty years' ban had passed; later, at the time of the Prophet Solomon, they spread out into other areas. Therefore, the mubarak promised land mentioned in the verse which is within the area of al-Sham and not Egypt. Thus, Egypt, the area they came from, would certainly be outside the Land of Barakah.

The remaining two verses relate to Prophet Solomon and subsequent periods. In relation to Prophet Solomon, it relates to his travels back and forth to this land. The verse states; "*and to Solomon We gave the fiercely blowing wind, speeding to his command to the land which We have given Barakah (al-Ard al-latî baraknâ fihâ)*" (Qur'an 21:81). The verse tells of Prophet Solomon travelling using the wind, from various parts of the earth – which are not specified – to another specified part which is the Land of Barakah. However, what can be understood from this verse is that Prophet King Solomon is travelling to a specific area on this earth that is *Mubâarak*. In Muslim sources it is believed that the base of Prophet Solomon's Kingdom was within al-Sham. Exegetists mostly agree that the land specified in the verse is the area of al-Sham or within it.¹⁵ The Quran mentions the distance of the travelling; by stating that it covers the journey of one month by road but is travelled in one morning or an afternoon by Solomon using the wind (Qur'an 34:12). Exegetists argue his base was the city of Bay al-Maqdis (Ibn Kathîr 1997b, v.1(2):19-22; Abû Hayân 2001, v.6:309), while others state it was the city of *Ba'labak* (al-Ṭabrisî nd: 21/81) or the ancient city of *Tadmur* (Ibn Kathîr 1997b, v.1(2):22; Iṭfish nd: 21/81). In an authentic hadith it inclines to the first opinion as his main centre. The final verse related to an ancient journey on the route from Saba' in Yemen all the way up to al-Sham, along which people used to travel. "*And We*

¹⁵ Al-Ṭabarî (1999, v.9:54); al-Mâwardî (nd: 21/81); al-Baghawî (2002, v.4:38); Ibn 'Atiyah (2001, v.4:93); Ibn al-Jawzî (1987, v.5:374); al-Râzî (1990, v.11(22):174); al-Qurṭubî (1998, v.6:228); al-Naysabûrî (1996, v.5:39); Abû Hayân (2001, v.6:309); Ibn Kathîr (1997, v.3:167); Quṭb (1996, v.4:2391).

made between them and **the towns** which We placed **Barakah** (al-Qurâ al-latî **baraknâ fihâ**), towns in prominent positions, and had appointed stages of journey in due proportion" (Qur'an 34:18). The verse divides the route into three categories; the land of the departure, the towns on the route (resting stations) and the land of destination. It is quite clear that the verse is referring to Yemen as the starting point. To be specific. However, the verse explicitly refers to the towns at the end of the route to be *Mubâarak*. It is not however clear where these towns, which are *Mubâarak* start and finish, since the verse does not specify this. Exegetists unanimously agree that these blessed towns are within al-Sham. Al-Ṭabarî cites two arguments that suggest that the blessed villages refer to the whole of al-Sham, which he adopts, as do other exegetists.¹⁶ Al-Qurṭubî states that the blessed towns number 4700 (al-Qurṭubî 1998, v.7:260). However, the other argument is that these towns are of Bayt al-Maqdis and the Holy Land (al-Ṭabarî 1999, v.10:366; Ibn Kathîr 1997, v.3:466).

From the discussion of the above verse, a map of this region starts to come into shape. The connotation with the region of al-Sham is evidently understandable, as it helps map out what they would be referring to. Since it is the closest geographical approximation of this land. The region of al-Sham had been mapped put by Muslim geographer, such as Ibn Hawqal, al-Istakhri and al-Maqdisi. They have produced maps of the extent of the region, generally extending from the Euphrates to the Sinai Peninsula (map 3). There are clear overlays between al-Sham and the Land of Barakah, but it is only mentioned as an approximation. The Quranic specified centre together with the understanding of the term *hawlahu*, together with the exclusion of places is quite revealing of the extent of this land. This leads to a new theory, *the Barakah Circle theory*, which specifies a number of circles around the al-Aqsa Mosque. The closer one is to the centre the higher the intensity of the Barakah (El-Awaisi 2005).

The mixing between the boundaries of al-Sham and the Land of Barakah may be attributed to a number of reasons; it being the closest approximation. But also, the mixing of the traditions on the

¹⁶ Al-Ṭabarî 1999, v.10:366; al-Zamakhsharî 1995, v.3:560; Ibn Kathîr 1997, v.3:466; al-Râzî 1990, v.13(25):218

excellence of al-Sham with those of the Land of Barakah and presuming them to be the same entity. Another reason is measuring the known with what is *Mubâarak*; many of the exegetists explained the Barakah in its physical manifestation, thus requiring the existence of a fertile ground, trees and plenty of water. Since this fitted perfectly and applied to al-Sham they restricted it to al-Sham rather than investigating its reaching the deserts and Egypt. Some exegetists excluded Egypt for this very reason (Ibn 'Aṭiyah 2001, v.2:446; al-Râzî 1990, v.7(14):181; al-Naysabûrî 1996, v.3:309). This meant neglecting the understanding of *Hawlah*, and restricting it to the areas that fitted the criteria; thus, they were talking about the fertile areas across the left side of the Fertile Crescent. However, this clearly contradicts the framework of Barakah, in that not all forms of Barakah are visible. However, the Quran refers to the area God spoke to Moses in Sinai as *Mubâarak*, although it may be considered barren land. Thus, it may be said that the Land of Barakah is a large region, with its centre al-Aqsa mosque, extending to cover an area of a radius of four hundred kilometres, encompassing most of al-Sham as well as the Sinai Peninsula and parts of Egypt and northern Arabia (El-Awaisi 2007: 49-50).

The Extent of the Holy Land and Bayt al-Maqdis

The Quranic verse that established the name the Holy Land is in relation to Prophet Moses's command to the Israelites to enter this land from within the Sinai Peninsula, an integral part of the Land of Barakah. He commands them saying "*O my people enter the Holy Land (al-Ard al-Muqaddasah)*" (Qur'an 5:21). It is clear that he is not asking them to enter a city but rather a region. Since the term used in Arabic is *al-Ard* meaning "land", he is talking about an area that would include many cities, towns and villages.

Exegetists present many confusing arguments on the extent of the Holy Land. They present six main arguments all within the area of al-Sham or historical Syria.¹⁷ Exegetists who give their own opinions mainly favour that the Holy Land as being the land of Bayt al-

¹⁷ These are: Al-Tur and the area around it; Al-Sham (Historical Syria); Damascus Palestine and parts of Jordan; Jericho; the land of Bayt al-Maqdis; both Aelia and Bayt al-Maqdis.

Maqdis. Al-Tabarî's own opinion on this controversy after presenting the different arguments concludes by saying, "*Its name is the Holy Land as was stated by Prophet Moses, and to say it is this part and not this has no evidence; but what we can be sure of is that it is within the area which extends from the Euphrates and al-'Arish of Egypt*" (al-Tabarî 1999, v.4:513). The most compelling argument from the exegetists is that the Holy Land is the within al-Sham, and particularly the land of Bayt al-Maqdis. From early Muslim history some Muslim geographers have given identical dimensions for the extent of the Holy Land or the land of Bayt al-Maqdis. It was seen that the Holy Land was within the Land of Barakah as argued by Ibn Kathir in relation to the migration of Abraham and Lot, he states; Abraham migrated to al-Sham, and specifically to the Holy Land *within it* (Ibn Kathîr 1997, v.3:165). This was evident as well in quotes from Abû 'Abd al-Malik al-Jazarî and also Zuhair Ibn Muhammad who state that *al-Sham* is Mubârak (blessed), while *Filistîn* (Palestine) is Holy.¹⁸ In a letter from Muhammad Ibn Tughj to one of the Roman (Byzantine) rulers telling him of the realm of the Muslims he writes: "*Also the Jund of Palestine which is the Holy Land, that houses al-Aqsa Mosque... the Mosque and tomb of Abraham... the birth place of the Messiah [Jesus]*" (al-Qalqashandî 1987, v.7:13). This understanding has survived, although some have confused the understanding of the Land of Barakah with the Holy Land. In more recent times, at the beginning of the twentieth century, it was a popular belief amongst ordinary people that the Holy Land (*al-Ard al-Muqadasah* or *Ard al-Maqdis*) was only a small part of historical Syria, namely its southern part (Ridâ 1999, v.6 269; al-Marâghî nd, v.2(6): 90), meaning it to be Palestine before its colonial boundaries.

Some scholars have presented more exact dimensions for the extent of this land. They use the terms *al-Ard al-Muqadasah* and or the land of Bayt al-Maqdis. It is important to note that both names come from the same root of Holiness, and the name Bayt al-Maqdis was used in three different connotations from the early Muslim period; the mosque, city and region (El-Awaisi 2007). There are hundreds of narrations that refer to a region named Bayt al-Maqdis,

¹⁸ Ibn al-Murajjâ 1985:234; Ibn 'Asâkîr 1995, v.1: 140, 145; al-Kanji 1985:289-290; al-Hindî 1981, v.12:303-304.

sometimes referring to a particular site within it or one of its boundary lines. For example, an authentic prophetic tradition is taken to refer to the ancient city of Jericho, but using the term Bayt al-Maqdis; “*the Sun was not held for any human except Yousha’ (Joshua) when he was marching towards Bayt al-Maqdis*” (Ibn Hanbal 1995, v.8: 275). The Prophet uses the term Bayt al-Maqdis when addressing the area Joshua was marching to conquer. It is well known that Joshua is associated with the conquest of Jericho and not the walled city of Bayt al-Maqdis. This is clear in many books of exegesis, where Jericho is taken to be part of Bayt al-Maqdis and its eastern gate. One of the major early exegetist, al-Sadî, clearly states that Jericho is part of the land of Bayt al-Maqdis (al-Ṭabarî 1999, v.4:513-4; Ibn al-Jawzî 1987, v.2:323; Ibn Kathîr 1997, v.2:36). Other sites include; Bethlehem, Hebron, Karak, Ascalon, Lud, Nablus, among tens of other town and villages (El-Awaisi 2007: 229-239). Another early narration following the Muslim conquest of the region, comes from the Muslim commander in chief, Abû ‘Ubaydah ‘Âmir Ibn al-JarâH, in the year 18AH/638CE. The narration talks of him falling sick in the area of *FaHl*, and, as he was on his deathbed, he asked to be buried west of the River Jordan in *al-Ard al-Muqadasah* (Holy Land) (al-Wâṣiṭî 1979; Ibn al-Murajja 1985:237; Ibn Tamîm al-Maqdisî 1994:300).¹⁹

Besides these accounts many scholars mention the southern boundaries of the region of Bayt al-Maqdis when discussing the extent of the wilderness of the Israelites. The first to mention this was Abû ‘Ubaydah (d. 209AH/ 824CE) who places parts of the land of *Bayt al-Maqdis* on the frontier with the wilderness; he states: “*And some of the boundaries of the wilderness are Bilâd Ard Bayt al-Maqdis*” (Abû ‘Ubaydah nd: 9). The same is said by the famous geographers al-Iṣṭakhrî, Ibn Hawqal, Al-Hamawî who mention the lands of Bayt al-Maqdis having a frontier with the region of *al-Tih* (al-Iṣṭakhrî 1927:53; Ibn Hawqal 1938:185; al-Hamawî nd, v.2:81). The terminologies used are of importance, denoting a wide region.

¹⁹ He later withdrew his request and asked to be buried in the site where he died, out of fear that it would become a custom. It is well known that Abû ‘Ubaydah was buried adjacent to the eastern side of the River Jordan west of Jarash, in a village called ‘Ithma (‘Amta) (al-Hanbalî 1999, v.1:385).

Many scholars gave a dimensional extent of this land, one of the first to do so was al-Maqdisi (d.380AH/ 1000CE), who gives a numerical dimension to the extent of this region. He states that this area extends "up to forty miles" from the centre (al-Maqdisî 1906: 173). Al-Bakrî (d.487AH/ 1094CE) in his geographical dictionary also gives a dimensional extent of the boundaries of the Holy Land; "*The Holy Land is forty Miles multiplied by the same*" (al-Bakrî 1992: v.1 466). Another account is from al-Tîfâshî (d.651AH/ 1251CE) who refers to the extent of the land of the Holy; he talks of the position of Bayt al-Maqdis within the Holy Land. He states; "*Bayt al-Maqdis lies in the centre of the Holy Land in which Allah has placed Barakah*" (cited in al-'Umarî 1986: 123). This reiterates that the city and or the al-Aqsa Mosque are the centre of the Holy Land. Al-Himyarî (d. 727AH/ 1327CE) gives just the dimensions of the extent of the Holy Land twice in his book, he states "*The Holy land is forty miles by the same*" (al-Himyarî, 1980: 66, 554).

Many others have mentioned references to this land, in passing, throughout the centuries. It is important to note some instead of giving the extent of the Holy Land, have muddled it with the concept of the Land of Barakah, and have given the extents of the latter. This mainly occurs with later scholars in the Mamluk and Ottoman periods, such as al-Hanbali (d. 927AH/ 1521CE), who give a very detailed description of what he perceives to be the Holy Land but in actual fact is description of *al-Ard al-Mubarakah*. A latter scholar Al-Tumurtâshî (d. ~1127AH/ 1715CE), wrote a treatise determining the extent of the Holy Land, the land of Palestine and the lands of al-Sham. However, his work was a mere duplication of previous writing, quoting the same extent as that of al-Hanbalî (al-Tumurtâshî 1998:62). In late period of Muslim history, it is clear that the Land of Barakah, the land of al-Sham and the Holy Land were undistinguishable from one another. In contrast early works have evidently established these three regions as distinct entities, with some shared territories.

Boundaries

The boundaries of the region of Bayt al-Maqdis or the Holy Land have been noted by a number of Muslim scholars. The renowned tenth century Arab geographer Muhammad ibn Ahmad al-Maqdisi,

the Jerusalemite (d. d.380AH/ 1000CE) was one of many who referred to this holy region. Undeniably, he was one of the first to give a detailed description of the extent and boundaries of this region. In his masterpiece *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim* (The Best Divisions for Knowledge of the Regions) he dedicates a substantial section of his book to this region. He starts the section on Bayt al-Maqdis by giving a very detailed description of the walled city and its surroundings; he then expands into discussing the whole region (al-Maqdisî 1906: 173):

The limits of *al-Quds* extend to cover the area around *Aelia* up to forty *mîl* (miles). This includes *al-Qaşabah* and its towns and twelve *mîl* (miles) into *al-BaHr*, plus *Şughar*, *Ma'âb* and five *mîl* (miles) into *al-Badyah*. In the direction of *Qiblah* it extends to beyond *al-Kusayfa* and the land around it. In the Northern direction it reaches the *Tukhum* (limits) of Nablus. This Land is *Mubâarakah* as Allah –may He be exalted– Has stated; its mountains are covered with trees, and its plains are cultivated without the need for irrigation nor water from the rivers.

The statement of al-Maqdisî can be divided into several parts. The first is relatively short; in it he gives the name of the region and the central point of reference. In the second he gives dimensions of the extent of this land. In the third he gives a detailed description of the area covered, naming certain sites and locations. And in the fourth he gives a topographical description of the land. The name he uses to refer to this region is *al-Quds*²⁰ or the Holy, and for the city he uses the outdated name *Aelia*. These two names were but a few used to refer to the whole area.

In the beginning of the account al-Maqdisî gives a numerical dimension to the extent of this region. He states that it is "*up to forty miles*". The mile here referring to the Arab mile and based on different measurements presented by al-Maqdisî it is the equivalent of **2126** metres. Thus, the forty miles would in actual fact refer to **85.04**

²⁰ Al-Quds was the most popular name of the time for the city which is probably why it was used by al-Maqdisî, who also used it to refer to the city in numerous citations in his book.

km.²¹ The extent of this is clear from his statement being equal to forty miles radius around Aelia, thus the centre is the city of Aelia and it extends from it. The following section where the named sites fall within the forty-mile radius confirms this understanding. From the wording used by al-Maqdisî it seems at first that he is talking about a circle; however, on reading through the first sentence carefully again, this understanding is changed. Al-Maqdisî used the word “*ilâ*” in Arabic which means “up to”, meaning that the maximum would be forty miles, but it could be much less. The radius therefore would fluctuate in the different directions. Thus, it no longer refers to a full uniform circle and, consequently, could mean an irregular shape.

The third part of al-Maqdisî's account, gives a detailed description of the areas covered. He starts off with the name Aelia as the centre; referring to the city. The second name mentioned is *al-Qaşabah* and its towns, reference here is to administrative capital of the province of Palestine at his time, al-Ramla in addition to its towns; such as Lud and Yâfâ (Jaffa). The following section refers to the Mediterranean Sea and includes twelve miles from it.²² To the east and southeast, he mentions *Şughar* (Zoar), known today as *Ghor al-Şafi*, al-Maqdisî mentions it as the administrative capital of the province of *al-Sharâh*, (al-Maqdisî 1906: 155). The other town he mentions is Ma'âb which is not very far from Zoar; in fact, it is also administratively part of the province of al-Sharâh at his time (al-Maqdisî 1906: 155). He goes beyond Ma'âb to include a further five miles into the desert. To the south, or in the direction of the *Qiblah* (direction to Makkah), the boundary extends to the area beyond al-Kuseifa. It lies today thirty kilometres east of Beersheba. The interest here is in the site, as the last inhabited area in this direction, thus the boundary lines goes beyond it. Finally, to the north, the boundary is extended to the borders of Nablus. Reference here is to the northern limits of Nablus.

²¹ For more discussion, on the Arab *Mîl* see (El-Awaisi 2007: 298-306). Classical geographers used different techniques in measuring long distances they tied measuring ropes in straight lines from one mountain-top to another (Dhâish nd:104; al-Fangry 2003) and also used the positioning of longitudes and latitudes. Since both techniques would have likely been used by al-Maqdisî, the error margin will be minimal.

²² Why this region extends into the Sea? This needs further investigation.

Al-Maqdisî ends his account of the boundaries by commenting briefly on some of the features of this region. He says: “*This land is Mubârak (blessed) as Allah –may He be exalted– Has stated*” meaning that everything within those boundaries is blessed; however, this does not limit the Barakah to this region only. If he had said: “this is *al-Ard al-Mubârah*”, he would have meant only this specific region. Therefore, the Land of Barakah extends far beyond those boundaries; this area is only a part of it. He also refers to the Barakah being bestowed¹ by God, in reference to the Barakah radiating around al-Aqsa (Qur’an 17:1). He then briefly discusses its topography and refers to the mountainous area and the plains which are well cultivated. This fits the description perfectly as this area can be divided into the chain of mountains in the middle and low plains on both sides (map 4).

From looking at the above map, it is clear that al-Maqdisi mentions the main cities in the region, however many of the major cities such as Gaza and Amman, which lie within the forty-mile radius, are missed out. It is interesting that he mentions both as part of the province (*jund*) of Palestine, connected to the capital al-Ramla. This is a clear indication that al-Maqdisi is differentiating between Palestine as an administrative province and the Holy Land as a spiritual or a religious region. He transcends administrative lines and includes areas from another administrative province, namely al-Sharah, and its cities Sughar and Moab. Therefore, it is clear we are talking about a boundary that transcends both time and politics.

Besides al-Maqdisi, Al-Bakrî (d.487AH/ 1094CE) and Al-Tîfâshî (d.651 AH/ 1251 CE) give dimensional extents of the land while Al-’Umarî (d.749 AH/1349 CE) and Al-Qalaqashandî (d.821AH/ 1418CE) give a descriptive extent of boundary of the Holy Land. Al-’Umarî makes an interesting connotation in the opening of his definition where he equates the region of *al-Quds al-Sharîf* with the *al-Ard al-Muqadasah* (Holy Land), taking them as

identical entities.²³ Later al-Qalaqashandî²⁴ only uses the term, the Holy Land. The description of the extent is quite similar; encompassing the city of Jerusalem and the area around it up to the River Jordan to the east, to the west it passes Ramla to the Mediterranean Sea. From the south, the towns directly south of the Dead Sea (al-'Umarî 1986: 208-209; al-Qalaqashandî nd, v.4: 106). From both texts it is clear, that they begin by giving a fixed central point and then two axes, in "length and breadth". Both again fail to mention the northern boundaries, but al-'Umarî makes mention of this in another section of his book, stating; "*the city of Nablus is regarded part of al-Ard al-Muqadasah, and lies within its boundaries*" (al-'Umarî 1986: 124). Thus, he includes it within the boundaries of the Holy Land.²⁵

Following an extensive study of accessible Muslim sources and accounts, and a combination of all the evidence on the extent of the region, a detailed depiction that shows the extent of the boundaries of the Holy Land or Bayt al-Maqdis is possible. The map below shows these boundaries as taken from the dimensions, descriptions and physical topography given by various scholars across Muslim history.

Within the map lie major sites such as the walled city of Jerusalem, Bethlehem, Hebron, Kuseifa, Ramla, Lud, Jaffa, Nablus, Jericho, Ma'âb, Karak and Zoar. It would extend in the following

²³ "*Al-Quds al-Sharîf; al-Ard al-Muqadasah* encompasses the *Madinat al-Quds* and the area around it up to the River Jordan which is named *al-Shari'ah*, up to Palestine which is named Ramla in width, and from *al-BaHr al-Shamî* to the cities of Lot in breadth. Most of this land is mountains and valleys, except what is on the sides.

²⁴ *Al-Ard al-Muqadasah* includes Bayt al-Maqdis and what is around it, up to the River Jordan named *al-Shari'ah*, up to the city of Ramla in width, and from the Mediterranean Sea to the cities of Lot, and most of this land is hills and valleys, except what is on the sides"

²⁵ Later accounts from the Mamluk and Ottoman period start to confuse the boundaries of the Holy Land with that of the Land of Barakah or giving the Biblical dimension of the Promised Land, an example of this is the modern exegetist Ibn 'Âshûr (d. 1393AH/ 1973CE), who discusses the extent of the Holy Land in biblical terms. A comparison with the land of Canaan and the land of Palestine is attempted; "*The Holy Land ... is here the land of Canaan from the Desert of Sîn to the entrance of Hammah and Hebron. This land is the land of Palestine...*" (Ibn 'Âshûr nd:5/21). It is very clear that he is trying to describe the Jewish Promised Land, in modern terms. Equating it with Palestine, a comparison not accurate neither in modern nor ancient terms.

directions as follows, to the **east**: the River Jordan, to the **north**: Jenin, to the **west**: 25km into the Mediterranean Sea, and to the **south**: Ghor al-Safi and the area parallel to it (El-Awaisi 2007: 275-276).

Conclusion

The Holy Land which was already revered by Christians and Jews prior to Islam, became instantaneously part of the Islamic faith and creed. The link was taken back to ancient prophets and the construction of al-Aqsa Mosque forty years after the Ka'bah, with the first human; thus predating Christian and Jewish connection with this land. An authentic prophetic tradition mentions the establishment of the first two mosque in proximity of each other (Al-Bukhârî 1998:659; Muslim 2000, v.1: 209-10; Ibn Mâjah 2000: 111; al-Nasâ'î 2000, v.1: 112; Ibn Hajar 1997, v.6: 494).²⁶ The concept of Land of Barakah and its extent was introduced early in Makkah but in general terms. This was to be advanced and detailed in the formative period in Madinah, with the introduction of the term Holy Land.

The sanctuary of Makkah was reclaimed following the conquest of Makkah, in January 630, endorsing the canons and restrictions. The same cannot be said for the Holy Land, which although Prophet Muhammad did try to conquer during his life time, but only reached as far as Tabuk (October 630) on the borders of the Land of Barakah, while his companions reached as far as Mu'tah, within the Holy Land, few months before the conquest of Makkah, in September 629, and again only days after his death (June 632). Had the prophet reached this area, would he have recognised the Jewish restrictions on this land, remains a mystery. However, five years after the death of Prophet Muhammad, Muslims peacefully took over the Holy City and the region as a whole. This required the highest Muslim authority, the Caliph Umar, to be present. He did set certain restrictions on the destruction of churches and property (already Quranic principals), but without the authority of divine revelation new rules and regulation could not be

²⁶ It is narrated that Abû Dhar asked the Prophet which mosque was first built on this earth. "He replied: *al-Masjid al-Harâm*; then he asked what was the second, he replied: *al-Masjid al-Aqsa*. He further asked how long was between them and the Prophet replied: forty years"

established Islamically. It may be said restrictions parallel to the Makkan Haram were not befitting for region that the Quran establishes its inclusivity for all beings (Quran 21:71). Therefore, early Muslim did not attempt to make it a Haram, rather the Quranic concepts of Barakah and Holiness are unique in this land, something neither Makkah nor Madinah possess, especially in terms of its material Barakah. Thus, while Makkah became exclusively Muslim, the Holy Land could not have, its Barakah is inclusive of all, Muslim, Christian, Jew and non. Accordingly, as much as Muhammad wished to be present in the Holy Land, his presence would not have changed the already established Quranic principals. Later Muslims attempted to attach the concept of Haram to both Jerusalem and Hebron, but were faced with staunch opposition from renowned Muslim scholars at the time, as this is only possible through divine revelation. Also, if the same rules of restrictions in Makkah were to be applied, this fertile land would become desolate, and this is in converse with the divine blessing bestowed on this land. This does not degrade the Holy Land in anyway, nor are Makkah and Madinah degraded by not being referred to as the Holy Land or Land of Barakah (in their Quranic use).

It can be observed that there were two regions around al-Aqsa Mosque. The Makkan prototype seems to have been replicated in Islamicjerusalem, with the al-Aqsa Mosque in the centre surrounded by two regions: the Holy Land and the Land of Barakah. The closer region to the centre has been depicted in great details. The Holy Land its boundaries and extent were also well established in early Muslim works and continued to be preserved for centuries. Again, like the regions in Makkah, the smaller region was better delineated than the wider region of the Land of Barakah. The extent of the Holy Land is equated by exegetists to the region of Bayt al-Maqdis, which shares the same root of holiness; with meanings of purity, sanctity and blessings. Scholars from different disciplines have engaged with some accept of its extent, mentioning a village or a city that is part of this region. Moreover, the delineation of the Jerusalemite scholars, al-Maqdisi, has encompassed these narrations within a very precise definition. He detailed both a dimensional extent of its boundaries which corresponds with the description of the areas included. Other scholars followed suit and detailed the geographical span of this area. In later centuries this

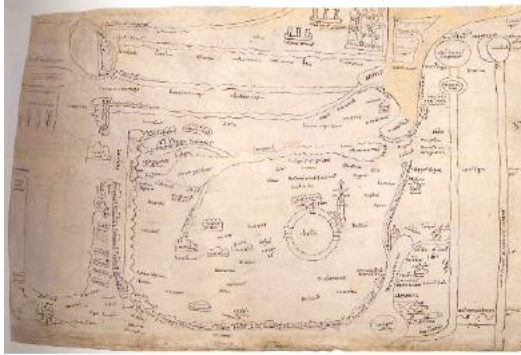
was confuse with the Land of Barakah or giving the Biblical dimension of the Promised Land, as is evident in some modern exegetical works. The Muslim frontiers of the Holy Land come in stark contrast with the Jewish and Christian Holy Lands, but might share elements with the wider Land of Barakah.

The second region, centred around al-Aqsa Mosque, is the wider region of the Land of Barakah. The original Qur'anic phrase "*al-Ard al-latî Baraknâ fihâ*" (the land which We placed Barakah therein), with its centre being blessed around gives a general sense of a broad region. Exegetists have equated with the closest geographical territory, that is the land of al-Sham, but has been shown to be not an exact delineation of its boundaries. It is an area that extends to include most of al-Sham (Historical Syria) together with Sinai, parts of Egypt and parts of the Arabian Peninsula. This is somewhat close to the Biblical understanding of the original promise to Abraham, fulfilled to the seed of Ishmael and not Isaac (Israel).

Failure to understand the differences between Land of Barakah and the Holy Land as two separate entities led to a mix-up of these terms, which in turn led to more confusions and misunderstanding in late periods of Muslim history. It must be noted that the whole of the Holy Land is part of the Land of Barakah but clearly not vice-versa. The Holy Land has an additional characteristic, something the Land of Barakah did not possess as a whole, and although they are two different entities they nevertheless share certain territories, mainly the closer circle around al-Aqsa Mosque. Consequently, the Holy Land shares the characteristics of the Land of Barakah in addition to having its own particular qualities and features. From a linguistic point of view the meaning of *Muqaddass* (holy) includes Barakah (blessing) as part of its meaning. Moreover, the meaning of *Mubâarak* does not carry any meaning of Holiness. Thus, *Muqaddass* is more confined while *Mubâarak* is extended to cover much more. Some early traditions, narrate that *al-Sham is Mubâarak and Palestine is Muqaddass* (Ibn 'Asâkir 1995, v.1:140,145; al-Hindî 1981, v.12:303-304), confirming the argument that in the early Muslim period this was much clearer.

Finally, similar concept between the sacred region of Makkah and that of the Holy Land (IslamicJerusalem) reflected a divine prototype in early Muslim understanding. The striking similarities, in

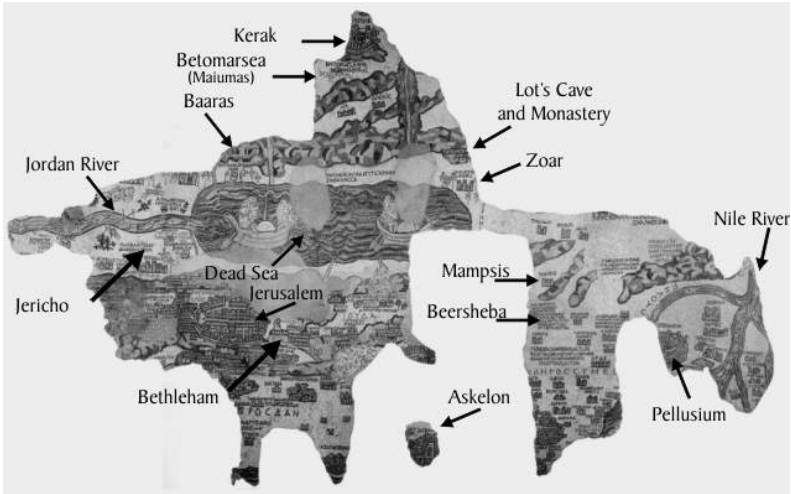
form, proportions, outline and even spatial extent, goes further to ascertain a form of divine or sacred twining between both monotheistic centres. This has been reflected in a narration attributed to ‘Abd Allah Ibn ‘Umar, the companion of the Prophet. Al-Fakihî, in his famous local history of Makkah “Akhbar Makkah”, while talking about the region of the Haram, narrates that Ibn ‘Umar to have said; “The Haram is sanctified to the same extent both in the skies and the earth. Similarly, Bayt al-Maqdis is holy to the same extent in the skies and the earth”. In another narration,²⁷ it details that the sanctification and holiness of both places is to the same extent in the seven heavens and seven earths (al-Fakihî 1998, v.2:271 & Ibn Tamîm al-Maqdisî 1994:221). This early narration bonds both locations together and identifies their divine origins. Thus, amplifying the divine sacredness of the Haram and the holiness of Bayt al-Maqdis (Holy Land) in a more pictorial way in the vertical dimension.²⁸ This emphasises the inviolability of the two centres and their regions as well as their divine origin. From these early understandings and the very close ties between the initial two revered regions in Islam, it can be concluded that the boundaries of the region of the Holy Land may be considered to be the equivalent of the sacred boundaries of the Harams of Makkah, but without the restrictions and limitations established within the Makkan precinct.



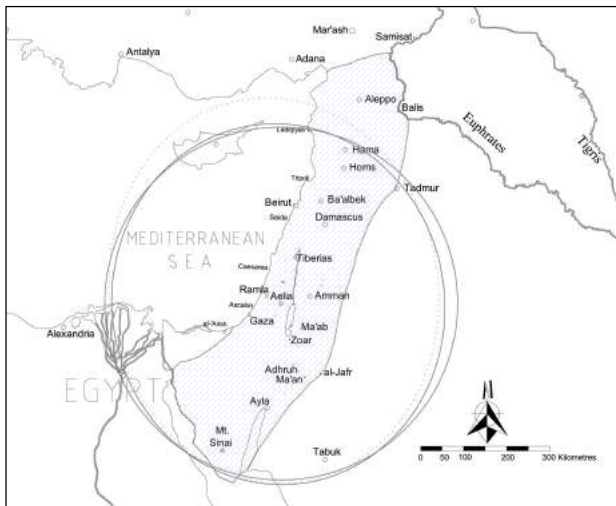
Map 1: Holy Land in Jerome’s map

²⁷ “The Haram is sanctified in the seven skies the same extent it is on earth. Similarly, Bayt al-Maqdis is holy in the seven skies to the same extent it is on earth.”

²⁸ The word used for “extent” in Arabic is *Miqdâr*, the etymology of which may mean extent, vicinity or value. This thus gives a spiritual dimension to a geographical place.

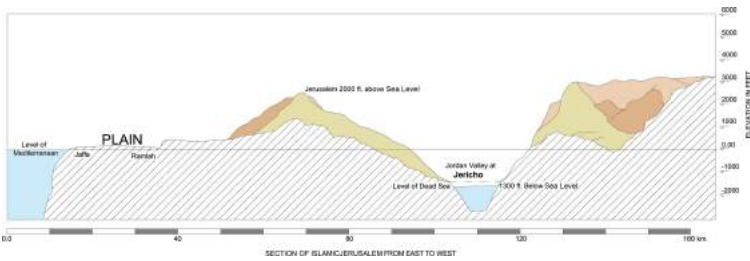
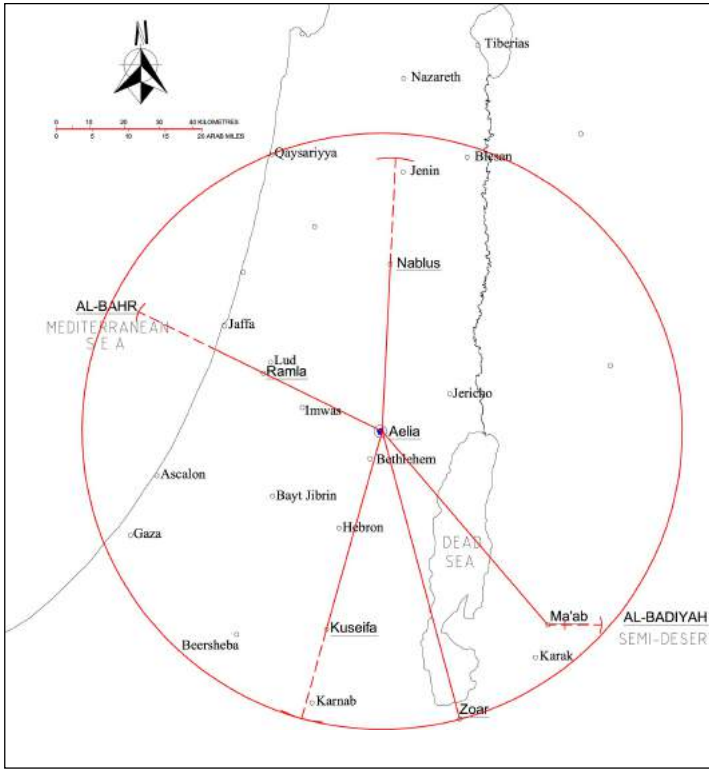


Map 2: The Holy Land in Madaba's mosaic map.

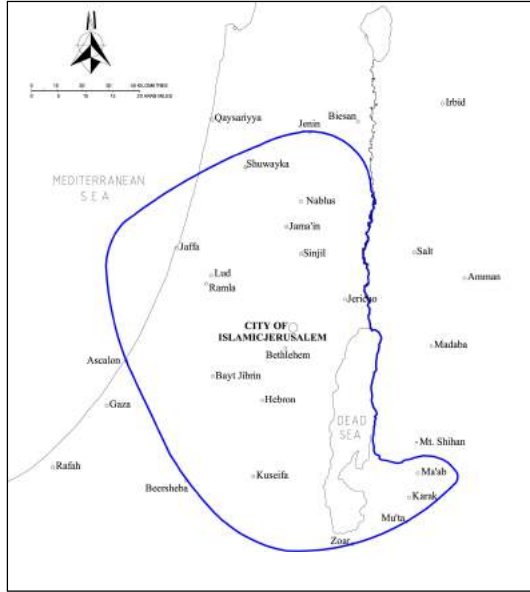


Map 3: Extent of the Land of Barakah over region of al-Sham, Source: El-Awaisi 2007.

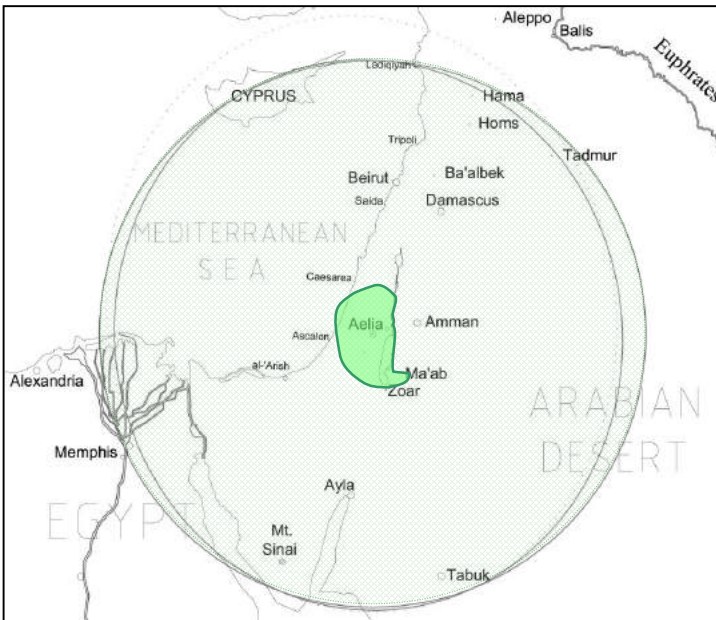
Mapping the Borders of Holiness: IslamiJerusalem and Its Holy Land



Map 4: synthesis of the maximum extent of the boundaries according to the dimension and description of al-Maqdisi, below: Cross-section of the region East to West, Source: El-Awaisi 2007: 205-212.



Map 5: The boundaries of the region of Bayt al-Maqdis and the Holy Land
Source: El-Awaisi 2007.



Map 6: Extents of Land of Barakah (outer circles) and Holy Land (in Middle),
Source: El-Awaisi 2007.

Bibliography

- Abū Hayān, M. (2001). *Tafsīr al-BaḤr al-MuḤīṭ*, ed. A. 'Abd al-Mawjūd & A. Mu'awadh. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Rabi, F. (2009). IslamicJerusalem: the First Qiblah. *Journal of IslamicJerusalem Studies*, 10, 1-26.
- Al-Ratrouṭ, H. (2005). Al-Aqsa Mosque in Quranic Archaeology. *Journal of IslamicJerusalem Studies*, 6, 1-32.
- Al-Ratrouṭ, H. (2008). Makkah and IslamicJerusalem: A Divine Prototype and Sacred Concepts. In K. El-Awaisi (Ed), *Geographical Dimensions of IslamicJerusalem*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Al-Alūsī, M. (1994). *RūḤ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wal-Sab'al-Mathani*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Azraqī, M. (2002) *Akhbār Makkah wa mā Jā' fihā min al-Āthār* ed, R.MalHas. Makkah: Maktabat al-Thaqāfah.
- Al-Bagḍadi, Muhammad. (1985) *al-Munamaq fī Akhbar Quraysh*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Al-Bakrī, A. (1992). *Kitāb al-Masālik wal-Mamālik*. Tunisia: al-Dār al-'Arabiyah lil-Kitāb.
- Al-Barūsī, I. (1985). *Tafsīr Rūḥ al-Bayan*. Beirut: Dār Ihya' al-Turath al-'Arabī.
- Al-Bayḍāwī, (nd). *Tafsīr Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wīl*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Al-Biqā'ī, I. (1995). *Naẓm al-Durar fī Tanasub al-Āyāt wal-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Bukhārī, M. (1998). *ṢaḤiḤ al-Bukhārī: al-Musnad al-ṢaḤiḤ al-Mukhtaṣar min 'Umūr Rasūl Allah Ṣalā Allah 'Alīh wa-Sallam wa-Sunnanih wa Ayyāmih*. Riyadh : Dar al-Afkar al-Dawliyah.
- Dhaish, A. (nd). *Al-Haram al-Makī al-Sharīf wal-A'lām al-MuḤiṭa bih* (Makkah, Saudi Arabia: Makṭabaṭ wa-Maṭba'aṭ al-Nahahḍah al-Hadīthah).
- El-Awaisi, A. (2005). *Introducing IslamicJerusalem*. Dundee: Al-Maktoum Academic Press.
- El-Awaisi, A. (2007). *Mapping IslamicJerusalem: A rediscovery of geographical boundaries*. Dundee: ALMI Press.
- El-Awaisi, K. (2014), Selected Qur'anic Verses on IslamicJerusalem and their Exegesis, *Journal of IslamicJerusalem Studies*, 14, 1-26.
- Al-Fakīhī, M. (1998). *Akhbār Makkah: fī Qadīm al- Dahr wa-Hadīthuh*. Beirut: Dār Khaḍr.
- Al-Fangry (2003). *al-'Ulum al-Islamiyah*, <http://www.islamset.com/arabic/asc/fangry1.html>
- Al-Fayrūzabādī, M. (1991). *Al-Qāmūs al-MuḤiṭ*. Beirut: Dār IHya' al-Turath al-'Arabī.

- Al-Ghazali, Muhammad. (1997) *al-Wajeez fi fiqh al-Imam al-Shafi*. Beirut: Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam.
- Al-Hamawi, Y. (1995). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār Sadir.
- Al-Hamawī, Y. (nd). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Himiyari, M. (1980) *Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tār fi Khabar al-Aqtār*. Beirut: Mu'asassat Naşir lil-Thaqāfah.
- Al-Hindī, A. (1981). *Kanz al-Umal*. Beirut: Mu'assat al-Risalah.
- Ibn 'Abd al-Salām, A. (2002). *Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Ibn 'Asākir, A. (1995). *Tarikh Madinat Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Āshūr, M. (nd). *Al-TaHrīr wal-Tanwīr*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Ibn 'Aṭīyah, A. (2001). *Al-MuHarar al-Wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn al-Jawzī, A. (1987). *Zad al-Masīr fi 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: al-Maktab al-Islamī.
- Ibn al-Murajja, I. (1985). Faḍā'il Bayt al-Maqdis wal-Khalīl wa-Faḍā'il al-Sham, in M. Ibrahim (Ed), *Faḍā'il Bayt al-Maqdis fi Makhtūṭ 'Arabiyah Qadimah*. Kuwait, Kuwait: al-Munadhamah al-'Arabiyah lil-Tarbiyah wal-Thaqafah wal-'Ulum.
- Ibn Hajar, A. (1997). *FatH al-Bārī: SharH ŞaHiH al-Bukhārī*. Riyadh: Maktabat Dār al-Salām.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *al-Musnad*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Ibn Hisham, M. (2010). *Tahsil al-Uns li-zair al-Quds*. Cyprus: Markaz Bayt al-Maqdis lil-Dirasat al-Tawthiqiyah.
- Ibn Kathīr, I. (1997). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Beirut: Dār IHya' al-Turath al-'Arabī.
- Ibn Kathīr, I. (1997b). *al-Bidayah wal-Nihayah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Beirut: Dār Taybah lil-Nashir wal-Tawzi.
- Ibn Manzūr, M. (1999). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār IHya' al-Turath al-'Arabī.
- Ibn Tamīm al-Maqdisī, M. (1994). *Muthīr al-Gharām ilā Ziyārat al-Quds wal-Sham*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn Taymiyah, A. (1995). *Majmu'at al-Fatawā*. Madinah: Majma al-Malik Fahd.
- Iṭfīsh, (nd). *Tafsīr Iṭfīsh*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Al-Jazā'iri, A. (1998). *Aysar al-Tafasīr li-Kalam al-'Aliy al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Judaī, N. (2000). *Al-Tabarok anwa'uh wa AHkamoh*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- Al-Kanji, M. (1985). *Kitab Fih Faḍā'il Bayt al-Maqdis wa-Faḍā'il al-Şalah fiha*, in M. Ibrahim (Ed), *Faḍā'il Bayt al-Maqdis fi Makhtūṭ 'Arabiyah*

- Qadimah*. Kuwait, Kuwait: al-Munadhamah al-'Arabiyah lil-Tarbiyah wal-Thaqafah wal-'Ulum.
- Al-Karamani, Muhammad. (2003) *al-Masalik fi al-Manasik*. Ed. Suud al-Shuraim. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyah.
- Al-Maqdisi, M. (1906). *AHsan al-Taqaṣīm fi Ma'rifat al-Aqālīm*. Leiden: Brill.
- Al-Marāghī, A. (nd). *Tafsīr al-Marāghī*. Egypt: Maktabat wa-Madba'at Mustafa al-Babī.
- Matthews, C. 1936. "A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyah) on the 'Merits' of Jerusalem. *Journal of the American Oriental Society*, 56:1-21.
- Al-Māwardī, A. (nd). *Tafsīr al-Nukat wal-'Uyoun*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Al-Mawardi, Ali. (1999) *al-Hawi al-Kabir fi fiqh Madhhab al-Imam al-Shafi*. Beirut: Dar al-Kutub alIlmiyah.
- Munt, H. (2014). *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muslim, M. (1954). *ṢaHiH Muslim: al-Musnad al-ṢaHiH al-Mukhtaṣar min al-Sunnan bi-Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasul Allah Ṣalā Allah 'Aliyh wa-Sallam* Beirut : Dar Ihya alTurath al-Arabi.
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din. (2009). *Al-Majmu' Sharh al-Muhaddab*. Amman: Dar al-Afkar al-Dawliyah.
- Al-Naysabūri, H. (1996). *Tafsīr Garā'ib al-Qur'an wa Ragā'ib al-Furqan*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Qalqashandī, A. (1987). *ṢubH al-A'shā fi Ṣina'at al-Inshā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Qurtubi, M. (1964). *Tafsīr al-Qurtubi ; Al-Jamī' li aHkām al-Qur'an*. Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyah.
- Al-Qurṭubī, M. 1998. *Al-Jamī' li aHkām al-Qur'an*, ed. A. Al-'Ashā (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr).
- Qutb, S. (1996). *Fī Ṣilāl al-Qur'an* (Cairo, Egypt: Dār al-Shurūq) 25th edn.
- Riḍā, M. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-Hakim: Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Samarqandī, M. (1997). *BaHr al-'Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Serjeant, R. (2017). Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. In (Ed. F. Peters), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. London: Routledge.
- Al-Shawkānī, M. (2000). *FatH al-Qadīr: al-Jamī' bayn fanay al-Riwayah wal-Dirayah min 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Al-Tabari, Muhammad. (1967). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: Dar al-Turath.
- Al-Tabari, Muhammad. (1999). *Jamī' al-Bayan fi Tawil al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Tabari, Muhammad. (2000). *Tafsīr al-Tabari*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.

- Al-Ṭabrasī, F. (nd). *Majma' al-Bayan fi Tafsi'r al-Qur'an*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Al-Tha'alibī, A. (nd). *Al-Jawāhir al-Hisān fi Tafsi'r al-Qur'an*, [electronic book], The Tafsir <<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp>>, accessed October 2017.
- Al-Tumurtāshī, Ş (1998). *Al-Khabar al-Tām fi Dhikr al-Arḍ al-Muqadasah wa-Huduhā wa-Dhikr Arḍ Filisṭin wa-Huduhā wa-Aradi al-Sham*. Master dissertation (Jordan University).
- Al-'Umarī, A. (1986). *Masālik al-Abşār fi Mammālik al-Amşār*. Beirut: Al-Markaz al-Islamī Lil-Bühūth.
- Al-Wāsiṭī, M. (1979). *Faḍā'il al-Bayt al-Muqddas*. Jerusalem: The Magnes Press.
- Al-Zamakhsharī, M. (1995). *Al-Kashāf 'An Haqā'iq Ghawamiḍ al-Tanzīl wa-'Uyoün al-Aqāwīl fi wujuh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Zubaydī, M. (1994). *Taj al-'Arūs min Jawahīr al-Qamūs*. Beirut: Dār al-Fikr.

Kutsalın Sınırlarını Çizmek: Beytülmağdis ve Kutsal Diyar

Atf/©: El- Awaisi, Khalid, (2017). Kutsalın Sınırlarını Çizmek: Beytülmağdis ve Kutsal Diyar, Milet ve Nihal, 14 (2), 125-159.

Öz: Risaletten kısa bir süre sonra, henüz 7. Yüzyılda, İslam Peygamberi Hz. Muhammed, yaşadığı bölgeden daha uzak coğrafyalarla da ilgilenmeye başladı. Kuran ayetleri Beytülmağdis'ten ve çevre bölgelerinden bahsediyordu. (Bu bölgelerin ehemmiyeti Kur'anî terminolojide mündemiçtir.) Ancak bu bölgelerin özelde coğrafi kapsamına ve kavramlarına yönelik, daha genelde ise Kur'an coğrafyalarını ele alan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Aksa Camiini çevreleyen, Arz-ı Mukaddes ya da Kutsal Diyar ve Bereketli Topraklar olarak adlandırılan bölgeler ise, geçmişte birçok kişi tarafından konu edilmiştir.

Arz-ı Mukaddes(Kutsal Diyar) düşüncesi, sabık dinler tarafından iyi bilinen ve 7. Yüzyılda gelen İslam dininden önce de var olan bir düşüncedir. Kutsal mekân fikri, Hz. Muhammed doğduğunda mevcut idi. Araçlar için kutsal mekânlar putlara göre anlam kazanırdı. Hristiyanlıkta da kutsal yapılar (türbeler, mabetler, tapınaklar) kutsal kalıntıların ve azizlerin çevresine dikilirdi. Kutsal mekânın bir diğer örnek boyutu da, kutsallığı daha geniş coğrafyalarca bilinen ve kutsal seyahat merkezleri olan bölgelerarası şehirlerdi. Mekke ve çevresi tüm Arabistan için hayati önemi haizdi. Aynı durum Hristiyanlar ve farklı coğrafyalardaki Yahudiler için Kudüs konusunda da geçerlidir. Hristiyanlar ve Yahudiler Kutsal Toprak idealini İslam'dan önce tesis etmişlerdi. Bu sebeple Kudüs ve Kutsal Topraklar onlar için çok önemli bir statüdedir. Bu statü İslam'da Beytülmağdis için, (Mekki ve Medeni ayetlerle teyit edilmiş) Kur'anî bir konum ile ihdas edilmiştir.

Bu bölgenin Hıristiyanlık ve Yahudilikten de öncesine, kadim peygamberlerin mirası olan bir kutsallık atfına dayandığı ileri sürülmektedir.

Aksa Mescidi'ni çevreleyen iki bölgeden bahsedilebilir. Mekke modelinin Beytülmakdis'te aynıyle tekrarlandığı görülür: Merkezde Aksa Mescidi ve onu çevreleyen iki bölge olarak Kutsal Diyar ve Mübarek Topraklar. Merkeze en yakın bölge çok detaylı tarif edilmiştir. Kutsal Diyar'ın sınırı ve alanı erken dönem çalışmalarda iyice tarif edilmiş ve yüzyıllar boyunca korunmaya devam etmiştir. Aksa Mescidi'ni çevreleyen ikinci bölge, daha geniş bir alanın kastedildiği Mübarek(Bereketli) Topraklar bölgesidir. Kutsal Topraklar ve Mübarek(Bereketli) Topraklar arasındaki, onların iki ayrı entite olarak işaretlenebileceği farkı anlamamak, İslam tarihinin son dönemlerini kavramada yanlışlıklara ve karışıklıklara sebep olacaktır. Kutsal Topraklar, Bereketli Toprakların içinde bir kısımdır ve açıktır ki tersi mümkün değildir.

Bu makale, Mekke'deki Haram Bölgesi'ne referanslar vererek, Müslümanların kutsal coğrafya fikrini ve bu fikrin Hıristiyan ve Yahudî kavramlardan farkını ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beytülmakdis, Mekke, kutsal toprak, bereket yurdu, kutsal mekan, sınırlar, Hıristiyan, Yahudi.

Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm

İsmail TAŞPINAR ·

Titus Burckhardt and Religious Symbolism in Architecture

Citation/©: Taşpınar, İsmail, (2017). Titus Burckhardt and Religious Symbolism in Architecture, Milel ve Nihal, 14 (2), 160-174.

Abstract: Titus Burckhardt, was one of the most famous Traditionalist philosopher in the last century. He devoted his life to the study and exposition of the different aspects of Wisdom and Tradition. Burckhardt was one of the most remarkable exponents of universal truth, in the realm of metaphysics as well as in the realm of cosmology and of traditional art. This article aims to explain some aspects of his approach to the architecture in general and the Islamic architecture especially. The 'unity' is the principal dimension of the Islamic architecture. According to Burckhardt, the Ka'ba is the very primordial architecture on the earth that has an cosmologic symbolism. It has literally central importance for its architecture. Every Muslim faces the Ka'ba to recite the canonical prayers, and every mosque is accordingly orientated in this direction. For Burckhardt, the non using of image or as he says the 'aniconism' is also one of the most exeptional part of Islamic art and architecture. According to him, the aniconism preserves the primordial dignity of man, whose form, 'made in the image of God'; on the other hand, nothing that could possibly be an idol, may interpose itself between man and the invisible presence of God.

Key Words: Titus Burckhardt, Traditionalist, Islamic architecture, symbolism, aniconism.



Atıf/©: Taşpınar, İsmail, (2017). Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm, Milet ve Nihal, 14 (2), 160-174.

Öz: Titus Burckhardt, Gelenekselci Ekole mensup en önemli filozoflardan biridir. Araştırmalarını Hikmet ve Geleneğin metafizik boyutları ve onların sanat ve mimarideki tezahürleri üzerinde yapan Burckhardt, düşüncelerini İslam sanatı ve mimarisindeki çalışmalarıyla ortaya koymuştur. Makalede Burckhardt'ın Gelenekselci sanat bakış açısına göre mimari yapılara dair görüşleri ele alınmaktadır. Burckhardt'a göre, İslam mimarisinin en önemli özelliği, 'birlik' yani 'tevhid' sembolizmi dayalı bir yapıya sahip olmasıdır. Kabe, İslam'ın ilk mimari yapısı olması hem de sembolizmi bakımından merkezi bir öneme sahiptir. Burckhardt, İslam dini mimarisinde özellikle ikonalara yer verilmemesini Tanrı ile insan arasında hiçbir varlığın yer alamayacağını ifade eden 'anikonizm' ya da 'ikonasızcılık' olarak tanımlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Titus Burckhardt, Gelenekselcilik, İslam mimarisi, sembolizm, anikonizm.

'Allah güzeldir, güzeli sever.'
(*Allahu Cemilün, yühibbül'l-Cemâl*)
Hadis-i Şerif¹

Giriş

İslam'da insanlar kutsanmış din adamları ve halk olmak üzere ikiye ayrılmadıkları gibi, mekanlar da kutsal ve dünyevî şeklinde bir ayrıma tabi tutulmamıştır. Bu yüzden, Titus Burckhardt'ın (1908-1984) da mensup olduğu Gelenekselci Ekol'e göre, İslam mimarisi olarak inşa edilmiş olan yeryüzündeki dini ve sivil bütün yapılarda onun metafizik değerlerinin izi farklı üslup veya tarzlarda yansıtılmıştır. İslam tarihinin daha ilk yıllarından itibaren farklı ülkelerin kültürüyle karşılaşan Müslümanlar, gittikleri yerlerde karşılaştıkları yapıların sadece birer taklitçileri olmamışlardır. Onlar, İslam'ın temel esasları olan tevhid ve güzellik anlayışlarını, fethettikleri ülkelerin mimarisiyle yeniden yoğurmuşlar ve metafizik derinliği olan özgün yapılarda bunları ifade etmişlerdir.

Burckhardt, İslam'ın metafizik değerlerinin mimari yapılarda farklı coğrafyalarda ve farklı şekillerde olsa dahi bir şekilde varlığının görülebileceğini ve hissedilebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu durum, aynı metafizik değerlere sahip ortak bir geleneğe bağlı

¹ Burckhardt'ın da mensup olduğu Gelenekselci Ekolün İslam mimari sanatına dair yazdıkları eserde sık sık zikrettikleri bir hadis-i şeriftir.

olmaktan kaynaklanmaktadır. Araştırmada, Titus Burckhardt'ın genel olarak mimari sanata ve özel olarak İslam mimarisinin sembolizmine dair yazmış olduğu *Mirror of the Intellect, Essays on Traditional Science & Sacred Art*² ile *Art of Islam, Language and Meaning*³ adlı eserlerinden ve çeşitli makalelerinden hareketle, onun bu konudaki temel düşünceleri ele alınmaktadır.

Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Titus Burckhardt'ın geleneksel sanat ve onun mimari yapılarıdaki ifadesine dair temel fikirleri incelenmektedir. Dinî Mimaride Sembolizm başlığını taşıyan İkinci Kısım'da ise, Burckhardt'ın İslam mimarisinin temel sembolizmlerine dair değerlendirmelerine değinilecektir. Araştırmanın sonuç kısmında genel bir değerlendirme yer almaktadır.

I. Titus Burckhardt ve Geleneksel Sanat Açısından Mimarî Yapılar

Burckhardt, bir sanat eseri olarak mimarî yapı ve onun ortaya çıkması konusunda özellikle bu eseri vücuda getirmek için çalışan sanatkar ile zanaatkarın eğitimi ile yakından ilgilenmektedir. Ona göre, bu konulardaki eğitim sözle aktarılmaz. Çıracı ustasını çalışırken izler ve onu taklit eder. Burckhardt'a göre, bu taklide dayalı eğitim yalnızca bir yöntemin aktarılması şeklinde gerçekleşen bir eğitim değildir. İyi bir sanatkar ve zanaatkar; sabır, disiplin ve içtenlik gibi bir dizi insanî değerleriyle ayırt edilir. Bu yönüyle, geleneksel sanatın pedagojik niteliğini küçümsemek kolay değildir.⁴

Burckhardt, mimarinin de içinde yer aldığı plastik sanatlarda özellikle yaratıcılık ile geleneksel bakışın nasıl uzlaşabileceği konusuna da açıklık getirmektedir. Ona göre, bu konuda gelenek sanatçıya koşullara veya çalışmasının amacına göre kullanılıp uyarlayacağı bir dizi model ya da tipik biçimler vermesini sağlayacaktır. O, sanatçı ile gelenek arasındaki bu ilişkiyi, kişinin dil ve

² Bu eserin Türkçe tercümesi *Aklın Aynası, Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler* (çev.: Volkan Ersoy, İstanbul 1997) başlığı ile yayınlanmıştır.

³ Araştırmada, bu eserin İngilizce aslı ile birlikte Fransızca tercümesi olan ve *L'Art de l'Islam, Langage et Signification* (Paris, 1985) başlığını taşıyan baskısından da istifade edilmiştir.

⁴ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çev.: Volkan Ersoy, İstanbul 1997, s. 199.

onun kuralları ile olan ilişkisine benzetir. Yani sanatçı, yapacağı sanatı geleneğin ona sunduğu kurallara adapte ederek ve belirli yasalara uyarak gerçekleştirir. Dilin sahip olduğu gramer ve sentaks gibi gelenek de modeller ve kendine özgü tipik biçimler sunar. Bir dilde ustalık elde eden kişi, dilin kurallarına uygun olarak şaheserler verebildiği gibi; sanatçı da geleneğin imkanlarını kullanarak mimaride şaheserler verebilir. Öyle ki, bir edebiyatçı dilin kaynaklarını kullanarak kendini özgürce ifade ederken, bir sanatçı olan mimar da geleneğin kaynaklarından beslenerek eserlerini özgürce gerçekleştirebilir. Bu nedenle Burckhardt'a göre, İslam mimarisinin ilk fetihlerde karşılaşılan Bizans kiliselerine bir tepki olarak geliştiğini söylemek, asırlar boyu sürececek iç dengeye sahip bir mimari anlayışı ve onun sunduğu imkanları sıradan bir duygusallıkla izah etmek basitliğine düşme anlamına gelmektedir.⁵

Geleneğe bağlı sanatçının, yapılış amacına uygun ve yeterli olan mimari eserini geleneğin kaynaklarından beslenerek vücuda getirmesi, o esere birey-ötesi bir derinlik de katacaktır. Burckhardt'a göre, bu durum gelenekten beslenen sanatın köklerinin Kur'an'a dayanmasındandır. İslam biliminin köklerinin Kur'an'a dayanması gibi, mimarinin de içinde bulunduğu sanatın tipik biçimlerinin kökleri İslam'ın ruhuna sahiptir ve onun izlerini taşır.⁶ Bu konuda Titus Burckhardt, modern bilim anlayışının bir uzantısı olan sanat tarihçilerinin geleneğe dayanan bu perspektife sahip olmadıkları için herhangi bir İslam mimarisini ele alırken onun kendisinden önce gelen Bizans, Sasani, Kıpti gibi bazı sanatlarla irtibatını kurarak açıklamaya çalışmalarını eleştirir. Onlar, analizlerini yaparken şeylerin nesnel bilgilerine dair bilgi verseler dahi, o şeylerin asıl bilgisini vermezler.⁷ Yani, bir yapıdaki duvara bakan kişiye o duvarın 'varlık nedeni' (*raison d'être*) hakkında bir şey söylemezler. Oysa onların kavrayamadığı, İslam sanatının ve dolayısıyla mimarisinin öz

⁵ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 27.

⁶ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 200.

⁷ Gerçekten, Titus Burckhardt'ın da belirttiği gibi, İslam mimarını anlatan İslam sanatına dair eserlerde, mimari yapının sembolizmine dair çok az bilgi verilmektedir. Buna karşın; kullanılan malzemeler, yapılarıdaki kubbe-mekan ilişkisi, farklı İslam ülkelerindeki yapıların tarihi ve benzeri nesnel konulara dair geniş açıklamalar yer almaktadır. Bu konuda örnek olarak bkz.: Selçuk Mülayim, *İslâm Sanatı*, İstanbul 2013, s. 55-95.

yapısından gelen orijinal bir 'birliğin' (tevhid) varlığı ve İslam'ın ödünç aldığı tüm sanat unsurlarına kendi damgasını vurmuş olduğu gerçeğidir.⁸

Sanat ve dolayısıyla mimari yapıların asıl niteliklerin onlardaki güzellik ve o güzelliği ortaya çıkaran psikolojik atmosferle irtibatlıdır. İslam'ın temel kaynaklarında ifadesini bulan metafizik esaslara dayalı Geleneksel sanat eserini anlamak için onun ortaya serebileceği manevi gerçek ihmal edilmemelidir. İslam sanatını üreten Müslüman sanatçı, ilahî kanunlara boyun eğdiği için, ürettiği sanat eserindeki güzelliği üretenin ya da yaratanın kendisi olmadığını bilir. O, sanat eserindeki güzelliğin ancak kâinata var olan düzene itaat ettiği oranda güzel olduğu ve bu yüzden evrensel güzelliği yansıttığı gerçeğinin bilincindedir. Titus Burckhardt'a göre, İslam sanat ve mimarisine yücelik ve insanüstü bir nitelik kazandıran budur. Bu yüzden, geleneğe dayanan bu sanat eseri, '*elhamdü lillâhi vahdehû*' sözünde ifadesini bulan insana bir olan Allah'ı tanıtır.⁹

Avrupa'daki figüratif sanatın ön planda tutulmasını canlı imgeye önem verilmesiyle açıklayan Burckhardt, İslam sanatında bunun tam aksine insanın doğal olarak çevresini kuşatan nesnelere önem verildiğini belirtir. Bu yüzden, insan çevresini kuşatan ev, çeşme, su taşı gibi mimari nesnelere kendi doğalarına uygun bir şekilde yapımı İslam mimari sanatının merkezinde yer alır. Meselâ, bir binanın kusursuz hale getirilmesi üç boyutlu geometriye dayanır. Üç boyutlu geometrik şekle sahip olması ise, billur durumundaki maddenin mükemmelliğini izlediği içindir. İslam sanatı öz olarak nesnel olduğu için, kubbenin en gerçek profilini aramaz. Bu yüzden, mimarî önemli bir sanattır. Burckhardt, mimarînin insanın çevresine şekil veren ve çevreyi İslamî 'berekete' uygun kılan sanatlar içinde önemli bir yer işgal ettiğini belirtir. Burckhardt'a göre ağaç, işleme, mozaik, heykel gibi yardımcı el sanatlarının çoğu mimariye bağlıdır. Geleneksel terminolojiye göre bunlara 'yardımcı sanatlar' denir. Ancak, bunlar İslam dünyasında hiçbir zaman daha önemsiz bir yere sahip değildirler. Çünkü bunlar da 'Allah'ın yer-yüzündeki temsilcisi' (*halife*) olarak insanın saygınlığını taşırlar.¹⁰

⁸ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 229-230.

⁹ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 230.

¹⁰ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 233.

Burckhardt, İslam sanatıyla geometri arasında, ilahî sıfatların sanatsal ifadesinin bilimle olan ilişkisine dayandığını belirtmektedir. Geometri ilmi, sanatçının temel geometrik şekillerden ahenkli biçimler geliştirmesine izin veren bir ilim olduğu için; mimari yapılar, ilahi sıfatların ifadesi olan bu geometrik şekillerin ahengini yansıtan en belirgin sanat eserleridir. Bu yüzden; Tunus, Kurtuba, Kahire, İsfahan, Herat ve diğer şehirlerdeki büyük camiler, onları yaratan mimarların düşünce yapısı kavranmadan anlaşılabilirler.¹¹

Burckhardt, İslam mimari sanatının bir diğer önemli özelliği olarak tespit ettiği 'boşluk' kavramı üzerinde durur. Ona göre mimari yapılardaki bu 'boşluk', dünyanın kargaşa ve telaşından azade, denge, huzur ve barışın bir ifadesidir. Burckhardt'a göre bu, İslam mimarisinin sükunetin koşullarını sağlaması bakımından ne kadar merkezi bir önem taşıdığına en güzel göstergesidir. Nitekim Hz. Peygamber'in, Allah'ın kullarına 'yeryüzünü ibadet yeri olarak bahşettiğini' belirtirken, mimarlığın insanoğlunun yaşadığı her yerde saflık ve sükunetin koşullarını yeniden tesis etmesine dikkat çekmektedir.¹² Yaratıcının elindeki izlere benzeyen bakir doğanın söz konusu olduğu yerde, bu güzellik mimarlık tarafından farklı düzeylerde gerçekleştirilir. Burckhardt, böyle bir metafizik derinliğe sahip olan mimarlıkta, bakir doğanın sunduğu 'boş alan'ın işlenmesinde, hem insan aklının kavrayışına uygun olması nedeniyle belli bir sınırlama vardır hem de insanın her türlü kuraldan azade bireysel tutkularını keyfi olarak kullanımını engeller.¹³

'Boşluk' kuramını cami mimarisine uygulayan Burckhardt, camiye giren bir müminin sadece bir ziyaretçi olmadığını, gerçekte 'asıl evinde' olduğunu belirtir. Kendini her türlü tesadüfî değişikliklerden arındıran abdestini alıp camiye giren bir mümin, Kur'an

¹¹ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 237.

¹² Müslümanların ibadet yerlerindeki huzurun gerçekleşmesinde mimari yapıların durumu ile ilgili kiliseden camiye çevrilen yapılarda da izlendiğini belirten Burckhardt, bu konuda katedrallerin ortasında uzanan kemerler ana mekanı kesmesine izin vermemesi için bazı tadilatların yapıldığını belirtir. Bkz.: Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 244-245.

¹³ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 243.

ayetlerinin okunmasıyla birlikte, sembolik olarak dünyanın merkezine ve Hz. Adem'in makamına varır. İşte, Müslüman mimarların tamamı camilerde rahat ve her yeri gösteren bir alan yaratmaya gayret ederler. Bu yapılardaki 'makamlar'ın tamamında bu düzlem zenginliğine rastlanır. Burckhardt, bu konuda Türkiye'deki camileri örnek verir ve o yapıların merkezi kubbeleri ile onu çevreleyen sütunların ortaya çıkardığı alanın yer ile gök arasındaki bütün gerilimi ortadan kaldırdığını belirtir.¹⁴ Hatta, İslam mimarisindeki süslemenin de duvarların ve sütunların çıplak bedenlerini kaybederek boş bir alanın yaratılmasına neden olduğu için, İslam mimarisindeki iç mekanda geniş beyaz yüzeylerin etkisi daha da artar.¹⁵

II. Dini Mimaride Sembolizm

Burckhardt, dini mimarideki sembolizmi incelerken özellikle İslam'ın temel inancı olan 'tevhid' ya da 'birlik' sembolizmi üzerinde durmaktadır. Tevhid sembolizminin mücessem temsili olan Kabe ise, kozmolojik derinliği olan bir sembolizmi yansıtmaktadır. Bütün bu yapılarda dikkat çeken en önemli hususlardan biri ise, süslemelerde ikonaların kullanılmamış olmasıdır. Burckhardt'a göre, İslam mimarisinde canlı varlıkların temsili olan 'ikonacılık' değil, 'ikonasızcılık' olarak da tanımlanabilecek olan 'anikonizm' anlayışı geçerlidir.

a. Burckhardt'a Göre Mimaride Birlik (Tevhid) Sembolizmi

Burckhardt, İslami yapıları işleyen zanaatkarların kullandıkları maddeler her ne kadar mutevazi ve araçları çok basit olsa da, eserleri her zaman soylu olmaktadır. Bunun nedeni, güzelliğin İslam'ın bizzat yapısında olmasındandır. Bu, onun kendisini adalet ve cömertlik (kerem) olarak açığa vuran 'Birlik' (tevhid) olmasının en temel gerçekliğinden kaynaklanır. Bu üç nitelik; birlik, adalet ve cömertlik, onlara birlik, denge ve bolluk dediğimizde daha açıkça görüleceği gibi, güzelliğin de temel özellikleridir. Güzellik tanımı bunlara dayanır. Çünkü; sanatsal düzlemde 'adalet' dengeyi oluşturur, 'cömertlik' bolluğu oluşturur, 'birlik' ise tüm mükemmel şeylerin ortak kaynağıdır. İslam mimarisinde güzele ne kadar önem verildiğini göstermek için Burckhardt, Arap mimarların kemer için

¹⁴ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 244.

¹⁵ Titus Burckhardt'ın Türk Osmanlı mimarisine dair geniş açıklamaları için bkz.: Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 238-247.

kullandıkları 'revak' kelimesini örnek verir. Arapça'da revak kelimesi, 'güzel, zarif ve saf' anlamlarına gelmektedir. İslam mimarisinde tipik iki tür kemeri vardır, bunlardan biri gemi omurgası biçimindeki İran kemeri, diğeri ise nal biçimindeki Mağrib kemeridir. Burckhardt, her ikisinin de İslam mimarisinin temel özellikleri olan durağan dinginliği ve ışığı bünyesinde barındırdığını belirtir.¹⁶

İslam tasavvuf metafiziğini incelerken aktarılması gereken temel kavramlardan (*doctrines ésotériques*) biri olarak kabul ettiği 'tevhid' kavramından hareket eden Burckhardt,¹⁷ mimarlık eğitiminde mimarideki 'tevhid' gerçeğinin bilgisinin aktarılmasının geleneksel mimari mirasın anlaşılmasında en önemli bilgilendirme olacağını belirtir. Öğrenciler, çömlekçilikten kubbe örmeye kadar çeşitli sanatların teknik işlerini veya belli bir binanın oranlamasını bize verecek geometrik şekilleri öğrenmelidirler. Ancak, büyük sanat mirası sadece bir nesneden ibaret değildir. Burckhardt'a göre o miras, kaynağını 'tevhid' den alan manevi bir bakışla birlikte teknik beceriyi birleştiren bir yöntem olarak geleneksel sanatın kendisidir.¹⁸

Burckhardt, bu yüzden cami mimarisindeki merkezi kubbe ile sütunların oluşturduğu birlik ve caminin her yerindeki müminleri kucaklayan bütünlüğe dikkat çeker. Camilerdeki çokgen tabanlı kubbeler ve taşları tam yuvalarına oturmuş kemerler hep bu simgeselliğin bir yansımasıdır.¹⁹ Kiliselerin aksine, bir camide belli bir yerde dua merkezi yoktur. Camilerde, bütün iç mekan her yandaki müminleri kucaklayan 'bir olan Varlık'ı ima edecek tarzda düzenlenmiştir. İsrailoğulları, Süleyman Mabedi'nde ibadet ederken Doğu'dan Batı'ya doğru yöneliyorlardı. Mabed'in yıkılması ve Ya-

¹⁶ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 233, 245.

¹⁷ Titus Burckhardt, *Introduction Aux Doctrines Ésotériques de l'İslam, 'Fondements Doctrinaux: Des Aspects de l'Unité'*, Paris 1985, s. 73-81.

¹⁸ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 238.

¹⁹ İslam mimarisinde cami, genellikle ortasında çeşmenin yer aldığı geniş bir bahçeye sahiptir. Çeşmenin üstünde çoğu zaman küçük bir kubbe yer alır. Geniş bir bahçesi, ortasında yer alan bir çeşmesi ve oradan dört bir yana doğru suların aktığı bir yer olarak tanzim edilen bu mekan, adeta Cennet'in bir kopyası niteliğindedir. Zira Kur'an'da da Cennet, insanların içinde mutlu olacakları ve altlarından ırmakların aktığı bir yer olarak tasvir edilmektedir. Bkz.: Titus Burckhardt, *The Essential Titus Burckhardt, Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, edit.: William Stoddart, Indiana 2005, s. 151.

hudiler'in Babil Sürgünü'ne gitmesi ile birlikte, ibadetlerini Mabe'd'in bulunduğu şehir olan Kudüs'e doğru dönerek icra etmeye başladılar.²⁰ Hıristiyanlar ise; başlangıçta Yahudiler gibi Kudüs'e doğru ibadet etmekte idiler. Ancak, Yahudiler'le bağlarını kopardıktan sonra Hıristiyanlar, ibadet ederken yönlerini Batı'ya doğru, bazen de Doğu'ya doğru çeviriyorlardı. Hıristiyanlık'ta, ibadet ederken Doğu'ya dönmenin bir ilke olarak uygulanmaya başlaması 12. Yüzyıldan sonra olacaktır.²¹ Mihrap ise, ibadetin yapılacağı yön olan sadece Mekke istikametini gösterir.²²

b. Kabe Mimarisinde Kozmolojik Sembolizm

Kabe, İslam dininin yeryüzündeki en mukaddes mimari yapısı olması nedeniyle onun hem şekli hem de sembolizmi birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Burckhardt'a göre, İslam mimarisine dair açıklama yapmak için öncelikle Kabe'nin tasviri, litürjideki yeri ve sembolizmine dair bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Namaz için bütün Müslümanların kendisine yöneldiği, dünyadaki bütün camilerin kendisine doğru inşa edildiği Kabe, İslam tarihinde dinî mimariye ait ilk yapı olması bakımından da özel bir yere sahiptir. Burckhardt'a göre, Kabe her ne kadar kelimenin tam anlamıyla bir 'sanat' eseri olmasa da, basit bir kübik yapı olması hasebiyle onun bir 'proto-sanat' yapısı olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bununla beraber, sahip olduğu manevi boyut ve hem şekli hem de etrafında gerçekleştirilen ritüeller bakımından kendisinden sonra

²⁰ Bkz.: I. Krallar, 8/48: 'tutsak oldukları ülkede candan ve yürekten sana dönerlerse, atalarına verdiği ülkelerine, seçtiğin kente ve adına yaptıracağın tapınağına yönelip dua ederlerse'; Daniel, 6/10: 'Daniel yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Yukarı odasının Yeruşalim yönüne bakan pencereleri açtı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti, Tanrısı'na övgüler sundu.'

²¹ Kiliseler'in mihraplarının Doğu'ya doğru bakması, ahir zamanda Mesih'in ikinci gelişinin Doğu'dan olacağına dair Matta İncili'ndeki (24/27) 'Çünkü İnsanoğlunun gelişi, doğuda çakıp batıya kadar her taraftan görülen şimşek gibi olacaktır.' İle Luka İncili'ndeki (1/78-79) 'Çünkü Tanrımız'ın yüreği merhamet doludur. O'nun merhameti sayesinde, Yücelerden doğan Güneş, Karanlıkta ve ölümün gölgesinde yaşayanlara ışık saçmak Ve ayaklarımızı esenlik yoluna yöneltmek üzere Yardımımıza gelecektir.' ifadelerine dayanmaktadır.

²² Türk cami mimarisine bu yönüyle özel bir önem veren Titus Burckhardt, Mimar Sinan'ın bu 'birlik' (vahdet) sembolizmini mimari yapılarında nasıl gerçekleştirdiğini özel olarak açıklar. Bkz.: Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, s. 244.

inşa edilecek olan mimari yapıların bütün özelliklerini kendi özünde taşıdığını söylemek mümkündür.²³

İbrahimî gelenek ile olan bağa işaret eden Kabe, aynı zamanda monoteist dinlerle aynı kökene sahip olduğunun da bir işaretidir. Nitekim, Kur'an'da Hz. İbrahim 'Arapların atası' olarak değil, 'tevhid inancının atası' olarak takdim edilmektedir.²⁴ Mekke'deki Kabe'nin yapısının ne kadar 'arkaik' bir yapı olduğunun en belirgin özelliği, onun aynı zamanda Hz. İbrahim dönemine ait olduğunun da bir göstergesidir. Burckhardt'a göre, bunun en açık delili, her ne kadar birçok defa yıkılıp yeniden yapılmış olsa da, isminin de çağrıştırdığı 'küb' şekli onun ilk yapısıyla aynı olduğunun da bir kanıtıdır. Kabe'nin bir örtü ile 'örtünmesi', antik greko-romen kültüründe olduğu gibi, söz konusu mabedin 'canlı' olduğu ve etrafını manevi olarak etkilediğinin bir işaretidir. Gökten düşen her taşın kutsal kabul edildiği antik dönemde olduğu gibi, 'gökten düştüğüne' inanılan Hacerü'l-Esved de Kabe'nin güney köşesine yerleştirilmiştir.²⁵

Yahudilerin kutsal mabedi olan Süleyman Mabedi'nin en kutsal yeri ve 'İlahî huzûr'un (*şekîna*) mevcut olduğu kabul edilen Kutsallar Kutsalı'nın (*Kodeş ha-Kodeşîm*) şekli de Kabe gibi 'küb' şeklinde idi. Bu durum, bazı Hindu mabetlerinde de mevcuttur. Hindu mabedlerinin merkezinde yer alan, 'ana rahmi' (*gharbagrha*) olarak isimlendirilen ve en kutsal mekan olarak kabul edilen yer de 'küb' şeklindedir.²⁶ Kabe'de yer alan perdenin adı da 'Rahmân perdesi'dir. Süleyman Mabedi'nde küb şeklindeki Kutsallar Kutsalı'nın içinde Ahid Sandığı (*Aron ha-Brit*) yer almakta idi. Oysa, 'Beytullah' yani Allah'ın Evi' olan Kabe'nin içi boştur. Hıristiyan kutsal kitabı Yeni Ahid'in son kitabı olan Yuhanna'nın Vahyi adlı

²³ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 15-16.

²⁴ Âl-i İmrân, 67: 'İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyandı. Fakat hakka ve tevhide yönelen bir Müslümandı.'

²⁵ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 18.

²⁶ Heather Elgood, *Hinduism and the Religious Arts*, New York 2000, s. 99.

metinde Semâvî Kudüs, bütün dünyanın bir sentezi olarak takdim edilmektedir ve o da küb şeklinde tasvir edilmektedir.²⁷

Burckhardt, küb şeklinin 'merkez fikri' ile bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Küb şekli, mekanın tamamının sentezini içermektedir ve her bir yüzü ana yönlerden birine tekabül etmektedir: Tepe, aşağı ve dört ana yön. Kabe'nin dört ana yönünü temsil eden köşeleri de, geleneğe göre 'âlemin sütunları'dır (*erkânü'l-âlem*). Yeryüzünün merkezi ise, gökteki 'mihver'in tam da ortasından geçtiği Kabe'nin merkezinde yer alan noktadır. Kabe'nin etrafında gerçekleşen tavafın merkezinde de bu mihver vardır.²⁸ İslam kaynakları, Kabe'nin mihver konumuna dair çeşitli rivayetler nakletmektedir. Buna göre, ilk defa Hz. Adem tarafından inşa edilen, daha sonra Tufan ile birlikte yıkılan ve tekrar Hz. İbrahim tarafından inşa edilen Kabe, Arş-ı Âlâ'dan semavi katların tamamından geçerek yeryüzüne kadar inen bir mihverin en ucunda yer almaktadır. Arş-ı Âlâ'nın etrafında melekler tavaf ettiği gibi, bu mihverin etrafı da her semavi katta yer alan melekler tarafından tavaf edilmektedir.²⁹

Cami ve mescitlerin 'yönlerinin' Kabe'ye doğru olarak inşa edilmesinin sembolizmine de değinen Burckhardt, bunu Hıristiyan mabedlerinin yönelişleri ile mukayese ederek izah etmekte. Kiliselerin yönleri, Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilişini temsil eden Güneş'in doğuşundan hareketle, Doğu'ya doğru bakmaktadır. Bu yüzden kiliselerin tamamının yönü birbirine paralel mihvere sahip olarak hizalanmaktadır. Oysa, Müslümanların cami ve mescitlerinin tamamının yönü, yeryüzünün merkezi olan Kabe'ye bakmaktadır ve hepsi de aynı noktada ve aynı mihverde buluşmaktadır.³⁰ Burckhardt'a göre bu, Müslümanların toplu olarak iradelerini tek

²⁷ Yuhanna'nın Vahyi, 21/16: 'Ve şehir (Semâvî Kudüs) dört köşeli olup, onun uzunluğu genişliği kadardır. Ve şehri kamışla ölçtü, on iki bin ok atımı idi; onun uzunluğu ve genişliği ve yüksekliği müsavidir.'

²⁸ Mabedlerin veya kutsal kabul edilen mekanların etrafında tavaf yapılması, Hinduizm ve Budizm'de olduğu gibi Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda rastlanmaktadır. Dinlerde kutsal mekanların etrafında tavaf ve sembolizmine dair bkz.: İsmail Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti, Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2016.

²⁹ İslam kaynaklarında tavafın sembolizmine dair geniş açıklama için bkz.: Malek Chebel, *Dictionnaire des Symboles Musulmans, Rites, Mystique et Civilisation*, Paris 1995, s. 101-102.

³⁰ Titus Burckhardt, bu yorumuna mesned olarak Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu ayete işaret etmektedir: 'Dönüş yalnız Allah'adır', (Âl-i İmrân, 3/28).

bir İrade'ye boyun eğdiklerini ve ona teslim olduklarını sembolize etmektedir. Nitekim, bu nedenle Kabe'nin içinde yön diye bir şey yoktur ve her türlü yöneliş bu mihverde nihayet bulur.³¹

Burckhardt'a göre, Müslüman ruhunda olduğu gibi İslam mimarisi ve sanatı, greko-romen sanata ve onun dünyasına nispetle Yahudi kutsal kitabı olan Eski Ahid'de hayatları anlatılan büyük peygamberlerin dünyasına ve dolayısıyla onların mimari sanatına daha yakındır. İslam, dönemin iki güçlü ülkesi olan Persler ve Bizanslılar'ın arasından sıyrılıp kendi hayatiyetini devam ettirmeyi başarmıştır.³² İşte, natüralist ve rasyonalist bir sanat anlayışına sahip olan bu her iki medeniyetin aksine Kabe, zamansızlığın dibine doğru atılmış bir çapa misalidir.³³

c. İslamî Mimarîde İkonasızlık ya da Anikonizm

Burckhardt, İslam sanatının Avrupa sanatında olduğu gibi insan temsiline dair hiçbir şey sunmadığından modern 'psikolojiciler' tarafından 'kapalı kitap' olarak tanımlanmasını bir cehalet olarak nitelendirmektedir. Gerçekten, Avrupa sanatı ve mimari tezyinatın merkezini, hem Yunan hem de Hıristiyan ikonografisinden etkilediği için, insan imgesi teşkil etmektedir. Oysa, İslam sanatında insan imgesi, daha çok minyatür sanatıyla ilişkisi düşünüldüğünde, ikincil bir öneme sahiptir ve ibadet alanlarının tamamen dışındadır.³⁴

Burckhardt, konuyu insan-merkezli sanatın İslam sanatındaki 'mutlak' ve 'şartlı' imkanı üzerinde durarak açıklamaktadır. İbadet nesnesi olması bakımından tüm imgeler mutlak olarak yasaktır. Oysa, canlı bedenlere öykünen sanatsal biçimler açısından ise, şarta bağlıdır. Avrupalı bakış açısı, figüratif sanatlar üzerindeki İslami kısıtlamayı aşırı bir tavır olarak görür. Hatta, daha da ileri gidilerek, insan

³¹ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 20.

³² Hatta Burckhardt'a göre, nasıl ki Hıristiyan medeniyeti Sezar'ın inşa ettiği topraklar üzerinde bir medeniyet inşa ettiyse; İslam coğrafyası da Büyük İskender'in inşa ettiği dünyayı miras almıştır. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz.: Titus Burckhardt, *The Essential Titus Burckhardt, Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, edit.: William Stoddart, Indiana 2005, s. 150.

³³ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 22.

³⁴ Anikonizmin şeklindeki mimari tezyinat sanatına aynı şekilde Hindu mabedlerinde de rastlanılmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.: kullanılan Heather Elgood, *Hinduism and the Religious Arts*, New York 2000, s.70-71.

figürüne yer verilmemesi İslam sanatlarındaki kültürel yoksulluğun sebebi olarak görülür. Burckhardt'a göre, İslamî sanatın 'anikonizm'i yani 'temsilsizlik' özelliği, asıl itibarıyla imge ile imgeyi yaratan arasındaki diyalojik ilişkiye dayalı psikolojik aynalar oyununu reddetmesine dayanmaktadır.³⁵ Sanatta; imgeyi yapanın, yaptığı imgenin büyüünden kendini kurtaramaması, insanın her şeyden önce gelen değerini düşürmektedir.³⁶ Burckhardt'a göre, İslam tezyinatı ve mimarisindeki insan imgesinin temsil edilmemesi olan 'anikonizm'in arkasındaki düşünce budur.³⁷ Burckhardt, Mekke'nin fethi esnasında Hz. Peygamber'in Kabe'nin içine girdiğinde, kucağında çocuk olan Hz. Meryem'in tasvirinin üzerini bir örtüyle örttükten sonra, onun dışındaki resimlerin tamamının silinmesi ve o kutsal yerin her türlü puttan arındırılmasını emretmesini aynı şekilde izah etmektedir. Bu davranışıyla Hz. Peygamber, insanların nezdinde her an putlaşabilme potansiyeli olan her şeyin kaldırılmasını göstermiştir. Süsleme sanatı olarak İslam mimarisinde bunun yerini hat sanatı alacaktır.³⁸ Burckhardt'a göre, Arap harflerinden oluşan hat sanatının sahip olduğu kutsal ve 'arakaik' tabiatı, üzerine işlendiği yerlere zamanüstü veya ezeliliği (perennial) andıran bir boyut katmaktadır.³⁹

³⁵ Burckhardt'ın insanların put edinmelerine yol açacak belli bir canlı form veya ikonanın dışında olanlar için kullandığı 'anikonik' kavramı, bazı araştırmacıların ise 'soyut form' ve sanat tarihçisi Selçuk Mülayim'in 'tanımsız form' dediği kavramı akla getirmektedir. İkonalar ve onların anlamı, yapıları, çeşitleri ve değişimlerine dair çalışmaları bulunan Selçuk Mülayim, ikonalarındaki motiflerin, söz konusu ikonalara 'kimlik' kazandırdığını belirtir. Buna mukabil Selçuk Mülayim, genellikle geometrik şekillerde rastlandığını belirttiği ve nereden geldiği, neyin sonucu ortaya çıktığı bilinmeyen figürlere 'tanımsız figür' olarak isimlendirmektedir. Ona göre, sanat tarihi açısından deşifre edilememiş ve tanımlanamayan bu formlar ve motiflerin 'kimliği' belirsizdir. Konu ile ilgili detaylı açıklama için bkz.: Selçuk Mülayim, *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler, Değişimin Tanıkları*, İstanbul 2015, s. 269-276.

³⁶ Burckhardt bu yüzden 'put kırıcılığı' anlamına gelen 'ikonoklazm' kavramı yerine 'temsilsizcilik' anlamına gelen 'anikonizm' kavramının daha doğru olacağını belirtir. Anikonizm'e dair geniş açıklama için bkz.: Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 65-70.

³⁷ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 230-231.

³⁸ Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 22-23.

³⁹ Arap harflerinin özel yapısı ve karakterine ilişkin açıklamalar için bkz.: Titus Burckhardt, *The Essential Titus Burckhardt, Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, edit.: William Stoddart, Indiana 2005, s. 153-155.

İslam sanatında canlı imge yasağının varlığı, mimari süslemede geometrik süslemenin olağanüstü gelişmesine neden olmuştur. Burckhardt'a göre, bu gelişmeyi imge yasağı ile oluşan boşluğun başka bir sanat türüyle kapatma gayreti olarak okumak doğru olmayacaktır. Yani, biri diğerinin karşılığı değildir. Aksine, geometrik süsleme, imgenin zıddıdır ve tasvirin reddedilmesidir. Burckhardt'a göre, İslam sanatında imge ve tasvire karşı bu tavrın kökeni On Emir perspektifinde de görülebileceği üzere İbrahimî monotheist geleneğe dayanmaktadır.⁴⁰ Arabesk süslemede, merkez hem her yerde hem hiçbir yerdedir; her olumlamanın arkasından bir 'inkar' gelir. Veya bunun tam tersi gerçekleşir. Burckhardt'a göre, bu sanatı icra eden sanatçı, yaratma coşkusundan hiçbir şey kaybetmeksizin zorunlu olarak yok olur. Geometrik sanat, az ihtiraslı ve daha çok tefekkür gerektiren bir sanattır.⁴¹

Bu çerçevede Burckhardt, 'canlı varlık resmi yapanlardan öteki dünyada onlara can vermelerinin isteneceği' şeklindeki hadisi ise;⁴² canlı varlık yanılması yaratmamaları koşuluyla insan-merkezli sanat biçimlerine hoşgörüle bakılacağı şeklinde yorumlar. Burckhardt buna örnek olarak, minyatür resimde üç boyutlu uzayı gösteren merkezî perspektiften kaçınılmasını zikretmektedir.⁴³

Sonuç

Titus Burckhardt'a göre, geleneksel mimarinin temel karakteri, onun ilahi bir niteliği yansıtmasıdır. İlahi bir niteliği yansıttığı oranda bir mimari yapı güzel ya da mükemmeldir. Bu yüzden, İslam sanatındaki ve mimarideki metafizik boyutu anlamak ve mükemmelliği

⁴⁰ Konuyla ilgili geniş açıklamalar için bkz.: Titus Burckhardt, *The Essential Titus Burckhardt, Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, edit.: William Stoddart, Indiana 2005, s. 151-153.

⁴¹ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 247-248.

⁴² Hz. Ayşe'den nakledilen hadis-i şerife göre, üzerinde suret bulunan yastığı görünce Hz. Peygamber şöyle demektedir: 'Bu suretleri yapanlar kıyamet günü azaba uğrar ve kendilerine: 'Yaptığınız suretlere can verin bakalım' denir' buyurdu ve devamla: 'İçerisinde suretler bulunan eve melekler girmez' buyurdu. Hadis-i şerifin farklı rivayetleri için bkz.: *Müttefekun Aleyh Hadisler, Buharî ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler*, Haz.: Abdullah Feyzi Kocaer, İstanbul 2005, s. 564.

⁴³ Mimari tezyinatta mimarinin kullanımı ve sembolizmine dair geniş açıklama için bkz.: Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985, s. 70-77.

fark etmek için, o şeyin Allah'ın aynası olduğunu bilmek gerekmektedir. Mesela, geleneksel mimaride geometri bir yönüyle nicel boyutuyla sınırlı değildir. Aynı zamanda özellikle oran yasalarında açığa çıkan nitel bir boyut da vardır. Bu oran, ondaki eşsizlik özelliğini de kazandıran birliğindedir. Bu durum, temelde geleneksel olarak çizilen düzenli şekillerle dairenin bölünmesine dayanır. Böylece, bir mimari yapının bütün oranları sonuçta içinde varoluşun bütün imkanlarını taşıyan Varlığın Birliği'nin yani Vahdet-i vücûdun eksiksiz bir simgesi olan daireden kaynaklanır.

Geleneksel mimarinin varlığını devam ettiren en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İslam mimarisi, Titus Burckhardt'a göre hala keşfedilmeyi bekleyen birçok derin metafizik değerleri içinde barındıran simgelerden örülü bir yapıdır. İslam sanat tarihi eserlerinin sadece nesnel bilgiler vererek ele aldıkları mimari yapıların metafizik simgesellikleri ile incelenmesi gerektiğini vurgulayan Titus Burckhardt, bu araştırmayla da ortaya çıktığı üzere, ortaya çıkardığı simgeler ve geliştirdiği yeni perspektiflerle bu konuda yapılacak olan çalışmaların aynı zamanda en önemli temsilcilerinden ve öncülerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Heather Elgood, *Hinduism and the Religious Arts*, New York 2000.
- İsmail Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti, Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2016.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul 1996.
- Malek Chebel, *Dictionnaire des Symboles Musulmans, Rites, Mystique et Civilisation*, Paris 1995.
- Müttefekun Aleyh Hadisler, Buharî ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler*, Haz.: Abdullah Feyzi Kocaer, İstanbul 2005.
- Selçuk Mülayim, *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler, Değişimin Tanıkları*, İstanbul 2015.
- Selçuk Mülayim, *İslâm Sanatı*, Ankara 2013.
- Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam, Langage et Signification*, Paris 1985.
- , *Introduction Aux Doctrines Ésotériques de l'Islam*, Paris 1985.
- , *Akılın Aynası*, çev.: Volkan Ersoy, İstanbul 1997.
- , *The Essential Titus Burckhardt, Reflections on Sacred Art, Faiths and Civilisations*, edit.: William Stoddart, Indiana 2005.

Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine

Şevket KOTAN

On Methodological Perception of Quran

Citation/©: Kotan, Şevket, (2017). On Methodological Perception of Quran, Milel ve Nihal, 14 (2), 175-202.

Abstract: This study presents the evolution of the perception and the practice of tafsîr in the historical process. In this framework, it suggests that this evolution and the new problems which are produced by the new perception on tafsîr at the end of the long historical process reveal significant difficulties in interpreting the Qur'an. This situation necessitates a return to the question of methodology.

Moreover, this study shows that the first condition of a correct understanding of the Quran as a sacred text is to be read in the history of its own context (asbâb al-nuzûl) and of the messengership (risâla). This requires special attention to the historical context as well as the language spoken and the cultural situation behind it. Here, the term of language refers to the use of the first interlocutors of the Quran

Key Words: Methodology, tafsîr, revelation, history, language, exegesis.



Atıf/©: Kotan, Şevket, (2017). Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine, Milel ve Nihal, 14 (2), 175-202.

Öz: Bu çalışma, tarihsel süreç içerisinde tefsir anlayışı ve uygulamasında meydana gelen evrilmeye işaret ederek, hem bu evrilmenin, hem de uzun tarihsel sürecin sonunda gelinen aşamanın ürettiği yeni sorunların, Kur'an'ın yorumu konusunda önemli zorluklar ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Bu durum ise usûl meselesine yeniden dönme ihtiyacı doğurmuştur.

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı [sevketkotan@yahoo.com]

Ayrıca bu çalışma, kutsal bir metin olarak Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ilk koşulunun, kendine ait nüzûl ve risâlet tarihi içerisinde okunması olduğunu göstermektedir. Bu ise tarihsel ortam yanında konuşulan dil ve onun arkasındaki kültürel durumun özellikle dikkate alınmasını gerektirir. Burada dil ile kastedilen, ilk muhatapların kullanımındaki dildir.

Anahtar Kelimeler: Usûl, tefsir, vahiy, tarih, dil, yorum.

Giriş

Hız. Peygamber risâletle görevlendirilip tebliğine başladığında nazil olan ayet sayısı çok azdı. O ana kadar inen ayetleri kesin olarak tespit etmek imkansız olduğundan inen ayetlerin sayısı konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir. Eğer tebliğin Müddessir suresi ilk ayetlerinin nüzûlü ile başladığını kabul edecek olursak muhtemelen bu sayı sadece beştir. Ya da Kalem suresi ile Müzemmil suresinin ilk kısımlarının inmiş olduğunu farz edersek, yine de sınırlı sayıdaki az ayettir. Alak suresinin ilk beş ayeti ile söz konusu bu iki suredeki ayetleri, ancak Müddessir suresini nüzûlde dördüncü sıraya koyarsak sayabiliriz. Eğer inen ayet sayısını beş olarak kabul edersek, bu beş ayetin sadece Hız. Peygamber'i risâletle vazifelendirdiğini ve fakat bir peygamberin tebliğinin ana unsurlarını barındırmadığını söyleyebiliriz. Yok eğer buna Müzzemmil ve Kalem surelerini eklersek biraz önce değinildiği gibi yine de az bir kısım ayetin inmiş olduğunu kabul etmek durumundayız.

Her ne kadar bazı nüzûl sıralamalarında Kalem suresi ikinci sırada gösteriliyorsa da kanaatimizce bu doğru değildir. Çünkü eğer dikkatle okunacak olursa, Kalem suresinin Hız. Peygamber ile muarızları arasındaki çekişmenin artık kızışmaya başladığı bir dönemde nazil olduğu anlaşılacaktır. Surenin muhtevası bunu gösteriyor. Fakat Müzzemmil suresinin son ayeti hariç üslup ve muhteva bakımından geri kalan kısmının Müddessir suresinden önce nazil olmuş olması mümkündür. Bu ihtimali esas alırsak o zaman Müddessir suresindeki inzar emri geldiğinde vahiy olarak sadece Alak suresinin ilk beş ayeti ile son ayet hariç Müzzemmil suresi kalıyor. İşte bu iki suredeki ilgili ayetler incelendiğinde, işaretler dışında Hız. Peygamber'e verilen manifesto tarzı ayrıntılı bir şeyin olmadığı görülmektedir. Bu nokta önemlidir; zira bu durum, risâletin mihrinde Hız. Peygamberin bulunduğunu ve onun risâletle görevlendirilmeden önce de bir tevhid bilincine sahip olduğunu

göstermektedir. Burada Kur'an'ın rolü, daha çok peygambere rehberlik yapmaktır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'i risâletle vazifelendirdiğini, yol gösterdiğini, Allah'ın onun yanında olduğunu sıklıkla tekrarlayarak manevi destek sağladığını, üzüntü esnasında teselli ettiğini ve gerektiği yerde de beyanda bulunarak hüküm koyduğunu söyleyebiliriz. Ama görünen o ki daha baştan itibaren peygamber dinî bir bilince sahiptir. Nitekim kendisine tevdi edilen risâlet vazifesine adaptasyonu da kısa sürede olmuştur.

1-Tefsir Anlayışının Evrilmesi

Kur'an'ın bir seferde yazılı olarak peygambere tevdi edilen bir metin yerine bu şekilde aralıklarla durumsal olarak nazil olan sözlü bir hitap olması, özellikle nazil olduğu dönemde yaşamayan okuyucuları için bir usûl ihtiyacını zorunlu kılıyor. Çünkü sözel olan metnin manasının doğru anlaşılması, risâlet tarihine ilişkin olarak bağlamsal çerçevede ele alınmasını gerekli kılıyor. Her ayet, ayet gurubu ya da yerine göre surenin anlaşılması, ancak indiği zamanki koşulları, tarihsel kesiti ve surenin inişine vesile olan olay ya da durumun doğru bilinmesine, yani kendi bağlamı içerisinde ele alınmasına bağlıdır. Nitekim vahye baştan itibaren tanık olmuş olan Hz. Ali, ayetlerin nüzul sebeplerini bilmeyen birinin Kur'an'ı tefsir etmesinin caiz olmadığını söyleyerek işaret etmeye çalıştığımız sorunun bir kısmına temas etmiştir. Hz. Ali, sorunun diğer kısmı olan risâlet tarihini bilmek, o dönemde hicaz ve çevresine etki eden tarihsel koşullara vakıf olmak, tebliğin muhatabı olan Arap milletinin sosyo-kültürel, dini, siyasi ve ekonomik yapısını bilmek ve Arap'ın diline vakıf olmak gibi gerekliliklere temas etmemiştir. Temas etmemesi anlaşılır bir durumdur; zira bu sözü söyleyen kişi olarak Hz. Ali, bu konulara vakıf ve şahit idi; dolayısıyla sonraki nesillerin, özellikle de Arap olmayan unsurların önüne çıkacak bu zorlukları düşünmemiş olması normaldi. Ama ne yazık ki tarih içerisinde bu konuya hak ettiği önemin verilmediği görülmektedir.

Eski tefsir kaynaklarına bakıldığında, ayetlerin kendi tarihi, kendi bağlamı içerisinde, varsa ilgili şahıslar dolayımında ele alındığı görülmektedir. Hatta öyle ki buradan bakıldığında, sanki Kur'an sadece o döneme, o dönemin insanlarına hitap etmiş gibi bir izlenime sahip olmak bile mümkündür. Bu dönemde Kur'an'ın dil bakımından ele alınması ise ara sıra baş vurulan bir yoldur. Bu kaynaklarda, ayetlerin anlaşılması için dilin imkanlarından özel bir

tarzda faydalanılmaktadır. Bir kelimenin etimolojisine bakarak kelimenin kullanıldığı bütün manalardan bir sonuç çıkarmak yerine, ya o günün dünyasında Arap'ın bu kelimeyi hangi manada kullandığını ya da söz konusu kelimenin ayetin kendi tarihi içerisinde hangi anlamı ifade etmek için kullanıldığını esas alarak faydalanılmıştır. Bunun en iyi örneği İbn Abbas'ın tefsir rivayetleridir. İbn Abbas, her ayeti kendi bağlamına yerleştirerek, ilgili durum ve şahısların isimlerini zikrederek tefsir etmektedir.

Fakat daha sonra, bu tarihe ve ayetlerin tarihsel bağlamına tanıklık olmamış, üstelik de çoğu Arap olmayan nesiller yetişmiştir. Bu nesiller için sadece Arap dilinin inceliklerini değil, Arap'ın zihin dünyasını anlayabilmek bile büyük sorundu. Bu gelişmenin sonucu olarak, bu aşamada büyük bir kırılma yaşanmış tarihsel yerine dilsel tefsirler ortaya çıkmış ve bu yabancı unsurlardan Zemahşeri gibi büyük dilci müfessirler yetişmiştir. Özellikle Zemahşeri'yi tefsirde bir kırılma noktası olarak görmek gerekir; çünkü bu aşamadan sonra tefsir faaliyeti, radikal bir biçimde rivayet çizgisinden dirayet çizgisine kaymıştır. Öyle ki, Razi, Beydavi, Ebu Suud, hatta Elmalılı gibi, Zemahşeri'den sonra gelen müfessirlerin ekseriyeti, hedef olarak adeta onun koyduğu çitayı yakalayarak bir anlamda üst sınıf tefsirci olduğunu kanıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Zemahşeri'den sonra yazılan neredeyse bütün tefsirlerde onun etkisini görmek mümkündür. Tefsir artık lügavîdir ve dirayet tefsiridir. İlahi kelamın derin manaları, kelimelerin etimolojisine inilerek dilin ve edebiyatın inceliklerinde ve müfessirin zekası ile sahip olduğu derin ilmin müfessire sunduğu imkanlarda aranmıştır. Dolayısıyla neredeyse tamamı dilsel-edebi tahliller ve felsefi mülahazalara dayanan dirayet yöntemiyle çok büyük hacimli tefsirler yazılmıştır. Sahabenin tefsir kabilinden söyledikleri kısacık ifadeler ise sonraki dönemlerde ya ihmal edilmiş ya da uzun açıklama ve tartışmaların arasında kaybolup gitmiştir. Sahabe ve tabiinin ayetin inişine sebep olan vakıa ile ayetin arasındaki bağı açıklamak sadedinde söylediği bu kısacık ifadeler, artık ne müfessiri ne de kelamın manasındaki derinliğin ancak uzun açıklamalarla ortaya çıkacağına alışarak öyle inanan okuyucuyu tatmin edecektir. İşte bu akım, zamanla "bize Kur'an yeter" sloganı ile ifadesini bulan bir Kur'an anlayışının ortaya çıkmasının zeminini de hazırlamıştır. Halbuki

ayetin manasının kendi tarihsel zemini, şartları, özgün olayı ve bağlamı içerisinde düşünülmesi, aynı zamanda sahih sözel mananın korunmasını sağlıyordu.

Yukarıda değinilen bu sürecin sonunda gelinen kaotik zeminde Kur'an'ın manası, büyük oranda artık kendi özgün gerçeklik zemininden uzaklaşarak kavramlar dünyasında düşünülebilen ve algılanan "entelektüel" bir çabanın konusu olmaya dönüşmüştür. Bu da Kur'an'ın hayata yön veren, hayatı tanzim eden bir otorite olması yerine, hayattaki gelişmelerle şekillenen tarihsel zihinlerin, hayat otoritesinin peşinden koşturdukları bir nesneye dönüşmesi manasına geliyor. Bu zeminde her ne kadar tefsirde birer otorite ve referans olarak kabul edilip isimlerinden hürmet ve sitayişle bahsedilse de İbn Abbas, Mücahid, Katade, Mukâtil b. Süleyman gibi sahabe, tabiin ve ilk dönem müfessirleri artık yabancı duruyorlar.

Halbuki şu esasın hiç bir zaman göz ardı edilmemesi gerekiyor: Kur'an'ın orijinal sözel manası ancak kendi tarih ve bağlamında anlaşılabilir. Bu ise şunu gerektiriyor: Ayetin doğru manasını bilmek için bu ayetin ne zaman, kime, hangi olay bağlamında indiğini bilmek ve bu bilgiyi esas almak önem arz etmektedir. Sonra da tarihsel koşullarla birlikte söz konusu özel olayın mahiyetini ve ilgili şahsiyetlerin kimliklerini ve risâlet tarihi içerisinde nereye oturduklarını bilmek gerekiyor. Örneğin bir ayet Ebu Cehil hakkında inmişse, Ebu Cehil ne yaptı ya da ne söyledi de bu ayet nazil oldu diye araştırmakla birlikte, Ebu Cehil'in hem kişisel biyografisi, kendi milleti içerisindeki konumu hem de İslam tebliği açısından ifade ettiği manayı araştırmak gerekiyor. Bir ayetin hangi olay bağlamında Ebu Cehil'e ne söylediği, o ayetin orijinal/özgün manasıdır. Bu nedenle, söz konusu ayetin evvela Ebu Cehil'e tam olarak ne söylediğini anlamak gerekir. Eğer ayetin bu şahsa ne dediği doğru tespit edilebilirse ancak o zaman sonrakilere ne dediği tam olarak anlaşılabilir.

Böyle bir usûlle yapılacak bir yorum ile buna uymadan yapılacak Kur'an yorumlarının hayli farklı olacağı, hatta bazen yorumcuyu ters bir istikamete götüreceği aşikardır. Buna Kur'an'dan bir çok örnek vermek mümkündür. Şimdi bu örneklerden bir kaçını, bu usûlün temel taşları mesabesindeki bir kaç başlık altında verebiliriz.

2-Vahyin Dili

Bir ayeti veya ayetler grubunu anlayabilmek için bu ayetleri dil bakımından incelemek gerekiyorsa, söz konusu ayetlerin içerisinde geçen kelimelerin etimolojik durumu yerine, hatta etimolojik araştırmaya girişmeden önce Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların o kelimeleri hangi pratik durumda kullandıklarını esas almak gerekir. Çünkü etimolojik bakımdan o kelimenin bir çok anlamı olabilir. Fakat bu anlamlardan her hangi biri yerine özellikle o gün hangi şeyi ifade etmek ya da hangi duruma tepki olarak kullandığını temel almak gerekir. Aksi takdirde kelimenin asıl maksadı yerine ikinci, üçüncü derecedeki, hatta zıddı bir anlamı ifade eden mana tercih edilmiş olabilir. Oysa bu durumda ayet, maksadı dışında yanlış anlaşılabilir olur. Nitekim bu konuyu terakib-i mana üzerinde ele alan Şatıbi, terakib-i mananın esas alınması zarureti, "çünkü Araplar anlamlara önem veriyorlar, lafızları sadece anlamlar için kalıplara döküyorlardı. Bu kaide Arap dili ile uğraşanlar için bilinen husustur. Lafız amaçlanan mananın ortaya çıkması için sadece bir araçtır; sözden asıl amaç manadır. Sonra her mana da değil, amaç olan terakib-i (cümlelerin bütünlüğü içerisindeki) manadır. Çünkü, eğer terakib-i mana anlaşılıyorsa, kelimelerin yalnız başlarına sözlük manaları pek önemli olmayabilir."¹ şeklinde ifade etmektedir.

Pratik anlamın esas alınmasının gerekliliğine en iyi örnekler, Kur'an'da sıkça geçen "elem tera", "vema edrake" gibi ifadelerdir. Mesela Türkçe Kur'an meallerine bakıldığında, bu ifadelerden "elem tera," genellikle "rea" fiilinin en öndeki anlamı esas alınarak "görmedin mi?" şeklinde anlaşılmakta ve böyle tercüme edilmektedir. Halbuki Kur'an'da bu ifade, "haberini yok mu" "bilmiyor musun" manasındadır. Bu soru tekil olarak Hz. Peygamber'e sorulmuş gibi görünmesine rağmen, aslında muarızlarına yönelik bir soru olduğu için de çoğul olarak "haberiniz yok mu," "bilmiyor musunuz," şeklinde anlaşılmalıdır. Daha önemlisi o günün Arap'ı, bu soruyu bir şeyi bildiği halde sanki bilmiyormuş gibi bir duruş sergileyen kişilere yönelik sitemkar bir soru sormak için kullanmaktaydı. Bu durumda ise bu sorunun manası aslında şu olmaktadır: "bilmiyor gibi davranıyorsunuz ama biliyorsunuz işte, rabbiniz fil

¹ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şatıbi, *el-Muvafakat*, çev, Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1993, II, 84.

ashabına şöyle şöyle yapmadı mı.” Dolayısıyla ayeti “görmedin mi” şeklinde tercüme etmek vakıya uygun değildir. Zaten Hz. Peygamber’in fil vakiasını görmediği bilinmekteydi. Halbuki meallermizin büyük çoğunluğunun yaptığı gibi tercüme edildiğinde, Kur’an gerçek olmayan yanlış bir soru sormuş durumuna düşürülmüş olmaktadır. Böylece meal okuyucuları da ayetleri yanlış anlamış oluyorlar.

“Ve ma edrake” sorusu ise, mesela Kadir suresinde bir soru olmaktan ziyade kadir gecesini tazim etmek, öneminin altını çizmek için için kullanılan bir soru ifadesidir.² Hümeze suresinde ise soru, ahireti unutarak dünyaya dalan ve Hz. Peygamber’e kulak veremeyen kimselerin atılacakları ateş olan “hutame”ye dikkat çekmek ve bunun zihinlerinde derin bir yer edinmesini sağlamak ve böylece Hz. Peygamber’in tebliğini ciddiye alarak iyice düşünmelerini sağlamak için bu şekilde sorulmuştur. Bu sorunun sorulduğu diğer yerlerde de durum aynıdır.

3- Vahyin Bağlamı/Arka Planı

Bir ayetin nazil olduğu zamandaki arkaplanını, bağlamını bilmeden o ayeti doğru anlamının mümkün olmayacağına en iyi örnek ise Maide suresi 2. ayettir. Bu ayetin ilk kısmının Diyanet İşleri Başkanlığının mealindeki çevirisi şöyledir:

“Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rablerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenlere sakin saygısızlık etmeyin.”

Dikkatle okunacak olursa bu ayet, mealen Allah'ın nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, bu kurbanların gerdanlıklarına ve rablerinden bol rızık ve hoşnutluk istemek için Kâbe'ye yönelenlere saygısızlığı nehyetmek için nazil olan bir ayettir. Halbuki aslında bu ayetin mealinin harfiyen şöyle olması gerekirdi:

“Ey iman edenler! Allah'ın koyduğu dini şiarları, haram ayı, hac kurbanını, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıkları ve de Rablerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenlere (ilişmeyi) helal kılmayın.”

² İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2004, s. 654.

Bu şekilde çevirmek meal yazarlarına anlamsız geliyor olmalı ki, ayette geçen “helal kılmayın” ifadesini çok uzak bir tasarrufta bulunarak “saygısızlık etmeyin” şeklinde çevirmektedirler. Muhtemelen ayeti böyle çevirenler, zaten konulmuş olan dini şiarları, bırakın helal olmasını vacip kılınmış olan hac kurbanını helal kılmak ta ne demek diye düşünmüş ve çıkar bir yol bulamadıklarından da arkasına saygısızlık etmeyin ifadesini koyarak kurtulmayı tercih etmişlerdir. Hele ki bu kurbanlıkların boyunlarına takılan gerdanlıkları helal kılmayın da ne demek diye kendi kendilerine sormuş, bu işaret kabilinden gerdanlıkların helal-haram meselesiyle nasıl bir alakası olabilir ki, diye düşünmüş olabilirler. “Rablerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenleri helal kılmamak” gibi bir ifadeye gelince, bu yöntemle böyle bir şey ise hiç bir şekilde kabili izah değildir.

İşte bu ayet, sadece dilin imkanlarına dayanarak bir ayeti yorumlamaya kalkmanın ne kadar sakıncalı olduğunu göstermektedir. Ayrıca da, sadece dilin imkanlarını kullanmanın, bazı ayetleri doğru çevirebilmenin önüne nasıl zorluklar çıkarabileceğinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Halbuki bu ayetin inzalinin arkasında, bu ayetin ne dediğini ve ne demek istediğini açık hale getiren önemli bir olay vardır. Bu olayla birlikte eğer inzal döneminin tarihsel arka planı ayetin anlaşılmasına esas alınsa, daha doğru bir sonuca ulaşılır.

Taberî ve bir çok rivayet tefsirinde farklı tariklerle nakledilen bir rivayete göre, bir gün Medine'ye Yemame taraflarından Hutam isminde bir adam gelerek Hz. Peygamberi sorar, bulur ve kendisini tanıtarak Hz. Peygamberden kendi davasından bahsetmesini ister. Hz. Peygamber de ona İslam dininin temel esaslarını anlatır. Hz. Peygamber'i iyice dinledikten sonra, kavminin önemli adamlarından biri olduğunu, dinlediği şeylerin önemli ve davasının da büyük bir dava olduğunu söyleyen bu adam devamla şöyle der: Ben düşünce bunları kavmime anlatacağım. Eğer kabul ederlerse ben de kabul ederim, yok eğer etmezlerse benim reyim onlarla birlikte olacak deyip oradan ayrılır. Hutam oradan ayrıldıktan sonra Hz. Peygamber, Hutam'ın buraya kafir olarak geldiğini aynı kafayla da buradan ayrıldığını ve Müslüman olmadığını dile getirir. Nitekim bu şahıs, Medine'den ayrılırken Medinelilerin bazı hayvanlarını da

alarak yanında götürür. Ertesi sene Müslümanlar hacca gittiklerinde bu adamın yanında bir kısım hayvanla hacca geldiğini görür ve Hz. Peygamber'e giderek, bu adamdan çaldığı hayvanlarına karşılık olarak hayvanlarını almak ve bir müşrik olması hasebiyle Kâbe'den kovmak istediklerini söyler, ondan izin almak isterler. İbn Cüreyc rivayetinde söz konusu şahsın büyük bir tüccar olduğu ve bu vesileyle Medine'ye geldiği, İbn Zeyd rivayetinde ise bu olayın Fetih senesinde meydana geldiği bilgisi geçmektedir. İşte bu ayet, yukarıda anlatılan Hutam olayı üzerine nazil olmuştur. Allah bu ayette, haccın şiarları olarak haram kıldığı şeylerin, haram ayların mahremiyetinin, hac kurbanına ilişmenin ve bir hayvanın kurban olarak ayrıldığını belli etmek için bu kurbanların boyunlarına takılan işaretlerin mahremiyetinin ve kim olursa olsun Allah'tan bir geçimlik ve hoşnutluk kazanmak için onun beytine yönelen hacılara dokunmanın, Allah tarafından getirilen yasağın ihlal edilerek helal kılınması manasına geldiğini, halbuki bunun haram olduğunu Müslümanlara tekrar hatırlatmıştır.³ Nitekim Taberi, "kalaid" kelimesi etrafındaki farklı görüşleri aktardıktan ve kendi değerlendirmelerini temellendirdikten sonra, ayetteki "la tuhillu" sakındırma ifadesinin, Allah tarafından haccın şiarları olarak haram kılınmış şeylerin "helal kılınmaması" manasında olduğunu söylemektedir.⁴

Görüldüğü gibi burada saygı-saygısızlık boyutunda bir mesele yerine Allah'ın egemenliği ve dini teşriyat boyutunda bir mesele söz konusudur. Dolayısıyla anlatılan bu hadise dolayımında inen ayetten eğer bir mesaj çıkarılacaksa o da şu olmalıdır: Helal ve haramı belirleme yetkisi sadece Allah'a aittir; hiç bir sebeple bunlar Allah'tan başkası tarafından değiştirilemez.

4- Vahiy ve Genel Risâlet Tarihi:

Bir ayet, ayetler grubu ya da sure, özel bağlamı ve arka planı dışında ancak risâlet tarihinin bütünü içerisine oturtularak doğru anlaşılabilir.

³ Konunun detayları için bkz. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, Kahire, 2001, VIII, 31-34.

⁴ Taberi, *Camiu'l-Beyan*, VIII, 30.

bilir. Risâlet vakıası, risâletin amacı, aşamaları ve zorlukları yanında, muarızların dini, sosyal, kültürel, folklorik yapısı ve özellikle hicaz ve çevresini ilgilendiren siyasi tarih, özellikle de başta Kureyş olmak üzere Arap milletinin tarihi ile birlikte bir bütün olarak ele alınmalıdır. Mesela günün siyasi tarihi bilinmeden Rum suresinde neden Müslümanların kendilerini müttefikleri gibi görerek Rumların galibiyetine sevindikleri anlaşılamaz. Bu olay sadece rivayetlerle geldiği gibi müşrik Arapların kendi şirkleriyle Mecusi Farşlıların şirki arasında kurdukları alaka ve Müslümanların dini bakımdan kendilerini kitap ehli Hıristiyanlara duygusal olarak yakın görmeleriyle izah edilmeyebilir. Daha farklı nedenler olmalıdır. Nitekim tarihi duruma bakıldığında o gün Roma ile Sâsânî imparatorluklarının birer süper güç olarak iki kutuplu bir dünyanın tarafları oldukları ve etki alanlarındaki küçük devletlerin ya da küçük siyasi oluşumların bu siyasal dengede yerini almadan yaşayamadıkları görülmektedir. Ne yazık ki kaynaklarımızda işaretleri olmakla birlikte bu konunun, dönemin diğer milletlerinin tarihçilerinden de istifade edilerek araştırılmadığı görülmektedir. Bu durumda hiç olmazsa Kur'an'ın anlaşılması konusunda kaynaklarımızda yer alan tarihsel verileri kullanmanın şüphesiz ki büyük önemi vardır.

Sözgelimi peygamberliğin amacı ile Kur'an'ın anlaşılması arasındaki ilişki için Tekvir suresinde geçen şu ayetler ve Diyanet İşleri Başkanlığı mealindeki çevirisi örnek olarak gösterilebilir.

“And olsun, bir görünüp bir sinenlere, akıp gidip kaybolanlara, and olsun, yöneldiği zaman geceye, and olsun, aydınlandığı zaman sabaha ki, O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrâil'in) getirdiği sözdür. (Ey Kureyşliler!) Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir. And olsun o, Cebrâil'i apaçık ufukta gördü. O, gayb hakkında cimri değildir. Kur'an, kovulmuş şeytanın sözü değildir. (Hal böyle iken) nereye gidiyorsunuz?”⁵

Yukarıdaki ayetler dikkatle okunacak olursa, Kureyş'in inkarcı ileri gelenlerinin, sanki Hz. Peygamber'in Allah'tan gelen vahyin bir kısmını kendilerine açıklamayarak bu konuda cimrilik yaptığını söyleyip itiraz etmişler de, Allah da onların bu kaygılarının yersiz

⁵ Tekvir 81: 15-26.

olduğunu beyan etmektedir. Oysa gerçek olan, onların Hz. Peygamber'in gayb âleminden kendine gelen vahyi kendinde saklamak yerine bunu Kureyş halkına tebliğ etmesinden rahatsızlık duymalarıdır. Bu, hem ayetlerin dili bakımından hem de risâlet tarihi bakımından böyledir. Risâlet tarihi, görevlendirilmiş bir elçinin kendisine gayb âleminden vahyedilen şeyleri insanlığa tebliğ etmeye ve yerleştirmeye çaba göstermesi tarihidir. Dolayısıyla 24. ayetin "O, gayb hakkında cimri değildir," şeklinde çevrilmesi uygun değildir. Nitekim dikkat edilirse, dil bakımından da bu cümle, diğer cümleler içerisinde anlam bütünlüğünü bozan bir cümle gibi durmaktadır.

Taberi tefsirinde yer aldığına göre, bu ayetin anlamı hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu surenin, "O, gayb hakkında cimri değildir," şeklinde tercüme edilen 24. ayetinde geçen "danîn" kelimesi bazı kıraatlerde "danîn" olarak okunurken diğer kıraat imam-ları İbn Kesir, Ebu Amr ve Kisai'nin kıraatlerinde "zanîn" olarak okunmaktadır. "Danîn" kelimesi "cimri" manasına gelirken, buna karşılık "zanîn" kelimesi ise itham edilmek, suçlanmak manasına gelmektedir. Birinci kıraatte, Hz. Peygamber'in vahyi açıklamak konusunda cimri davrandığı, ikinci okunuşta ise risâletle görevlendirildiği ve kendisine gelen vahyi muhataplarına tebliğ etmesi sebebiyle uydurmacılıkla suçlandığı manası vardır. Birinci mananın doğru olması düşünülemez; çünkü risâlet tarihi, ikinci okunuşla elde edilen mananın doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Taberi bu konudaki ihtilafları tartışırken kendisinin ve bazı müfessirlerin görüşünün aksine, İbn Abbas, Katade, İbn Zeyd, İkrime, Zirr, Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehai ve Dahhak gibi Mekke, Kufe ve Basralı müfessirlerin, bu ayetin, Hz. Peygamber'in gaybdan haber getirdiği yani vahiy aldığı ve onu tebliğ ettiği için suçlanamayacağı manasında olduğunu söylemektedirler. Bu konuda Katade de, "Kur'an gaybdır. Yüce Allah bu gaybı Muhammed (as)' e verdi. O da onu cömertçe yaydı, insanlara öğretti ve insanları ona davet etti. Allah'a yemin olsun ki insanlardan bir şey esirgemedi,"⁶ diyerek bu kelimenin cimrilik manasına gelmeyeceğini, aksine Hz. Peygamber'in, cömertçe davranması sebebiyle ithama maruz kaldığını ifade

⁶ Taberi, *Camii'l-Beyan*, VIII, 24, 168.

etmektedir. İkrime ve İbn Zeyd de benzer ifadeler kullanmaktadırlar. Yakından bakıldığında, kelimeyi “danîn” olarak okumayı tercih ederek bunun cimrilik manasına geldiği görüşünde olan müfessirlerin tek dayanağının diğer sahih kıraatler olduğu görülmektedir.⁷ Onlar da bu kıraati tercih etmekle birlikte Hz. Peygamber’in tebliğ konusunda cimri davranmadığı, tebliğini yaygınlaştırma konusunda haris olduğu yorumunu yaparak aslında sonuç olarak diğerleriyle aynı noktaya gelmektedirler. Ama açık olan şu ki muarızların itirazı, vahiyle gelen gayb bilgisini saklamaya yönelik değil, onu yaymasına yönelik idi. Zaten bir peygamber, vahiyle insanlara tebliğ edilsin diye gelen gaybî bilgiyi neden saklasın ki?

Ne var ki Kur’an’ı anlamak bir dil çözümlemesi hadisesine indirgenip risâlet tarihi ve amacı göz ardı edilince en azından bu konuda bir kıraat ihtilafının olduğu da unutulurak sonunda yanlış mana, doğruyu sürgüne gönderecek derecede meşhur olabilmektedir.

5-Vahiy ve Arap Toplumu

Hz. Peygamber’in muhatap aldığı Mekke toplumunun inanç yapısı, ibadet hayatı, yani bütünüyle dini durumu hatta dini kurumları bilinmeden onlara hitap eden ayetlerin doğru anlaşılma imkanı olmaz. Daha önce bu konuda yaptığımız araştırmalar, Mekke merkezli Arap toplumunun, dini bir toplum olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Arap toplumu, her ne kadar müşrik sıfatını hak edecek derecede dinin bazı temel noktalarından sapmışlarsa da hayatlarının merkezinde Allah’a inanç ve dini hayatın yer aldığı bir toplumdur. Bunlar Allah’a ve ahiret gününe inanırlar ve bu inancın gereği olarak bu gün de İslam dininin namaz, oruç, zekat, hac, umre, kurban, hatta itikaf ve benzeri temel ibadetlerini yerine getirdikleri gibi, yine bugün İslam dininde bulunan helal ve haramların bir çoğu yanında ahlakî kaide ve erdemlere inanır ve kişinin dini durumuna göre farklılık arz etmekle birlikte bunları gözetirlerdi.⁸ İşte dönemin Arap toplumunun dini durumuna böyle

⁷ Taberi, *Camiu'l-Beyan*, VIII, 24, 167-169.

⁸ Bkz. Şevket Kotan, *Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik, Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu*, 8. *Tefsir Akademisyenleri Buluşması*, IBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2011, ss. 177-187.

bakmakla onların dini bir toplum olarak değerlendirilemeyecek kadar dinden uzak ve değerler sistemini dinden almayan gayri dini bir toplum olarak bakmak arasında ilgili ayetlerin anlaşılmasında büyük fark olacaktır. Bu konuda İmam Şatîbî şöyle demektedir:

“Kur'an'ı anlamak için gerekli ilimlerden biri de, Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap adetlerini bilmektir. Özel bir sebep-i nüzûlu yoksa, Kur'an ilmine dalmak isteyen kimse için bu bilginin olması zaruridir. Aksi takdirde, başka türlü içinden çıkılması imkansız olan problem ve çıkmazlar içerisine düşer.”⁹

Ne yazık ki çok erken dönemlerden itibaren genel muhayyile yukarıdaki ikinci şıkka uygun olarak şekillendiğinden, bu konudaki ayetlerin yorumunda büyük hatalar ortaya çıkmıştır. Bu kabilden hatalara, mesela namaza ilişkin ayetlerin yorumu örnek olarak gösterilebilir.

Maun suresinde geçen “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar,”¹⁰ şeklinde meali yapılan ayetlerin yorumu konusunda gereksiz bir yığın ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bakıldığında bu ihtilafın temelinde, Müslümanların müşrik Araplarda namaz ibadetinin bulunmadığı ön kabulünün yer aldığı görülmektedir. Bu ön yargıya göre Mekki olan ve dolayısıyla Arap müşriklerine hitap eden bir surede müşriklerin namaz kıldığı manasına gelen bir ifadenin geçmesi gerekir. Çünkü onlar namazı bilmezler ve de kılmazlar. Namazı Müslümanlar kıldığına göre ve Mekke’de münafık vasfına sahip kimseler bulunmadığına göre o halde bu kısacık surenin bir kısmı Medine’de nazil olmuş olmalıdır. Çünkü surede geçen “yü-raûn” kelimesi münafıkları tarif etmektedir. Bu nedenle bu ifade, ne namaz kılmayan Mekki müşrikleri ne de namaz kılan Mekke döneminin Müslümanları hakkındadır. Olsa olsa ancak Medine döneminde ortaya çıkan ve samimiyetsizlikleri nedeniyle münafık olarak isimlendirilen kimseler hakkında olmalıdır.

Arapçada “salat” kelimesi her ne kadar özelde bildiğimiz namaz ibadetinin ismi olsa da lügavî bakımdan genel manası itibariyle

⁹ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şatîbî, *el-Muvafakat*, çev, Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1993, III, 335.

¹⁰ Mâun 107: 4-6.

dua ve ibadet manasına gelmektedir. Ayette geçen “musallîn” sözcüğü de sözlük manası bakımından dua ve ibadet eden manasında kullanılmaktadır. Genel olarak Araplar, pratikte bu kelimeyi kullanmayı namaz mahallinde ibadet eden ile namazını bazen ihmal ederek tertiple kılmayan kimseleri vasıflandırmak için tercih etmektedirler. Fakat bunun aksi de vakidir. Nitekim Mearic sûresinde geçtiği gibi “musallin” kelimesi, namazını daima kılanları ifade etmek için de kullanılmıştır. Çünkü burada surenin kendilerinden bahsettiği kimseler samimi insanlardır. Burada sözcük, namazı riya için kullanan bir tipin aksine, namazı daima kılan ve diğer dini vecibelerini yerine getiren karakterler için kullanılmıştır.¹¹ Ama her iki durumda da “musallîn” sözcüğü, dua ve ibadet yerine namaz kılmak ile alakalıdır. Dolayısıyla müşrik Arapların namaz kılmadıkları önyargısına dayanarak bu kelimeyi genel manasıyla dua ve ibadete tahsis etmek yanlış olacaktır. Bu nedenle Maun suresinde geçen “musallin” sözcüğü, olsa olsa ancak namaz kılmakla birlikte bunu samimiyetsizlikleri sebebiyle riyaya dönüştüren müşrik Araplar için kullanılmış olur.

Riya ve nifakın Medine’deki Müslümanların bir grubuna tahsisi ise, her ne kadar Kur’an’da kalplerindeki hastalıktan dolayı samimi olmayanları ve tarihsel olarak da bilinen bazı şahıs ya da eylemleri vasfetmek için kullanılmışsa da, özellikle kelimelerle birlikte ilgili kelimelerin tanımlanarak kavrama dönüşmesiyle olmuştur. Bununla oluşan algı yanılgısı, nifak halini, Müslüman olduğunu beyan ederek Allah’ın peygamberine tabi olup onunla birlikte en azından görünürde İslami bir hayat yaşayan hatta onunla birlikte savaşımlara katılarak canını ortaya koyan, ama bazı konularda nefislerinin ve çıkarlarının ya da asabiyelerinin önüne geçemeyerek yanlış bir duruma düşen ve bu nedenle münafık sıfatını alan zahirde Müslüman kimselere uygun gördüğü halde müşrik Araplara uygun görmemektedir. Halbuki nifak, her insan ve toplumda görülebilecek bir hadisedir.

Nitekim Kur’an’a bakıldığında, Kur’an’ın müşrik Araplardan bahsederken bir çok yerde “salat” kelimesini kullandığı görülmektedir. Yani onların salatından söz etmektedir. Biz burada, bunlardan

¹¹ Mearic 70: 19-23.

Kur'an'da geçen üç örnek üzerinde duracağız. Bu örneklerden ilki Müddessir suresinde geçen şu ayetlerdir:

“Ancak ahiret mutluluğuna eren kimseler başka. Onlar cennetlerdedirler. Birbirlerine suçlular hakkında sorular sorarlar ve dönüp onlara şöyle derler: “Sizi Sekar’a (cehenneme) ne soktu?” Onlar şöyle derler: “Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksula yedirmezdik. Batıla dalanlarla birlikte biz de daldık. Hesap, mükâfat ve ceza gününü de yalanlıyorduk.”¹²

Mekkî dönemin başlarında ve daha namazın farz kılınmadığı bir dönemde nazil olan bu ayetler grubunun Cahiliye döneminin Arapları hakkında nazil olduğu ve burada “salat” kelimesiyle başka herhangi bir ibadetin değil namazın kastedildiği açıktır. Nitekim şimdi aktaracağımız ikinci ayette ise, Cahiliye dönemi Araplarının hepsinin kötü durumda olmadığı, bunlardan bazılarının rablerinden için için korktukları ve namaz kıldıkları anlatılmaktadır. Allah’a bu bağlılıklarının bir mükafatı olarak onların kulakları uyarıya açıktır.

“Ey Muhammed, sen ancak uyarmanla,¹³ Allah’ı görmedikleri hâlde, yani Allah kendilerine gaib olmasına rağmen¹⁴ Rablerinden için için korkanları ve (beş vakit)¹⁵ namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa (Kim Allah’ı birlerse, nefsinin ıslah ederse ve Allah yolunda malını tasadduk ederse,¹⁶ ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah’adır.”¹⁷

Bu ayette çağrıya cevap vererek Hz. Peygamber’in safına geçen kimselerin kastedilmediği açıktır. Ama onlar, gönülleri hidayete açık insanlardır ve çağrıya kulak vermenin mükafatı olarak sonra bu hidayet kervanına da katılmışlardır. Aşağıda aktaracağımız üçüncü ayet ise, kim olursa olsun Kur’an’ın üzerlerinde tesir bırakacağı kimseleri tarif ederek yukarıdaki ayeti desteklemektedir.

“İşte bu (Kur’an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilâhî kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını

¹² Müddessir 74: 40-47.

¹³ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 460.

¹⁴ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 460.

¹⁵ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 460.

¹⁶ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 460.

¹⁷ Fatır 35: 18.

(Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır. Ahirete iman edenler, buna da iman ederler. Zaten onlar namazlarını da geçirmedi kılmaya devam edenlerdir.”¹⁸

Görüldüğü üzere İslam tebliği karşısında insanların tutumu, Allah'a inanç ve buna bağlı olarak ne kadar ibadet ehli, hak ehli olduğuna bağlı olarak farklı derecelerde olmuş, bunlardan ahirete iman edenlerin bu tebliğe müspet cevap vererek Kur'an'a da inandıkları ve namazlarını da kılmakta oldukları görülmektedir. Mukâtil b. Süleyman da, namaz kılmanın, Kur'an'ın Allah'tan geldiğini tasdik edenlerin özelliği olduğunu söyleyerek bu mülahazayı desteklemektedir.¹⁹ Nitekim burada vav-ı haliye ile başlayan cümle, onların kişisel itiyatlarını ifade etmektedir.

Aktardığımız bu üç ayet, bazı insanların Cahiliye dönemindeki dini durumu ile İslam daveti karşındaki tutumları arasında yakın alaka olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Abbas'ın Nebe suresinde geçen “Birbirlerine neyi soruyorlar? Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi (mi)?”²⁰ ayetlerinde geçen kendi aralarındaki konuşma ve ihtilaflarının mahiyetini şu şekilde açıkladığı rivayet edilmektedir ki bu bilgi de yukarıdaki yaklaşımı desteklemektedir:

“Kureys, Kur'an'ın bildirdiği şeyler hakkında kendi aralarında konuşuyorlardı. Bazıları Muhammed'i (as) yalanlıyor, bazıları ise tasdik ediyorlardı. Bu şöyle oluyordu: Cebrail (as) Nebi'ye (as) bir şey (vahiyle bir haber) getirip Nebi (as) de onlara okuyunca, bunun üzerine konuyu kendi aralarında konuşup tartışıyorlardı. Onların bir kısmı tasdik, diğer bir kısmı da tezkib ederek ihtilaf ediyorlardı.”²¹

Görüldüğü gibi burada hitap genele yöneliktir. Çünkü bu insan hammaddesinin içerisinde inananlar da inanmayanlar da vardı. Allah'a samimiyetle inanıp başta namaz ve hac olmak üzere dini vecibelerini yerine getirenler de getirmeyenler de, ya da vecibelerini

¹⁸ Enam 6: 92.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate, Beyrut, 2002, I, 359.

²⁰ Nebe 78: 1-3.

²¹ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 631.

yerine getirirken dahi kalbi hastalıklı olanlar da vardı. Şu ayet ise tam da böyle bir çerçeveyi resmetmektedir:

“Allah bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık layık oldu. Çünkü onlar, Allah dışında şeytanı dost edinmişlerdi ama kendilerini, hidayet verilenler olarak sayıyorlardı.”²²

Görüldüğü gibi nüzul ortamında Kur'an'ın muhatapları, iyiler ve kötülerden müteşekkil olarak Kureyş, Mekke ve yakın çevresidir. İlginç ve önemli olan nokta ise, kötülerin de kendilerini doğru yolda, hak dininin yoldaşları olarak görmeleridir. Dolayısıyla Namaz ibadetinin Cahiliye döneminde de kılınıyor olmasında garipse-necek bir durum yoktur; çünkü onların en yüce atası Hz. İbrahim'i Yüce Allah şöyle görevlendirmişti:

“Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle" diye belirlemiştik.”²³

Aslında Alak suresinde geçen vakıa, Cahiliye toplumunun nezdinde olduğu gibi Ebu Cehil'in nezdinde de namazın Allah için kılınan bir ibadet olduğunu göstermektedir. Ebu Cehil Hz. Peygamber'i Kâbe'de namaz kılmaktan men etmeye kalkışınca Yüce Allah böyle bir işe nasıl tevessül ettiğini hayret ifadeleriyle dile getirmektedir. Çünkü yapmaya kalkıştığı şey, her ne kadar namazı değil de namaz kılan birini engelleme ise de, yine de yapılacak iş değildir.

“Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü? Ne dersin, ya o (engellenen kul) hidayet üzere ise; ya da takvayı (Allah'a karşı gelmekten sakınmayı) emrediyorsa!? Ne dersin, ya o (engellenen kul) hidayet üzere ise; ya da takvayı (Allah'a karşı gelmekten sakınmayı) emrediyorsa!?”²⁴

Burada ayetlerin ifade biçimi ile ortaya çıkan vurgular da, namazın o günün Mekkelileri için tartışılmaz olduğunu göstermektedir. Yoksa inanmayan biri inanmadığı şeylerle nasıl ilzam edilebilir ki?

Kanaatimizce bütün peygamberlerin tebliğinde temel bir ibadet olarak yer alan namaz, Cahiliye Arapları için de temel bir ibadet

²² Araf 7: 30.

²³ Hac 22: 26.

²⁴ Alak 96: 9-12.

olarak bilinmekteydi. Zira mücadeleleriyle ilgili malumat sahibi oldukları diğer peygamberlerin tebliğleri yanında, ataları olarak kabul ettikleri ve kendilerini onun tebliğ ettiği dinin mensubu olarak saydıkları Kâbe'nin banisi Hz. İbrahim'in tebliğinde de namaz, kıyam, kıraat, rükû ve secdesiyle en temel ibadettir. Onun inşa ettiği beyt de, bildiğimiz kıyam, kıraat ve secde gibi bedensel hareketlerle kılınan namazın eda yeri ve kıblesidir.

Kur'an'da farklı formlarda risâlet öncesi zamanlarla ilgili olarak geçen "ikametü's-salat" terkibi de, risâlet öncesinde namazın varlığına delalet en önemli karinelere dendir. Ayrıca Cahiliye dönemi ile ilgili olarak aynı ayetin içerisinde zekat veya dua gibi ifadelerin "salat" kelimesi ile birlikte geçmesi durumunda da "salat" namaz manasındadır.

Yukarıda izah edildiği gibi, Kur'an'ın dil yapısı ve ifadelerinden ortaya çıkan sonuç, namazın Cahiliye dönemine geldiğinde halen yaşadığına ve samimi dindarlar tarafından kılındığına delalet etmektedir. Nitekim Kur'an'ın tamamını ilk tefsir eden müfessir olarak bilinen Mukâtil b. Süleyman, Alak suresinin son ayetini tefsir ederken buna dair en açık bilgiyi aktarmaktadır. Bu ayette Yüce Allah, Hz. Peygamber'e, onun namaz kılmasını engellemek isteyen Ebu Cehil'e boyun eğerek namazını terk etmemesini emretmek için "ona itaat etme, secde et ve Allah'a yaklaş" hitabında bulunmuştur. Bu ayette "secde et" ifadesi, Ebu Cehil'i dinlemeyerek namazını kılmasını emretmek içindir. Nitekim Mukâtil bin Süleyman, secde emrinin bu manada kullanıldığını söylerken Cahiliye döneminde namaz kılındığını söylemekte ve bu dönemin namaz uygulaması hakkındaki çok kıymetli bir bilgiyi de ilgili ayetin tefsiri çerçevesinde aktarmaktadır. Mukâtil, ayette hitabın niye "namaz kıl" ifadesi yerine "secde et" şeklinde geldiğinin sebebini açıklama sadedinde şöyle söylemektedir:

"Çünkü onlar (yani Cahiliye dönemi Arapları Ş.K.) namaza secde ile başlamaktaydılar. Secdeden sonra rükua eğiliyorlar, rükudan sonra da kıyama duruyorlardı. Onlar kıyama duruyor ve kıyamda isteklerini ilahlarına arz ederek onlardan istiyorlardı. İşte bunun için Allah Teala, (namaz kılmaları yerine) secdeye gitmelerini ve yaklaşmalarını emretti. Resulullah (sav) da (namaz kılarken) önce secdeye gidiyor, sonra rükua eğiliyor, sonra da kıyama duruyor, Allah'a dua

ve hamd ederek namazını kılıyordu. Fakat Allah Teala bundan sonra müşriklere muhalefet olsun diye Nebi (sav) ye kıyamla başlayıp sonra rüku ve secdeye giderek namaz kılmasını emretti.”²⁵

Mukâtil bin Süleyman, bu açıklamayı yaptıktan sonra şöyle devam etmektedir:

“Ebu Cehil zebanilerden söz edildiğini duyunca, “şüphesiz Allah'ın va'di gelmiştir” deyip Nebi (sav.) den uzak durdu. O bunu çok önemsemişti. Döndüğünde ona, “O'ndan korktun mu ya Ebe'l-Hakem?” dediler. O şöyle dedi: “Hayır O'ndan korkmadım, fakat ben Zebanilerden korktum.”²⁶

Mukâtil bin Süleyman gibi bir tefsir otoritesinin verdiği bu bilgi oldukça değerlidir; zira Müslümanlar tarafından Cahiliye döneminin müspet yanlarına ilişkin aktarılan bilgi oldukça azdır. Mukâtil'in Cahiliye dönemi namazına ilişkin aktardığı bu bilgi, risâlet öncesi dönemde kılınan namaza ilişkin yukarıda yapılan yorumu desteklemektedir.

Ebu Cehil'in zebanileri duyunca Hz. Peygamber'den uzaklaşması ve buna ilişkin söylediği sözler ise, Cahiliye Araplarının dini hassasiyetleri yanında onların azap melekleri olan zebanilere, dolayısıyla da ahirete, hesaba, mizana yakinen inandıklarını göstermektedir. İşte Kur'an'da “salat” kavramı ve onun etrafında yer alan bu kadar problem, Kur'an'ı doğru anlayabilmenin ciddi bir usûle bağlı olduğunu göstermektedir. Aslında yukarıdaki tenbihler doğrultusunda bakılacak olursa, şu ayet çok açık biçimde, tamamı kendilerini hak yolda görmekle birlikte İslam öncesinde Mekke toplumunun, samimiyetsizler yanında diğer bir kısmı samimi dindarlardan müteşekkil olduğunu göstermektedir.

“İşte bu (Kur'an), önündekileri doğrulayıcı ve şehirler anası (Mekke) ile çevresindekilerini uyarıp-korkutman için indirdiğimiz kutlu Kitaptır. Ahirete iman edenler buna inanırlar. Onlar namazlarını (özenle) koruyanlardır.”²⁷

²⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, III, 512.

²⁶ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, III, 512.

²⁷ Enam 6:92.

6- Vahiy ve Hitabın Genelliği-Özelliği

Kur'an'ın, isim zikretmeden muhataplarından genel ifadelerle söz etmesi durumunda, eğer muhatap bilinmeyecek olursa ayetler yanlış anlaşılır. Çünkü, mesela Kur'an'ın Hz. Peygamber'in muarızlarından söz ederken kullandığı bir ifade, ilgili ilgisiz herkes için kullanılmış gibi anlaşılır. Nitekim şu ayet bu durum için çarpıcı bir örnektir.

"Yahudiler, "Üzeyr Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri, daha önce inkar etmiş kimselerin sözleridir. Allah onları kahretsin. Nasıl da Hak'tan çevriliyorlar!"²⁸

Ayetin lafzı esas alınacak olursa, bu ayete göre bütün Yahudiler "Üzeyr'in", bütün Hristiyanlar da İsa Mesih'in Allah'ın oğlu olduğuna inanmaktadırlar. Halbuki ayeti böyle bir anlama hamletmek tarihsel olarak bu din mensuplarının geneli için doğru değildir. Bir kere bu gün Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanan bir Yahudi'den söz etmek mümkün değildir. Nitekim ayetin nazil olduğu yıllarda Hıristiyanların tamamının İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanmadıkları da bilinmektedir. Halbuki bu hitabı genele teşmil etmek yerine o tarihlerde varlığından söz edilen ve Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanan bir Yahudi cemaatine mahsus bir nitelime olarak anlamak gerekir. Ayette Kur'an'ı Kerim, bu cemaate işaret ederek Yahudilerden bir kısmının sapkınlıkta nereye kadar yuvarlandıklarını örneklemiştir.²⁹ Dolayısıyla bu ayetin onlardan hepsini değil, bu derece sapsmış marjinal bir kesimini kastettiğini anlamak gerekir. Bu konuya en iyi örneklerden bir tanesi de, Hz. Peygamberle istihza eden müşrik Mekkeliler hakkında inmiş olan ayetlerdir.

"İnkâr edenler seni gördükleri zaman ancak alaya alırlar. 'Bu mu ilahlarımızı diline dolayan?' derler. Halbuki kendileri Rahmân'ın kitabını inkâr ediyorlar."³⁰

²⁸ Tevbe 9: 30.

²⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayihan Yayınevi, İstanbul, 1987, ss. 58-61.

³⁰ Enbiya 21: 36.

İlgili rivayete göre İbn Abbas, bu ayette kendilerinden söz edilen kişilerin Ebu Cehil ve arkadaşları olduğunu söylemektedir. Mukâtil ise bu şahsın Ebu Cehil olduğunu ve ayette geçen soruyu Ebu Süfyan'a sorduğunu bildirmektedir.³¹ Dolayısıyla “inkar edenler” şeklinde geçen çoğul ifade ile tüm inkarcılar değil sadece bunlardan Hz. Peygamber’le alay edenler kastedilmiştir. Nitekim tarihsel verilere bakıldığında, inkarcılar arasında isimleri sayılarak örnek verilen ve içlerinde Ebu Cehil’in de bulunduğu bir taifenin, Hz. Peygamber ile alay etmekle ünlendikleri ve bunlara Kureyş’in alaycıları anlamında “Müstehziu'l-Kureyş” denildiği görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu kimseler, alay ederek Hz. Peygamberi itibarsızlaştırmak suretiyle karakter suikastı yapmayı, onunla mücadele etmenin bir yolu olarak benimsemişlerdir.

Konu ile alakalı üzerinde durulması gereken diğer bir örnek de Mekkeli inkarcıları ahirete iman etmemekle suçlayan ayetlerdir. Mesela konuyla alakalı olarak Casiye suresinde şöyle denilmektedir:

“Dediler ki: «(Bütün olup biten) Bu dünya hayatımızdan başkası değildir, ölüyoruz ve diriliriz bizi ‘kesintisiz olmayan’ (dehrin akışın) dan başkası yıkıma (helake) uğratmıyor. Oysa onların bununla ilgili hiç bir bilgileri yoktur; onlar, yalnızca zannediyorlar. Onlara açık belgeler olarak ayetlerimiz okunduğu zaman, onların (ileri sürdükleri) delilleri: Eğer doğru sözlüler iseniz, atalarımızı (diriltip) getirin demekten başkası değildir. De ki: Allah sizi diriltiyor, sonra sizi öldürüyor, sonra da kendisinde hiç bir kuşku olmayan kıyamet günü O sizi bir araya getirip-toplayacaktır. Ancak insanların çoğu bilmezler.”³²

Yukarıdaki ayetlerde yer alan ahiret ve yeniden dirilmeye ilişkin inanç tarzı, özellikle “kaaluu” çoğul fiilinden hareketle Cahiliye Araplarının tümüne teşmil edilerek tamamının böyle bir inanca sahip oldukları şeklinde anlaşılabilir. Zira “onlar dediler ki” manasındaki bu fiil, çoğul olarak kullanılmasına rağmen fiilde herhangi bir istisna ya da tahsis yapılmamıştır. Halbuki inzalin arka planı incelendiğinde ortaya bambaşka bir manzara çıkmaktadır. Bu arka plana göre ayetlerde söz konusu edilenler müstesna kişilerdir ve

³¹ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 341, Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, II, 357.

³² Casiye 45: 23-26.

hatta toplum içerisinde böyle söyleyenlerin özel bir ismi vardır. “Zenadıkatu Kureyş” ismiyle anılan bu kişilerin kaynaklarımızda isimleri dahi listelenmektedir. Ebu Süfyan’ın da içerisinde bulunduğu bu kimseler ticari seyahatler esnasında Arabistan’ın kuzeyinde yaşamakta olan farklı putperest inanç ve kültürlerden özellikle ahiret hakkında öğrendikleri bazı bilgileri kullanarak Hz. Peygamber’in ahirete ilişkin söylediklerine karşı gelen kimselerdir.³³ Öyle anlaşılıyor ki asıl amaçları Hz. Peygamber’i bu konuda geliştirdikleri polemiklerle sıkıştırmak olmakla birlikte, ahiret inancında kendi kafaları da karışarak kendileri de çeşitli şüphelerin içine düşmüşlerdir. Ama burada gözden kaçırılan bir şey vardır. Arapçada bir dine bağlı olmadan serbest düşünen kimse yanında dinsiz, imansız ve ahlaksız manalarına gelen “zındık” tabiri bir takdir ifadesi değil içinde kınamayı barındıran ve sapmaya delalet eden bir ifadedir. Bu ise ahireti diline dolamanın dahi Arap toplumunda kınanan bir şey olduğuna, dolayısıyla Arapların ahirete inandığına yeterli delildir. Bu konuda yaptığımız bir çalışmada detaylıca üzerinde durduğumuz gibi, onların ahirete inandıklarını gösteren, hatta Müslümanların değil kendilerinin cennete gideceklerini iddia ettiklerine ilişkin bir çok ayet ve tarihsel veri vardır.³⁴

7-Vahiy, Vücut ve Nezair

Kur’an ifadelerinin anlaşılmasında önem arz eden; zira okuyucunun karşısına sıkça çıkan bir konu da “vücut ve nezair” konusudur. Usûl kaynaklarımızda bir usûl konusu olarak yer alan bu bahis, öyle görünüyor ki çağdaş Kur’an okuyucuları açısından çok fazla önem arz etmemektedir. Aksine günümüzdeki yaygın dil merkezli (logo-sentrik) Kur’an okuma biçiminin adeta resmi okuma biçimine dönüşmüş olmasının getirdiği sorunlar dışında, Kur’an’da vücut ve nezair başlığı altında yer alması gereken hususlarda da bu ilmin gereklerine uygun davranılmamaktadır. Aslında her ne kadar bu ilim usûl kitaplarımızda yer alsa, İlahiyat fakültelerinde okutulsa da

³³ Bkz. Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî (ö.204/820), *el-Meşâlib*, thk. Necâh et-Tâi, Beyrut, Dâru'l-Hudâ 1998, s. 156; Mehmet Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 2016, ss. 801-823.

³⁴ Bkz. Şevket Kotan, “Cahiliye Araçlarında Ahiret İnancı”, *Cahiliye Araçlarında Ahiret İnancı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, ss. 49-90.

sanki unutulmuş gibidir. Çünkü pratikte işleyen süreç böyle görünmektedir.

Kısaca Kur'an'da bir kelimenin birden fazla manada kullanılması ya da birden fazla mananın aynı kelime ile ifade edilmesi olarak tanımlanan vücut ve nezair, Kur'an'da sık karşılaşılan bir durumdur. Mesela son zamanlarda çokça polemik konusu edilen "nebi" ve "resul" kavramları etrafında ele alınacak konular bu ilim ile ilgilidir. Kur'an'da çokça geçen bu kavramların semantik anlam alanları ile kullanıldığı anlamlar farklılık arz etmektedir. Semantik ve etimolojik açıdan ele alındıklarında, bu kavramların çakışan anlam alanları olmakla birlikte birbirinden hayli farklıdır. Dolayısıyla da bu farklılık, üzerinde çok şeyin söylenebileceği bir alan açar ve tartışmaya konu olmanın yanında ideolojik manipülasyonlara da açık hale gelir. Halbuki her ne kadar bu iki kavram farklı anlam alanlarına sahip olsalar da eğer ikisi de aynı peygamber için kullanılmışsa, o takdirde Kur'an'da tek bir manayı ifade etmek için kullanılmışlardır. Çünkü burada hem resul hem de nebi aynı kişidir. Mesela Kur'an'da Hz. Peygamber'e hem nebi hem de resul denilmiştir. Demek ki bu iki kavram burada aynı manada kullanılmış, Hz. Peygamber'e resul ya da nebi denildiğinde aynı mana kastedilmiştir. Bu manada eğer risâlet son bulmuşsa nübüvvet, nübüvvet son bulmuşsa risâlet de son bulmuştur. Ama eğer bu kelimeler etimolojik bakımdan ele alınacak ve başka manalarda kullanılacaksa o zaman durum farklı olur. Dolayısıyla bu iki kavramın semantik-etimolojik anlam alanlarından yola çıkarak iki ayrı Muhammed (as) karakteri ya da misyonu üretmek ideolojik bir yaklaşımdan başka bir şey olmaz.

Aynı durum bir çok kavram çifti yanında bir çok kelime için de geçerlidir. Mesela "iman-İslam" ve "küfür-şirk" kavram çiftleri de Kur'an'da aynı manada kullanılmışlardır. Nitekim müşrik vasfı inkarcı Cahiliye Araçlarının belirgin vasfı iken Kafirun suresi örneğinde olduğu gibi bir çok yerde kafirler olarak da anılmışlardır. Çünkü bu iki sıfatla da anılan kimseler aynı kimselerdir.

Rehberlik, yol bulmak, yol göstermek manasındaki "heda" fiilinin mastarı olan hidayet kelimesi ise bir kelimenin birden fazla anlamda kullanılmış olmasına örnek verilebilir. Mesela "Şeytan hakkında "Her kim onu dost edinirse mutlaka o kimseyi saptırır ve

onu cehennem azabına sürükler diye yazılmıştır”³⁵ ayetinde, sürükler diye tercüme edilen kelimenin Arapçası harfiyen çevrilirse “hidayet eder” şeklinde olacaktır. Bu durumda ayette geçen hidayet kelimesi, şeytanın azaba sürüklemesi anlamındadır. Buna karşılık aşağıdaki ayette ise hidayet, dalaletin zıddı olarak bugün yaygın olarak kullanıldığı manasındadır.

“Allah her kimi doğruya (hidayete) erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak (dalalet) isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”³⁶

Bu ayette hak ve doğru yol için “hidayet” kelimesi, sapmışlık için ise “dalalet” sözcüğü kullanılmıştır. Hidayet ve dalalet kelimeleri karşıtlık içinde kullanılarak sanki hidayet yolu ancak hak yoldur manasını ima etmektedir. Bu kelime, Kur'an'da herhangi dini bir içeriği olmadan da çokça kullanılmıştır. Özellikle de bu gibi ayetlerde geçtiğinde kelime, farklı bir manayı ifade ettiği göz edilerek dini bir içerikle hak yol, doğru yol olarak çevrilmektedir. Mesela A'la suresindeki ayet ve buradaki “heda” kelimesinin yanlış çevrilmesi bu duruma en iyi örneklerden birisidir.

“Yüce Rabbinin adını tesbih et. O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir. O, yeşil bitki örtüsünü çıkaran, sonra da onları çürüyüp kararmış çerçöpe çevirendir.”³⁷

Elmalılı Hamdi Yazır “vellezi kaddere fe heda” şeklindeki üçüncü ayeti, “O Rabbin ki takdir etti de hidayet buyurdu” şeklinde çevirmiştir. Bu çeviriyle ne kastettiğini anlamak için tefsirine bakıldığında, hem mücerret yol göstermeyi, yönlendirmeyi, hem de hak yolu gösterip ona iletmeyi birden kastettiği görülmektedir. Bu da kelimenin lügavi manasının nerdeyse tüm içerimlerini birden ayetin manasına dahil etmek demektir.³⁸ Halbuki bu surenin ilk beş ayeti, insan, hayvan ve bitki alemindeki oluştan söz etmekte ve bunu da şanını hatırlatmaya mebni yapmaktadır. Ayrıca bu beş ayet, asıl söylenecek sözü söylemeye bir hazırlık kabilindedir.

³⁵ Hac 22: 4.

³⁶ En'am 6: 125.

³⁷ A'la 87: 1-5.

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Çelik-Şura sadeleştirilmiş baskı) İstanbul, tarihsiz, VIII, 387-389.

Yüce Allah'ın asıl söylediği söz, ardından gelen 6. ayetteki, "Biz sana (Kur'an'ı) okutacağız ve sen bunu unutmayacaksın" ayetidir. Ayetten anlaşılıyor ki Nebi (as) kendisine gelen vahyi unutma endişesi içerisindeydi. Nitekim İbn Abbas bu ifadenin, "Allah teala senin unutmanı diledi," manasında olduğunu, Nebi'nin de (as) bundan sonra asla unutmadığını söylemektedir.³⁹

Mukâtil bin Süleyman, "Allah Teala çocuğu annesinin karnında dokuz ay takdir etmiştir. Vakti geldiğinde de çocuğa annesinin karnından çıkma yolunu göstermektedir," diyerek bu ayette hidayet kelimesini çocuğun doğumu manasında kullanmakta, var oluş kanununa göndermede bulunmaktadır. O aynı şekilde ana rahminde erkek ve dişi olarak takdir edilen insanın doğduktan sonra birbirlerine olan eğilimlerine de atıfta bulunmaktadır.⁴⁰ Bu açıklama daha isabetlidir; çünkü hem konusuna uygundur hem de İbn Abbas'tan gelen rivayette de aynı açıklamayı görmekteyiz.⁴¹ Doğrusu ayetlerin konusuna bakıldığında bu ayetlerin hidayet-dalalet bağlamında okunmayacağı açıkça görülmektedir. Zira burada konu yaratılış ve var oluştur. Fakat ne yazık ki ayetlerin manası için lügavî anlam esas alınınca, ayetin anlamı ayetin konusundan uzaklaşmakta ve kopmaktadır.

8- Tefsir ve İlm-i Mevhibe

Yukarıda beş madde olarak incelediğimiz husus, Kur'an'ın anlaşılmasında hayati öneme sahip ise de, bunlar sorunun tamamını değil ancak küçük bir kısmını oluşturmaktadırlar. Zaten böyle bir çalışmada usûl konusunun tamamını inceleyebilmek de imkan dahilinde değildir. Burada üzerinde durulan konular, sadece bazı güncel sorunlardır ve büyük sorunsala örnek olarak verilmişlerdir. Kısaca "Risâlet Tarihi" diye isimlendirdiğimiz nüzûl ortamı ve ona etki eden bütün tarihin bilinmesinin zarureti yanında, tefsir usûlü ve tarihine dair yazılmış eserlerde yer alan usûl konularının, tefsir usûlüne nazaran çok daha gelişmiş olan fıkıh usûlünün derin birikiminden yararlanmak suretiyle güncellenerek yeniden irdelenmesi ve güncel bir dile kavuşması gerekiyor. Güncel dil ile kastımız bu konuların mesela sadece öz Türkçe ile ifade edilmesi değildir. Bu usûl esaslarının Kur'an'ın yorumunda aktif şekilde kullanılmasıdır.

³⁹ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 644.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, IV, 669.

⁴¹ İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, s. 644.

Mesela “Vücut ve Nezair” ya da belağat konularını bilmek yetmez. Bunları Kur’an’da geçen kelimelerin anlamlandırılmasında uygulayarak sonuçlara ulaşmak gerekir.

Kuşkusuz usûl kurallarını işletmeden Kur’an’ın anlaşılmasında sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olmaz. Fakat bütün usûl konularını bilmek ve bunları Kur’an’ın tefsirinde başarılı bir şekilde uygulamak ise, ancak derin bir ilmi birikime sahip olmakla mümkün olabilir. Burada ilimle kastedilen şey sadece ilgili bilimlerin tamamını tedris ederek bilmek manasına gelen hacimsel bir şey değildir. Burada ilimle kastedilen, bu bilgi birikiminin üzerine oturan bir tür bilinçtir. Yorumcu/müfessir, içerisinde ferasetin ve külli bir bakışın bulunduğu bu üst bilinç sayesinde farklı bir bakış açısına sahip olarak farklı ve özgün bir fikretme evrenine geçer. Temas edilen bu nokta, Celaleddin es-Suyutî’nin tefsir usûlü üzerine yazdığı “el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’an” isimli meşhur eserinde dile getirdiği⁴² ve İmam Şatıbî, İmam Gazzalî gibi klasik döneme ait bir çok alim yanında çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub’un da üzerinde durduğu önemli bir husustur.

Suyutî, bir kişinin Kur’an’ı tefsir etmek için on beş ilim bilmesi gerektiğini söyledikten sonra Kur’an’ın anlaşılmasında temel mesabesindeki bu ilimlerden bilinen on dördünü sayar. Son olarak müfessir vasfına erişmek için “İlm-i Mevhibe” sahibi olmak gerektiğini, bu ilme sahip olmadan Kur’an’ın tefsir edilemeyeceğini söyler, sonra da bunun ne manaya geldiğini açıklar. Özet olarak, bunun kişinin bir çabası olmaksızın Allah tarafından verilen ilim manasında olan vehbi ilim demek olmadığını tenbihledikten sonra bu ilmin mahiyetine değinir. O, konuya, “ilmiyle amel edene Allah bilmediğini öğretir” hadisinin manası açısından yaklaşır. Ona göre bir alim gerekli bütün ilimleri bilmenin yanında Kur’an’ı hayatında yaşar ve daima onunla hemhal olarak feyizlenirse, Allah da bu çabasına bir mükafat olarak ona bir anlayış ihsan eder ve bu alim, farklı bir bakış açısına sahip olur. Yani bir tür üst bilinç ve feraset manasına gelen bu ilme, diğer ilimler yanında Kur’an’ı tahsil etmek, daima okumak, yaşamak ve takva sahibi olmakla erişilebileceğini ifade eder.⁴³

⁴² Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’an*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, II, 463.

⁴³ Suyuti, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’an*, II, 462-465.

Görüldüğü gibi Suyutî, Kur'an'ın anlaşılması ve mana derinliklerine ulaşılması için salt bilmeyi yeterli görmemektedir. Bununla birlikte bilgi manasındaki ilim zemini üzerinde nasiplenilen bir bir üst bilinci gerekli görmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu aynı zamanda onun ilme dair bakış açısı ve ilme getirdiği tanımın da ifadesidir. Aynı şekilde tefsir işinin ne kadar mesuliyetli bir iş olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, tarihsel süreç içerisinde tefsir anlayışı ve uygulamasında meydana gelen evrilmeye işaret ederek, hem bu evrilmenin, hem de uzun tarihsel sürecin sonunda gelinen aşamanın ürettiği yeni sorunların, Kur'an'ın yorumu konusunda önemli zorluklar ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Bu durum ise usûl meselesine yeniden dönme ihtiyacı doğurmuştur.

Ayrıca bu çalışma, kutsal bir metin olarak Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ilk koşulunun, kendine ait nüzûl ve risâlet tarihinde okunması olduğunu göstermektedir. Bu ise tarihsel ortam yanında konuşulan dil ve onun arkasındaki kültürel durumun özellikle dikkate alınmasını gerektirir. Burada dil ile kastedilen, ilk muhatapların kullanımındaki dildir. Mesela Kur'an'da yer alan kelimelerin hamledilmesi gereken mana, ilk muhatapların kullandığı mana, özellikle de ilk mana olmalıdır. Nitekim ilk muhatapların din ve kutsallık anlayışları ile birlikte dünya görüşleri de ancak dil dolayımında kavranabilir.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet, "Zendig-Dehr ilişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 2016, ss. 801-823.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Çelik-Şûra sadeleştirilmiş baskı) İstanbul, tarihsiz, 2001.
- es-Suyuti, *Celaeddin, el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987.
- eş-Şatbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvafakat*, çev. Mehmed Erdoğan, İstanbul, 1993.
- et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, Kahire.
- İbn Abbas, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbni Abbas*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2004.

İbnu'l-Kelbî, Ebu'l-Munzîr Hişâm b. Muḥammed (ö.204/820), *el-Meşâlib*, thk. Necâh et-Tâi, Beyrut, Dâru'l-Hudâ 1998, s.156.

Kotan, Şevket, *Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik, Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 8. Tefsir Akademisyenleri Buluşması, IBB. Kültür ve sosyal işler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2011, 177-187.

Kotan, Şevket, "Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, 49-90.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, Beyrut, 2002.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1987.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 14 (2), 2017
doi:10.17131/milel.377662

Titus Burckhardt, **Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat: Sanatın İlkeleri Ve Yöntemleri**, (çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 240 s.

Doğu-Batı gelenekleri ve sanatları üzerine çalışmalar yapan ve Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden olan İsviçreli yazar Titus Burckhardt 'gelenek' kavramına büyük önem atfetmiştir. Ekol temsilcilerinin birçoğu gibi, Batı dünyasında yetişmiş olmasına rağmen, araştırmacı bir tecessüse sahip olan yazar modernitenin dayattığı katı maddeciliğe karşı maneviyata olan ihtiyacı karşılayabilmek için Hinduizm, Budizm, Taoizm gibi çeşitli manevî akımları incelemiş, bu sırada İslâm düşüncesi ve sanatıyla da hemhal olmuştur. Burckhardt ele aldığımız bu eserinde de bahsi geçen düşünce sistemlerine ait çeşitli türlerden sanat eserlerinin bazılarını inceleme konusu yaparak kutsal sanat hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur.

Burckhardt'a göre gelenekselci ve modern olmak üzere temelde iki farklı dünya görüşünden söz edilebilir. Gelenekselci bakış açısının karakteristik özelliği, ilahî vahye dayanmasıyken; modern dünya görüşünü belirleyen özellik onun profan, yani din dışı olmasıdır. Rönesans ile başlayan modern zihniyetin, beşeriyet tarihinde daima egemen olmuş olan dinî dünya görüşünden bir sapma olduğunu öne süren yazar, bunun insanlığı bir çıkmaza sürüklediğini iddia etmektedir. Bu sebeple sanata kaynağını dinden alan bir gâye tayin eden yazar böylelikle hem modernitenin insanı hiçe sayan yönlerini törpülemek istemekte hem de bu gâyeyi kutsal sanat düşüncesinin başat kavramlarından biri kılarak sanatı insanı hakikate

bağlayan bir araç haline getirmeyi amaçlamaktadır. Gelenekselci ekolün diğer mensupları gibi Burckhardt da modern bakış açısından kurtulmak ve tekrar geleneksel bakış açısını hâkim kılmak maksadıyla bilhassa ilahî dinler arasındaki aşkın birlik üzerinde durur. Eserinin isminin 'kutsal sanat' olması da bu sebeptedir.

Kitapta yöntem olarak Erwin Panofsky'in "İkonografik ve İkonolojik Sanat Eleştirisi" yaklaşımı kullanılmıştır. Panofsky'in bu yaklaşımı; bir sanat yapıtının doğru tanımlanabilmesi için yapıtın yaratıldığı ortamdan soyutlanıp, başlı başına bir nesne olarak ele alınmasının yeterli olmadığı, yapıtın içinde olduğu ve bir parçası olduğu kültür ortamında ele alınıp incelenmesi gerektiği şeklinde özetlenebilir. Kutsal sanat fikrini analiz ettiği tüm yapı(t)larda söz konusu yaklaşımın; doğal anlam (olgusal, ifadesel anlam), uzlaşmalı anlam (ikincil anlam) ve içsel anlam (içerik) alt aşamalarını kullanan Burckhardt, bir giriş ve yedi bölümden oluşan kitabında her bölümü de farklı parçalara ayırarak Panofskyen anlayışa uygun bir "taraçalandırma sistemi" inşa etmiştir. Böylelikle her sekide yeni ve farklı şeyler dikerek ekimi zor olan bir bölgeyi işlevsel biçimde kullanmış; böylece hem kaynaklardan azami derecede faydalanmış hem de farklı tarzda ürünler yetiştirip iyi verim almayı başarmıştır. Kitabın bölümleri, tek tek ve zihnimizdeki bir soruya karşılık olarak aşağıdaki şekilde değerlendirilmiştir:

1. Sanatı kutsal kılan nedir?

Giriş bölümünde, sanatın esasen "biçim" olduğuna referansla, bir sanat eserinin konularının kaynağını manevî hakikatlere dayandırmasının onun kutsal sanat olarak nitelendirilmesine yetmeyeceğine; aynı şekilde o eserde kullanılan biçimsel dilin de aynı manevî kaynaktan neşet etmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Yazara göre hiçbir sanat, biçimleri belli bir dine has manevî vizyonu yansıtmadıkça "kutsal" unvanını almayı hak etmez. Ayrıca biçim itibarıyla *kutsaldışı olan bir kutsal sanat olamaz* diyen yazar buna örnek olarak Rönesans ve Barok dönemlerini göstermiştir.

Kitapta maneviyatın, özü itibarıyla biçimlerden müstakil ve müstağni olduğu ancak bu durumun onun her önüne gelen şekilde ifade edilebileceği anlamına gelmeyeceği belirtilerek; kutsal sanatın bu ifade edişte sembolizmi kullandığı açıklanır. Buna göre; her bir kutsal sembol, sadece uzlaşımsal bir işaret değildir; aynı zamanda

belli bir ontolojik yasa gereği arketipini de açığa vurur. Yine kutsal sembollerin özünde ilahî bir yasa olduğuna dikkat çekilir ve bir sanatçı ya da zanaatçı için gerekli olanın, bir dinî tasvir/ikon çizmesine ya da kutsal bir vazoyu yapmasına yeterli olacak ölçüde bilgi olduğu vurgulanır. Her dine kendisinin "manevî" idaresini belirleyen belli bir bakış açısı hâkim olduğundan, her dinin sanat eserleri de bu bakış açısını ve bu manevî "idare"yi kendi tarzlarında yansıtır.

Kitabın giriş bölümünde ayrıca, daha sonra ayrıntıları ile ele alınacak olan Hindu, Hristiyan, İslam, Budist inanıştaki kutsal sanat kavramına dair kısa bilgilere de yer verilir.

2. Kutsal, mekâna nasıl sirayet eder; onu nasıl dönüştürür?

Giriş bölümünü takip eden *Hindu Tapınağının Oluşumu* bölümünde, kutsal sanat fikrinin Hindu doktrininde çok büyük bir rol oynadığı ifade edilerek, yerleşik halklar arasında, tam manasıyla kutsal sanatla özdeşleşen mabed binası üzerinde durulmaktadır. Buna göre; mabed her zaman için âlemin merkezinde yer alır ve bu onu harim (sacratum) kılan şeydir. Evrende görünmez şekilde var olan ilahî ruh doğrudan ve "şahsi" anlamda, mabed binasında "ikamet eder". İnsan mabeddeyken, mekân ve zamanın sınırlamasından korunmuştur, çünkü Tanrı "burada" ve "şimdi" insan için mevcuttur. Mabedin tasarımı, âlemin bir sentezidir ve oluş âleminde ayrı ve dağınık halde olan görünür âlemin büyük ritimleri, binanın geometrisinde yeniden bir araya getirilir ve sabitlenir. Böylece mabed, âlemin tamamlanışını, yani zamansız veya nihai halini temsil eder. Tıpkı insanın ve evrenin olduğu gibi, mabedin de bir ruhu, bir nefsi ve bir bedeni olması da simyevi özelliğine vurgu yapar.

Mabedin inşasında, tıpkı ruhun inşası gibi, bir kurban yönünün olması ise, inşa için gereken malzemelerin bütün kutsal-dışı kullanımdan çekilip Mabud'a sunulması anlamına gelir. Kutsal mimariden daha kadim ve daha evrensel olan Vedacı sunak yapısı, bütün kozmik gerçekliklerin geometrik bir şekilde "kristalleşmesi"ne delalet eder. Sunaklar, hem göçebeler hem de yerleşikler tarafından kullanılır ve sunağı çevreleyen kutsal alana "İlkel mabed" denilir. Bir tapınağın normal şekli dikdörtgen iken, göçebelerin sunağı dış çizgi itibarıyla kare değildir; mabedleri genelde yuvarlaktır; modelleri gök kubbedir. Çünkü dikdörtgen şekilli binalar ölüm saplantısını ifade eder.

Bu detaylı bilgilendirmenin ardından mabedin yönünün belirlenmesi sürecinin anlatıldığı kısma geçilir. Burckhardt'a göre bu süreç tam anlamıyla bir ayindir ve Hindu geleneğe göre, yön belirleme ayiniyle elde edilen kare, varlıkta içkin olması bakımından, aslî karede gerilmiş bir insan şeklinde olan Puruşa'nın sembolüdür. Hindu inanişındaki "Sonsuzluk" tasavvuru, bu bölümde ele alınan bir diğerkonudur. İnanışa göre özlem duyulan bu sonsuz, tezahür imkânları bakımından tükenmez bir zenginliğe sahiptir. Hindu sanatındaki insan ve hayvan şekilleri kombinasyonu, güzellik ile canavarlık arasında gidip gelen değışken bolluk içindeki devalar heykelleri de bu tezahür zenginliğine işaret eder. Dişî bedeni, evrensel ritmin masum bir tezahürü olarak görülür ve Hindu tapınaklarını süsleyen cinsel birleşme (maithuna) tasvirlerini kuşatır.

Bölümün sonunda ayrıca heykeltraşlık ve dansçılığın dans eden Şiva imgesini nasıl oluşturduğı anlatılmaktadır. Dans eden Şiva tasvirlerinin bazen bir tanrının sıfatlarını, bazen bir zahidin niteliklerini, bazen de her ikisini de gösterdiği ifade edilir. Zira inanış gereğı Tanrı bütün biçimlerin ötesindedir ve ancak kendi kurbanı olmak için biçime bürünür.

3. Omuzladığı Pagan miras Hristiyan Sanatını nasıl etkiledi?

Kitabın üçüncü bölümü *Hristiyan Sanatının Temelleri* adını taşımaktadır. Öncelikle Tanrı'nın kelimenin en yüce anlamında "sanatçı" olduğu ifade edilerek bu yorumun kutsal kitaplardaki kaynaklarına yer verilmektedir. Yazara göre Hristiyanî bakışa göre mükemmel ilahî suret, Mesih'in insanî biçimidir ve Hristiyan sanatının ana gâyesi, insanı ve varlığı insana bağılı olan âlemi Mesih'e katılmaları suretiyle dönüştürmektir.

Burckhardt, Hristiyan sanatının hem tarz hem de maneviyat açısından devamsız olmasını, kargaşalı ve putperest bir dünyanın kalbinde vahy edilmiş olması hasebiyle yayıldığı çevreyi asla tam olarak dönüştürememesi ile açıklamaktadır. Bu noktada Hristiyan sanatını İslam sanatı ile kıyaslayarak İslam sanatının en azından resim ve heykeltçilik alanında, Yunan-Roma sanat mirasını reddederek nispeten biçimsel olarak homojen kaldığını dile getirir. Buna karşı Hristiyan düşüncesi, hem antik dönemin sanat mirasını bir kenara itememiş hem de maneviyat-karşıtı anlamı itibarıyla tabiatçılığın bazı cevherlerini özümsemiştir.

Hristiyanlıktaki kutsal sanatın tezahür ettiği ana unsurun geleneksel ikon resimciliği diye kavramsallaştırılan Mesih ve Bakire Meryem tasvirleri olduğunu belirten yazar, zanaat geleneklerinin de bu kaynağa katkısı olduğunu belirtir. Bu iki akım ve onlara eşlik eden ayinsel müzik, Hristiyan dünyasında kutsal sanat tanımına uyan yegâne unsurlardır.

Hristiyan mimarisinin anlatıldığı kısımda ise; mekânın bütünlüğünü ve dolayısıyla da varlığın bütünlüğünü, ayrıca semavî döngüyü temsil eden daire ile daire içine yazılan ve Hristiyanlık öncesi kozmolojik role de karşılık gelen haç sembolü üzerinde durulur. Burckhardt Ortaçağ ayin yazarlarının katedralin planını çarmıha gerilmiş Mesih'in biçimine benzettğini ve mabedin sembolizmi ile Mesihin bedeni arasındaki benzerliği ortaya koyduğunu söyler. Buna göre, Mesih'in başı, katedralin Doğu'ya bakan eksenine karşılık gelir; gerilmiş kolları çapraz sahnelerdir; gövdesi ve bacakları orta sahındır/neftir; kalbi asıl sunakta yer alır. Bu yorum bize, Hindu geleneğindeki mabedin planıyla bütünleştirilmiş Hindu Purusa sembolizmini hatırlatır.

Mimari açıdan önemli bir husus da farklı ilham dereceleri içeren dinî tasvirlerin/resimlerin halini ve karakterini mekân bölgelerinin genel sembolizmine, yani sağ ve solun ayinsel anlamına göre düzenlenen bir sanat eseri olan ayindir. Bütün bunların yanında, Hristiyan sanatında pek çok prototip ve kutsanmış modelin mevcut olduğunu da dile getiren yazar, bunların en önemlileri arasında Mesih'in Mandilion [dış giysi] üzerindeki acheiropoietos (insan eli değmeden mucizevi şekilde yapılmış) tasviri ile Süryani tarzında çarmıhların olduğunu dile getirmiştir. Hristiyan bakış açısıyla bu tasvirler mucizevi, dolayısıyla da gizemli ve aynı zamanda tarihî bir kaynağa sahiptir.

4. Hristiyan sanatında nef'in ve kapının birleşmesi neyi sembolize eder?

Ben Kapıyım adını taşıyan dördüncü bölümün girişinde Romanesk Kilise Taçkapısına dair genel ve kısa bir bilgi verilir: Bu dönemin kilise taç kapısı, kapı ve nişi birleştiren, bunu yaparken de kapının üst pervazının taşıdığı yükü azaltmayı hedefleyen mimari biçimi ile dinî yapının bir tür özetini teşkil etmektedir. Niş, şekil itibarıyla kilisenin nefine/orta sahnına benzemekte ve ayırt edici süslemesini

yansıtmakta iken, kapı bir dünyadan başka bir dünyaya geçişi sembolize etmektedir ve kozmik modeli itibariyle mekânsal düzeyden ziyade zamansal ve döngüsel düzeye aittir. Her birinin dinî bir özelliği de bulunan bu iki mimari biçimin birleştirilmesi, bu biçimle özellikle ilişkili olan tasvir düzenlemelerinin çakışmasını sağlamaktadır.

5. İslam dinine göre kutsal sanat mümkün mü?

İslam Sanatının Temelleri adını taşıyan beşinci bölüm, İslam ilahî sanatının, çokluğun ahenginde, düzen ve dengede yansıyan ilahî birliğin, âlemin güzelliği ve düzenliliğindeki tezahürü olduğunun ifadesiyle başlamaktadır. Yazara göre, İslam kutsal sanatının amacı, âlemi açıklığa kavuşturarak; ruhun, eşyanın rahatsız edici çokluğundan sıyrılmasına ve böylece ilahî birliğe yükselmesine yardımcı olmaktır. "İslam'ın merkezi Birlik'tir/Tevhid'dir" denilerek Tevhid'in, tasvir olarak ifade edilemeyeceği vurgulandıktan sonra, yine de İslam'da tasvir yasağının mutlak olmadığına dikkat çekilir. İslamî bakış açısına göre, sade bir tasvir din-dışı sanatta bir unsur olarak hoş görülür ama bunda Tanrı'yı veya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yüzünü temsil etmeme şartı aranır. Tanrısal öz başka hiçbir şeyle kıyaslanmadığı için camilerde tasvirler için izin verilmez. Çünkü Tanrı'nın varlığının karşısına koyulan veya ona alternatif olan her "varlığı" ortadan kaldırmak ve Tanrı'nın aşkınlığını tasdik etmek amaçlanır.

Pek çok sarayın mimarisinde veya mücevherlerde olduğu üzere, stilize bir hayvanı temsil etmesi sebebiyle "gölgesi düşen" bir tasvire ancak istisnai olarak müsamaha gösterildiğini söyleyen Burckhardt, kutsal sanatta sadece stilize bitki şekillerine izin verildiğinden bahseder.

İslamî bakış açısına göre akıl, insanın vahyedilmiş hakikatleri kabul etme kanalıdır ve bu hakikatler ne akıldışıdır ne de sadece aklıdır. Bu yüzdendir ki, İslam sanatı rasyonalistik olduğu kadar, manevî sezgilerden de uzak değildir. Akıl ilhamı felç etmemesi ve bireysel olmayan bir güzelliğe götürmesi onun asaletini ve dolayısıyla sanatın asaletini göstermektedir.

Daha sonra Hindu ve Hristiyan sanatına ayrılan bölümlerde yaptığı gibi mabed ve buna bağlı olarak ayin konusunu İslamî bakış açısına göre ele alan yazar, İslam ibadethanesinin -Kâbe haricinde-

kendisine doğru ibadetin yöneldiği bir merkezi olmadığını ileri sürmektedir. Yazara göre müminlerin bir merkez etrafında toplanması, İslam'da sadece Mekke'ye yapılan hac ziyareti esnasında, cemaatle kılınan namazlarda gözlemlenebilir. Ancak Kâbe'nin kendisi bir ayinsel merkezi temsil etmez, zira içi boştur ve bu da İslam'ın manevî tavrının aslı bir özelliğini açığa vurmaktadır: Hristiyan dindarlığı somut bir merkeze yoğunlaşmaya istekli iken Müslümanın "ilahî huzur" a dair farkındalığı, bir sınırsızlık hissine dayanır. Zira Müslüman, Tanrı'nın nesneleştirilmesini reddeder. Çizilen bu genel çerçevenin ardından sıra ibadethane olarak caminin içeriden ele alınmasına gelir. Cami atmosferinin fani olan her şeyden hareket-sizliği ile ayrıldığı; kubbesinin de belirsizlikte sallanmamasına rağmen sütunlara da yüklenmediği ifade edilir. İslam ibadetindeki en yükseğe ulaşma noktasının, müminin halı üzerinde secde eden alınının zemine temas ettiği an olması yazar tarafından İslam mimarisinde gök ile yer arasında bir gerilim, bir karşıtlık olmadığını açık bir göstergesi olarak yorumlanır.

İslam'ın tipik sanat eseri olan girişik bezemede geometrik dehanın göçebe dehası ile buluştuğunu belirten Burckhardt, yapının çokgen kısmının ilahî sıfatların "yüzler"ine karşılık geldiğini, kubbenin ise mutlak birliği ima ettiğini işaret eder. Mihrabı temel işlevi akustiktik olan ve namaz kıldıran kişinin hareketlerini tekrarlayan müminler safının önünde durduğu yer olarak tanımlanır. Bu bölümde yazar ayrıca camilerin bahçelerine de değinerek, bunların yapımında Cennet'in örnek alındığını vurgular.

İslam'ın maneviyat tarzı sebebiyle giyim sanatının da , dolaylı da olsa kutsal bir sanat olarak kabul edilebileceğini belirten yazar, İslam ülkelerindeki erkek giyiminden örneklerle, hiyerarşiyi kaldırmak ve her mümini din adamı yapmak suretiyle din adamlığını "genelleştirdiğini" ileri sürer. Son olarak; hüsn-i hattın, Allah Kelamı'nın görünür bünyesini temsil etmesi sebebiyle İslam dünyasındaki görsel sanatların en asili kabul edildiğini dile getirir.

6. Buda'nın bedeni ve üzerinde oturduğu nilüferin kaynağı nedir?

Buda Tasviri adını taşıyan altıncı bölüm, Budist inanışta, Buda'nın güzelliğinin, düşüncenin tanımlama gücünün ötesinde olduğunu belirterek başlar. Dolayısıyla "ilahî sanat" kavramı, onun mucizevi

ve zihinsel olarak kavranamayacak olan güzelliği hakkında kullanılabilir ve bu güzellik, nilüferin güzelliğinde yansıdığı gibi resmedilen veya modeli yapılan Buda'nın tasvirinde ayinsel olarak ebedileştirilir.

Hindu sanatı ile Budist sanat arasındaki ilişkinin açıklandığı bu bölümde; Hindu sanatındaki en ince unsur olan insan bedeninin yarı manevî niteliğinin, Budistlerde kutsal dans tarafından asilleştirilip, Yoga metotlarıyla temizlenerek "kristalleştirildiğinden", yani aslında Budist sanatın, bir tür simyevi değişim ile Hindu sanatından doğduğundan bahsedilir. Buna göre; Buda'nın bedeni ve nilüfer üzerine taht kurmuş ilahî insan tasviri de; Hindu sanatından alınan iki biçimdir ve kendine uyanmış Ruh'un muazzam sükûnetini ifade eder. Yine, manevî evreni temsillerinde Budist mandalaların da kadim açık nilüfer çiçeği desenini izlediği, ancak bu tasvirlerin klasik tipten kendi renk ve nitelikleri ile ayrıldığı aktarılır.

7. Varlık-yokluk oluş-bozuluş dikotomileri uzak doğu resminde nasıl ifade edilir?

Uzak Doğu Sanatında Manzara başlıklı yedinci bölüm, Taoculuğun eşyaya bakışını açıklayarak başlar. Yazara göre Taocu anlayışta tabiatın bütünü, bir döngü yasına tabi olarak hiç durmadan dönüşmektedir ve sanatın amacının da bu kozmik ritme uymak olduğunu ifade eder. Buna göre; ilahî sanat da asıl itibarıyla dönüşüm sanatıdır ve bu dairesel hareketi anlayan herkes bu sayede, o hareketin özü olan merkezi de tanıyacaktır.

Çin antik çağlarında, bütün Taocu sanat dünyasının, merkezi tırtıllı bir disk sembolünde özetlendiğini ifade eden Burckhardt; madeni aynalara, taslara veya büyük yassı cenaze taşları üzerine oyulmuş en eski Çin manzara resimlerinde bulutların, suyun ve ateşin hareketini ifade etmek için farklı eğrisel kıvrımlara işaret eder. Bu resimlerde Hint mürekkebi kullanma tekniği Çince yazıdan, Çince yazı da gerçek bir resim yazıdan türemiştir. Ardından resimlerdeki belirgin ışık ögesi üzerinde durularak Taocu-Budist inanışa göre bunun bütün karanlıkların yokluğunda parlayan boşluğun (Şunya) güzelliği olduğu açıklanır. Taocu resim, zihin ve duygunun nüfuzundan sakınır ve onun nazarında duygunun titreşimi müşahadenin sakin huzuru içinde çözülüp dağılır.

Resimle ilgili detayların ardından uzak doğu ressamlarının düşünce yapısı hakkında ayrıntılar verilir. “Çinli veya Japon bir ressam âlemi asla bitmiş bir kozmos gibi temsil etmez; tefekkürdür/müşahededir” diyen Burckhardt, âlemin onlar için çabucak kristalleşen ve aynı hızla eriyip çözümlenen kar taneciklerinden yapılmış gibi göründüğünü söyler.

8. Hristiyan sanatının kutsallıktan arındırılması ne anlama gelir?

Kitabın son bölümü olan sekizinci bölümde *Hristiyan Sanatının Gerileyişi ve Yenilenişi* üzerinde durulmaktadır. Bölümün girişinde; bir sanat eserinin manevî anlamının deha eseri olmasıyla ilgili olmadığı belirtilerek, sanatçının dehasının kendini genişlikte değil derinlikte inceltip geliştirdiği ifade edilmiştir. Burckhardt’a göre Hristiyan sanatı, kendisini yakalayan putperest sanatın çözücü etkilerinden korunmak zorunda kaldığından daha dar temellidir ve zamanla başlayan aklı gerilemeler ve tefekkürü görüşün zayıflamasıyla da giderek "barbar"; hantal ve fakir olarak görülmeye başlamıştır.

Sanatın "kutsallıktan arındırılma"sını nihai ve geri çevrilemez kılan şeyin tema veya konu seçiminden ziyade biçimsel dil veya "tarz" seçimi olduğunu savunan Burckhardt’a göre Batı sanatı, zaman içerisinde kendi kutsal modellerini bir kenara atmış ve kendisini geleneksel kaynağına bağlayan biçimsel ilkesini kaybetmiştir. Buna en iyi örnek, Rönesans resmine getirilen matematiksel perspektiftir. Geleneksel mirasa yönelik en şiddetli tepkinin Rönesans ve Barok'ta ortaya çıktığını ifade eden Burckhardt, "İsa'nın çarmıha gerilme"sini işleyen bir Rönesans tasvirinde yüksek sanatsal nitelikleri açığa çıkaranın kutsal drama değil, manzara olduğuna ve temsil edilen kimselerin ikincil olabilmesi bakımından değerler hiyerarşisinin yıkıldığına dikkat çeker. Rönesans'ın başlattığı gerilemenin her aşamasında kısmi güzellikler ortaya çıkarılmış olsa da aslî olanın kaybını telafi edecek türden hiçbir şey yoktur. Yazarın bir başka tespiti de tarihsel sürekliliğe rağmen Ortaçağ medeniyeti ile Rönesans medeniyeti arasında derin bir çatlak olduğudur. Bunun sebebi Ortaçağ medeniyetinin ilahî sırları, Rönesans medeniyetinin ise ideal insanı merkez almasıdır. Zira o zamana kadar insan ve çevresindeki dünya -en azından sanat alanında- canlı bir bütün oluşturuyor-ken, bilimsel keşifler bu dünyanın ufuklarını sürekli genişletmiş; ancak günlük hayatın biçimleri, insanın doğrudan ruhsal ve beden-

sel ihtiyaçlarının ölçüsü içinde kalmıştı. Bu durum, kalp ile el arasındaki doğal bir uyumun neticesi olan sanatın ve sanattaki birliğin bozulması anlamına gelmiştir. Burckhardt, bunun sanatın kendisini besleyen topraktan sökülmesi anlamına geldiğini ve bu kırılmayla birlikte sanatın salt öznel bir alana geri sokulduğunu söyler. Sanat artık ne zanaatkârın emeğinin doğal tamamlayıcısı ne de toplumsal hayatın doğal ifadesidir. Bu noktada sanatçıya ilişkin tespitler çok daha çarpıcı ve serttir. Burckhardt'a göre o da artık Rönesans zamanında olduğu şey, yani bir tür filozof veya yaratıcı değildir; toplumun bir aracı veya palyaçosu değilse bile, o ilkesiz ve amaçsız yalnız bir arayıcıdan ibarettir.

Kitabın sonunda Burckhardt -Hristiyan sanatının yeniden doğup doğamayacağı ve yenilenişinin mümkün olup olamayacağına dair çok fazla umutlu olmasa da- kendince bazı önerilerde bulunur. Bunların başında modern dünyanın karmaşası içinde çok uzaklara götürülmeyecekse kilisenin kendi içine çekilmesi gelir. Hristiyan sanatının yenilenmesinin ancak Hristiyanlığın kalbindeki manevi tefekkür ruhunun uyanmasıyla mümkün olabileceğini savunan Burckhardt, kendisini bütün bireyselci görecelikten kurtarmadıkça ve kesinlikle "zamansız" olanda bulunan ilham kaynaklarına dönmedikçe Hristiyan sanatının yeniden doğamayacağını ifade eder.

Ülkemizde İslam sanatına dair eserlerin çok fazla yayınlanmadığının idrakinde olarak, öncelikle İslam sanatına bir bölüm ayıran ve diğer dini geleneklerin ürettiği sanatlarla karşılaştırma imkânı sunan bu eserin çok kıymetli olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Burckhardt, diğer perennialistler gibi adeta İslam kutsal geleneğinin tarihsel olarak özeldir Hristiyan ikonografisi ile aynı dönemlere denk gelmesi hasebiyle genelde de tüm dini geleneklerden tevarüs eden mirası onun bir devamı olarak algılayıp tarihi bakımdan ortak bir köke nispet etmektedir. Burckhardt'ın sahip çıktığı bu eklektik yönelimin herkesçe edinilmediğini hatırd tutmak gerekir. İslam'ın sanatsal ifadesinde de kendini diğer inanç sistemlerinden ayırıştırarak ve en açık tezahürünü tasvirle ilgili yaklaşımda gördüğümüz üzere Tevhid ilkesini merkeze koyarak farklılaşmaya özen göstermiştir. Ayrıca bazı teologlar, ontolojik açıdan Burckhardt'ın temel kavramı olan 'kutsal sanat'a itiraz ederek, insanoglunun bu dünyada kendi becerisi ile ortaya koyduğu işlerin kutsal olamayacağı yorumunda bulunmuşlardır. Bu açıdan kavramın kendisinin dahi

İslam sanatı/düşüncesi ekseninden tartışmalı bir konu olduğu akıldan tutulmalıdır. 'Kutsal sanat' kavramı, Türkçe çevirisi açısından da tartışmalıdır. Yazarın daha evvel Türkçe'ye çevrilen kitaplarında, insanlar tarafından kutsal kabul edilen bir manaya sahip olan 'sacred' kelimesi 'kutsal' olarak çevrilmiştir. Ancak 'kutsal', Tanrının kutsallık atfettiği şeyler anlamındaki 'holy'nin karşılığıdır. Yazarın bir başka eserini çevirmiş olan Turan Koç da 'sacred'in Türkçe'ye yanlış bir şekilde çevrildiğinden dem vurarak 'kutlu, mübarek' ile karşılanması gerektiği kanaatini ve çevirilerin yeni halinde buna riayet edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ancak ele alınan bu kitapta da hatalı şekilde 'kutsal' ifadesinin kullanılmaya devam ettiği görülmektedir.

Burckhardt'ın bu eserinin, İslam sanatına yaklaşımlarıyla ilgili dile getirdiğimiz eleştirilere rağmen gerek çeşitli dini inançların sanatsal yaklaşımlarını, biçim ve özü birlikte değerlendiren bir çerçevede sunan kapsamlı bir çalışma olması açısından önemli olduğunu ifade etmek gerekir. Aynı zamanda eserin, her ne kadar öncelikli alanı sanat tarihi çalışmaları gibi görünse de tarih, sosyoloji, teoloji gibi farklı alanlara dair birikimi yansıttığı vurgulanmalıdır. Yazarın, sanatın ilkelerini kendi yöntemsel tutarlılığı içerisinde ele alırken farklı inanç sistemlerinin sanat anlayışlarını ayrı bölümler halinde incelemesi ve her bölümün belli bir temaya hasredilmesi de okuyucunun metinler arasında boğulmasının önüne geçmeye matuf isabetli bir tercihtir. Büyük oranda bu tercihten kaynaklanan tekrarlar olması eserin kıymetinden bir şey eksiltmemektedir. Orta hacimli olmakla birlikte oldukça teknik ve alana hakimiyet hissi veren üslubu dolayısıyla okuması nispeten zor sayılabilecek bu eser, kanaatimizce sanat tarihi, sanatın ilkeleri ve sanat-inanç ilişkisi hususlarındaki dikkate değer çalışmalar arasında kendine yer bulacak niteliktedir.

Muhammed Emin DEMİRDAĞ
Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü



Louis I. Kahn, **Light is the Theme: Louis I. Kahn and the Kimbell Art Museum: Comments on Architecture**, (New Haven, London: Yale University Press, 2011), 80 s.

Mekânın kutsallığını meydana getiren motivasyonlar, her dönemin olduğu gibi, modern mimarının de temel tartışma konularındandır. Bu tartışmanın veçhelerinden biri de Varlığın Birliği'ne veya Gerçeğin Birliği'ne dayanan ışık sembolizmidir. Louis I. Kahn *Light is the Theme* adlı çalışmasında, Amerika'nın Texas eyaletinde tasarladığı Kimbell Sanat Müzesi'nin yapım sürecini ve bu süreci meydana getiren etmenleri *Işık*'ın maddeye dönüşümü bağlamında anlatır. Yapıyı anlam boyutuyla ve bütüncül bir yaklaşımla ele alan 20. yüzyıl düşünür ve mimarı Kahn'ın felsefesi, varlığın kaynağının *Işık* olduğu, *Sessizlik*'ten *Işık*'a varlığın gölgesinin -ki gölge *Işık*'a aittirdöküldüğü, *Işık* ve *Sessizlik*'in karşılaşma eşiğinin bir birlik, bir ilham olduğu (s. 11) düşüncesine dayanmaktadır. Kahn'ın bu düşüncesini ışık sembolizmiyle örtüştürmek mümkündür.

Kitap, *Sessizlik* ve *Işık*'ın karşılaşma noktalarının maddenin olası hallerinin yuvası şeklinde tanımlanmasıyla başlar. Burası sanatın tapınağıdır, bir ilhamlar mekânıdır, maddenin/formun olma arzusunun evidir (s. 11).

Bir mekân, doğal ışıktan aldığı pay nezdinde gerçek bir mekâna dönüşür (s.15). Kimbell Sanat Müzesi, yaylarının en uç noktasında bir yarığın uzandığı, birbirini tekrar eden tonozların art arda ve yan yana mekânsal olarak örgütlenmesinden oluşmaktadır. Bu yarıklar, doğal ışığı günün, yılın, mevsimin olası tüm modlarını içeride hissetmeye yarayacak bir ışık penceresi niteliğindedir. Dört duvar arasında, Birlik'in kuşatıcılığını hissetme, varlığın kaynağını (*Işık*) duyumsama ve bütünlük algısını yitirmeme çabası mekâna kutsiyet atfedebilmenin soyut düzlemdeki motivasyonlarıdır.

Işık'ın farklı zamanlarda, iç mekânda meydana getirdiği değişik atmosferler (s.16), *Işık*'ın zenginliğine delalet eder. *Işık*'ı, mekânın atmosferine göre *Işık*'ın karakterine bürünen çeşitli sergi nesnelere (s.16), mekânda hissedilen farklı renklerden, tonozla yansıyan gümüş parlaklığından okumak mümkündür. Ve yapay ışık, statik bir ışıktır (s.17). Hiçbir şeyin durağan olmadığı, varlığın statik olmadığı bir mekân arayışı *Işık*'ın peşinde olunan bir yaklaşımın neticesidir.

Doğal ışığın modlarından birinin karanlık olduğu düşünüldüğünde, müzedeki tablolara yakından bakılması gerekebilir. Bazen ona başka bir zamanda farklı bir anda yaklaşılması gerekebilir. Tüm bunlar doğal ışığın çeşitli modlarını yakalamak içindir. Böylece tabloların farklı görünüşlerine tanık olmak mümkündür (s.17). Bu durum müzenin doğasının ortaya koyulmasıdır. Mekânın ne olmak istediği, mekânın da bir karakterinin olduğuna işaret eder. Kahn'ın maddenin sonlanmış ışık olduğu şeklindeki yaklaşımı, kendi kurduğu bütünselliğin sürekliliğini kesintiye uğratmaktadır. Bu noktada *Işık*'ın maddeler dünyasında bir biçime/maddeye bürünerek varlığını devam ettirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Mekânın ne olmak istediği ve *Işık*'ın maddedeki sürekliliğinin birleşimi, Kahn felsefesinde mimari mekânın oluşumunun temel motivasyonudur. Bu bağlamda, *Işık*'ın kudreti kadar, formun/mekânın arzusunun da ön plana çıkması önemlidir. Bu ikisinin mükemmel olarak çakışması ile mekân maddi dünyada varlık kazanır.

Müzenin üzerinden geçen bir bulut, odanın dışında bir hayat olduğunu bilerek, içerideki ziyaretçilerle birlik duygusunun kurulmasını sağlar (s.18). Bu duygu, mekânın ortak bir şahitliği duyumsatmasına, sonsuz mekân arayışının bir kavrayışına dayandırılabilir.

Strüktür, ışığın kaynağıdır (s.21). Bir müzenin nasıl yapıldığının kaydını tutarak ve göstererek, ziyaretçinin *Işık*'ı hissetmesine imkân tanır. Aracısız temas kurmanın, bütünlüğün algılanmasının kapılarını açar.

Müzenin tonozlu iç mekânlarının yanında, bu tonozların arasında örgütlenen ve her biri ışığın geliş açısına göre farklı fonksiyonlara hizmet eden iç avluları mevcuttur (s. 22). Sergi alanlarının

avlulara taşması, mekânsal atmosferin çeşitliliğinin artması açısından önemlidir. Doğal gün ışığının geliş açalarına göre farklı zamanlarda farklı anların yaşanmasına, sergilenen nesnelere ve tabloların kendi doğalarının ortaya çıkmasına fırsat veren iç avlular, ışığın yalnızca tonozlardaki çatı pencerelerinden değil, avlulardan da hissedilmesine olanak tanır.

Kahn'a göre mekânın işlevsel olarak düzenlenmesindeki temel faktörlerden biri ve en önemlisi, mekânların esnek olmayan ve esnek olan mekânlar şeklinde örgütlenmesidir (s. 27). Gerekli programlar ve getirdikleri özellikler göz önünde tutularak, bütünlük ekseninde bir mekân kurgusuna gidilir. Bir zemin ve bir bodrum kattan oluşan müzenin galerileri, kütüphanesi ve kitap satış mağazası, her iki kattan da farklı girişlerle ziyaretçiye açılan zemin katta uzanır. Bu katta esnekliğe olanak veren hareketli sergi duvarları yer almaktadır. Müzenin zaruri ve statik alanlarından ofisler, laboratuvarlar ve mekanik birimler ise bodrum kata yerleştirilmiştir. Bu tekil, işlevsel tonozlu hacimler parça-bütün ilişkisi içerisinde kendi işlevlerini gerçekleştirirken, bütünlük içerisinde kendi karakterlerini kaybetmeden var olurlar. Esnek ve esnek olmayan mekânlar, dinamik bir mekân örgütlenmesiyle bütünlüğün/birliğin karakterine katılırlar.

Müzenin zemin katta yer alan üç ayrı girişi, çatılarını tonozların oluşturduğu ve narin kolonlarla taşınan portikolar aracılığıyla sağlanır. Binanın içine girmeden nasıl yapıldığına dair kayıtları okumak mümkündür ve portikolar yapının kendi içsel ihtiyacının/doğasının gereği değil (s. 28), bir çeşit ara mekân/geçiş mekânı kurgusundan kaynaklanır. Yapıya yaklaşan ziyaretçi, portikolar vasıtasıyla, tonozlu hacimlerden oluşan bir mekâna gireceğini idrak eder. Bu portikolar, ziyaretçiyi içeriye çağırarak mekânsal uzantılar olarak varlık bulurlar. Yapısallığın dışarıdan okunabilmesi, yapının kaydına dair *Işık*'a göndermede bulunur.

Tarihsel bir eleman olan tonozun, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında inşa edilen bir müzede yeniden tanımlanarak kullanılması, insan belleğindeki sürekliliğin korunmasının, geçmişle bir yakınlık, beraberlik hissiyatının oluşmasının tetikleyicisidir. Tonoz ayrıca insan ölçeğine uygun olduğu kadar yuva olma, güvende hissettirme gibi özelliklere sahip bir mimari elemandır. Kahn'ın ışığın, tonozun

en üst noktasından gelmesi gerektiği görüşü (s. 33), tonozun kuşaticılığının *Işık* vasıtasıyla mekânda harmanlanmasıyla birlik vurgusuna imkân verir.

Müzedeki dizi dizi tonozlar, kemer yayı şeklindeki formlarıyla iç mekânda çeşitli ışık oyunlarını oluşturur (s. 34). Bodrum kattaki bölümler, müze masif duvarlarla çevrili olduğundan yalnızca zemin kattaki tonoz yarıklarından gelen ışıktan faydalanırlar. Böylece *Işık*'ın, iç mekânı örgütlemesindeki kaynaklığına tanık olunur. Doğal gün ışığının doğrudan geldiği ve yarıktan tonozlara yansıyan ışık vasıtasıyla tonozlarda oluşan gümüş parlaklığıyla örtünen ana mekânlar zemin kata dağılırken, ışığın zemin kattan kademeli olarak yansıdığı yardımcı ve statik mekânlar bodrum katta konumlanır. *Işık* odayı(yapı kütlelerini), yoğunluğuna göre bölerek mekânları işlevlendirirken hepsinin örgütleyicisi olarak mekânları tek bir hacimde toplamaya devam eder. Bu yüzdendir ki Kahn'a göre bir oda bölündüğünde dahi oda olarak kalır. Odanın doğası bütünlük karakterine sahiptir (s. 34).

Biri doğal ışığın varlığımızın kaynağı olduğunu söylediğinde, doğal ışık almayan bir okulu da kabullenemez (s. 38). Kahn kitabında, *Işık*'ın zihnindeki yerini bu tutumuyla açıkça ortaya koyarken, mekânsal olanı bundan ayrı olarak ele almaz. Zihnindeki bütünlük fikri, yaşamın tüm yönlerini kucaklamıştır. Kahn mimarlığında mekânın kutsiyetinden söz edebilmemize, bu yaklaşımının olanak verdiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

Kahn kitabında, yapıdaki eklem yerlerini süslemenin mabedi olarak tanımlar (s. 43). Ona göre eklem yerleri açıkta bırakılmalı ve yapısallık detaylarda da açıkça gösterilmelidir. Strüktürün *Işık*'ın kaynağı (s. 21) olarak tasavvur edilmesinin mekânsal karşılığının başlangıç noktası eklem yerleridir. Kahn camı, betonu yerleştirirken, yapıyı *Işık*'ın kaydını tutan her bir maddenin/öğenin gizlenmeden sergilenmesine yönelik tasarlar. Bunun yanında malzemenin dokusu da benzer şekilde, inşa sürecindeki bir takım aksaklıklar açıkça görülebilecek şekilde ortada bırakılır. Beton dökümü sırasındaki düzensizlikler ve travertendeki bozukluklar boyanarak ya da törpülenerek gizlenmez. Böylece iki farklı malzeme(beton suni, traverten doğal) kendi özelliklerini gizlemeksizin birleşerek, yapıyı yeniden yekpare hale getirir (s.43). *Işık*'tan kendi doğası gereğince payını alan maddelerin gerçekliğine, birliğine aracısız şahit oluruz.

Öte yandan yapım süreci, kâğıt üzerindeki çalışmaların gerçekliğinin sınanma alanı olarak yorumlanabilir. Tüm yönleriyle planlanmış bir yapı, yapım sürecinde biçim, malzeme, dayanım gibi pek çok sınava tabidir, bir uyumsuzluk söz konusu olabilir (s. 50). Dolayısıyla yapı, uyumsuzluklara yönelik doğru cevapları, inşa edildikçe ve kendi karakterini edindikçe verir (s 53.). Yavaş yavaş karakterini edinen yapının, doğası gereğince talepleri olabilir. Kahn, “elleriyle çalışan insanları dinle, o sana inşa etmenin daha iyi bir yolunu söyleyebilir” (s. 54) derken, doğrudan temasta olunan malzemenin, biçimin etkinliğine dikkat çeker. Yapım süresinde de izlerini sürebildiğimiz bu aracsız ve tabi yaklaşım, birlik duygusunun dolaylılık vasıtasıyla kavranması olarak yorumlanabilir.

Bunlara ilaveten, Kahn’a göre teknolojinin inşa sürecindeki yeri öncül, yenilikler getiren ve yeni deneylere olanak verebilecek özelliğinden kaynaklanmadığından söz edilir. Kahn, teknolojinin bu yönünün tek başına bir anlam ifade etmediğini, fakat ilham kaynağı olabilme vasfıyla, iyi tasarlanmış bir planın (doğası gereği) teknolojiyi talep edeceğini ifade eder (s. 60). Böylece Kahn mimarisinde teknoloji, talep edildiğinde kullanılması gereken fakat çağdaş mimarlığın sürüklendiği fetişist bir akım olmaktan sıyrılır. Bu bağlamda teknoloji de bütünlüğün karakterinde varlığını sürdürür.

Kahn ihtiyacın, tümüyle yönlendirici olacağına inanmadığını, mevcut duruma göre değişebilecek güncel bir mesele olduğunu öne sürer (s. 69). Bu noktada ihtiyacın ötesinde, nesnenin doğası gereği arzusu devreye girer. Arzu, bir ihtiyacı doğurur fakat tam olarak tanımlanmamış, bir kuvve olarak vardır. Bu bağlamda, arzu biçimin öncülüdür. Arzunun kuvveden fiile geçişi, *Sessizlik* ve *Işık*’ın karşılaşma eşiğini aşmasıyla mümkündür. Böylece madde olası hallerinden birine bürünerek biçime gelir. Bu işleyiş, malzeme, eklem noktası, yapı elemanı gibi her kademedede gerçekleşirken bütünde yekpare bir yapıyı meydana getirir.

Müze, birbirini tekrar eden tonozları vasıtasıyla Varlığın Birliği’ni zaman düzeyinde açığa çıkaran ritim olgusunu açığa çıkarır. Tekrar eden öğeler, mimari prensibin bir ifadesidir (s. 70). Statik tonozlu biçimler, ritmik olarak bir araya gelerek zaman düzleminde harekete vurgu yapar. Bu durum dolaylı biçimde mekânsal olarak da birliğe işaret eder. Statik her bir öğe, ritmik özellikleri vasıtasıyla dinamik öğeler olarak yekpare bütünde toplanır.

Kitabın sonunda Kahn, “*bina, benimle alakası olmadığını, başka bir el tarafından yapıldığını hissediyor ve bu iyi bir his*” der ve çekilir. Bu nihai cümleden ve kitabın tümündeki aktarımlara dayanarak Kimbell Sanat Müzesi’nde Varlığın veya Gerçeğin Birliği’ne dayanan Işık sembolizminin öne çıktığı ileri sürülebilir.

Neşe Nur AKKAYA

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi,
Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi,
Yapı Bilgisi Anabilim Dalı



Milel ve Nihal, 14 (2), 2017
doi:10.17131/milel.377674

Ümit Horozcu, **Kutsal Açlık Yeme Riyazeti ve Anoreksiya**
Nervoza, (Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016), 264 s.

Din psikolojisi, psikoloji biliminin ruhi yaşayış ve davranışlar içerisindeki dinî nitelik taşıyan her belirtiyi, psikolojik açıdan inceleyen önemli bir birimdir. Ancak, bütün ehemmiyetine rağmen, uzun bir süre psikoloji araştırmalarının büyük ölçüde taşrasında kalmıştır. Din psikolojisi tanımı; dinî davranışlar, dinî davranışların psikolojik nedenleri ve bu davranışların psikolojik sonuçları olmak üzere üç ana eksen üzerinden yapılmaktadır. Literatür incelendiğinde en fazla çalışmanın, dinî davranışların psikolojik sonuçlarına dair yapıldığı; psikolojik nedenlere yönelik çalışmaların -belki biraz daha zorlu olması nedeniyle- daha az sayıda olduğu görülmektedir. Dinî davranışların kendisi ise, tek başına din psikolojisi araştırması için yeterli olmadığından; ya nedenler ya da sonuçlarla bir arada çalışılmıştır.

Ümit Horozcu'nun Rağbet Yayınları tarafından 2016 yılında neşredilen *Kutsal Açlık Yeme Riyazeti ve Anoreksiya Nervoza* isimli kitabı, bu yanıyla, alandaki boşluğu doldurması açısından önemli bir adımdır. Horozcu'nun çalışmasının problematiğini asetizmde uygulanan ve "Kutsal Anoreksiya" diye isimlendirilen katı ve ölümcül açlıkların "sıfır beden hastalığı" olarak bilinen anoreksiya nervoza sendromu olup olmadığı oluşturmaktadır.

Din psikolojisinin temel ilkelerinden olan 'konunun hem dinî hem de psikolojik olması' prensibine riayet ederek ortaya konulan eser yöntem olarak, dinî ve psikolojik açıdan önemli sayılabilecek kimselere ait otobiyografileri/biyografileri ve diğer şahsi dokümanları kullanmaktadır. Bu retrospektif yöntem, araştırmanın konusu olan fenomenleri anlamada rehberlik etmektedir. Söz konusu çalışmanın iki ana fenomeni bulunmaktadır: Kutsal Açlık (KA) ve Anoreksiyo Nervoza (AN).

Eser, temel kavramların ve çalışma yönteminin ortaya koyulduğu bir girişin ardından gelen üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde AN tanımı, tarihçesi, belirtileri, genel özellikleri, hastalığın seyri ve yaygınlık durumu ile etiyolojisi detaylı olarak ele alınırken; AN dışındaki diğer yeme içme bozukluklarının ise yalnızca belirtileri sıralanmaktadır. Özellikle hastalığın tarihçesi, eldeki mevcut kaynaklardan faydalanılarak kolay anlaşılabilir ve aktarılabilir bir biçimde ortaya koyulmakta, hastalığın günümüze kadar hem isimlendirme hem de tanısal açıdan geçirdiği evreler izah edilmektedir.

AN'ye ilişkin bu detaylı tarihçenin ardından, hastaların genel özellikleri hem fiziksel hem de psikolojik yönleriyle tazvih edilmekte, hastalığın istatiki açıdan en ölümcül psikiyatrik rahatsızlık olduğu belirtilmektedir. Hastalığın epidemiyojik açıdan incelenmesinde, genel nüfus içindeki görülme sıklığı ve yaşam boyu görülme sıklığı ile yaş, cinsiyet, ekonomik düzey, eğitim seviyesi gibi değişkenlerin bu sıklığa ne boyutta etki ettiğine dair bilgiler sunulmaktadır.

Yazarın birinci bölümde en detaylı incelediği husus hastalığın etiyolojisidir. Bu bölümde AN'nin sebepleri; tetikleyen ve altta yatan sebepler olarak iki temel sınıfa ayrılmaktadır. Boşanma, ebeveyn boşanması, yakınların ölümü, istenmeyen ayrılıklar ile kişiye

kilosu ile ilgili yapılan ikaz ve eleştiriler hastalığın tetikleyici sebepleri arasında sayılırken; altta yatan sebepler Genetik Faktörler, Biyolojik Faktörler, Ataerkil Toplum Yapısı, Aile İçi İlişkiler, Çocukluk Dönemi Travmaları ve Telafi Mekanizmaları, Kontrol-Otonomi ve Kimlik Arayışı, Mükemmeliyetçi Yapı, Düşük Öz Saygı, Medya, Toplumsal Algı ve İncelik Beklentileri, Ödül ve Pekiştirme, Reklam Etkisi ve Öğrenme, Psikodinamik Süreçler, Kadınlığa Geçiş ve Cinselliğe Başkaldırı, Çoklu Açıklama başlıkları altında ele alınmaktadır.

Birinci bölümde çizilen çerçevenin son kısmında tedavi bahsine değinilmektedir. Tedavinin zorluğundan bahseden yazar, AN hastalarının %90'lık kısmında hem hastalığın yapısındaki zorluklardan hem de hastaların kişiliklerden ötürü, sürecin akamete uğrayabileceğini ifade etmektedir. Hastanın, hastalığını inkârı ve terapisti manipüle etme eğilimleri sebebiyle psikoterapiden de yeterince verim alınmadığı, hâlihazırda uzun ve zorlu olan AN tedavisi esnasında mevcut hastalığa eşlik eden ve hem ruhsal hem de bedensel fonksiyon kayıplarına sebep olan başka hastalıklar var ise sürecin daha da zorlaştığı belirtilmektedir.

AN'nin detaylıca ele alındığı ilk bölümün ardından, 'Asetizm ve Açlık Uygulamaları' başlığını taşıyan ikinci bölüm gelmektedir. Bu bölümde, ilk olarak kısaca asetizm kelimesinin etimolojisi ve tanımı üzerinde durulmakta, ardından tasavvuf literatürümüzde kullanılan muadil kavramlardan 'zahitlik' ile kitabın isminde de yer alan 'yeme riyazeti' üzerine kısa bir bilgi verilerek, araştırma konusunun ikinci fenomeni olan "Kutsal Açlık/Anoreksiya" mevzusuna giriş yapılmaktadır.

Bilindiği üzere pek çok dinde yeme içme, cinsel ilişkiden uzak durma, perhiz yapma, susma gibi çeşitli şekillerde oruçlar tutulmaktadır. Tövbe, kefaret, yas, bir dinî ritüel hazırlığı olarak tutulan oruçlar olduğu gibi, züht amaçlı tutulan oruçlar da mevcuttur. Yazar bu bölümde, pek çok dinin içerisinde bulunmakla beraber kiminde övülürken kiminde de kınanan asetizm uygulamalarının, uzak doğu dinlerinden, Hinduizm, Budizm, Jainizm içinde ne şekilde yer aldığını açıklamakta, ayrıca Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in asetik uygulamalara nasıl baktığına dair temel bilgiler vermektedir.

Hinduizm, Jainizm ve Budizm’de hangi amaçlarla, ne şekilde açlık uygulaması yapıldığı ve oruç tutulduğunun detaylıca anlatıldığı kitapta; İslamiyet’teki açlık uygulamalarından ve bhusus sufilerin açlık riyazetinden bahsedilmektedir. Aktarılan örneklerde, sufilerin yeme riyazetlerinin ekseriyetle ölüme sebebiyet verecek boyutlarda olmadığı, yine de münferit bazı örneklerde, bedeni neredeyse kupkuru bırakacak derecede yeme içmenin azaltıldığı görülmektedir.

Kitabın dipnotlarında yer alan bir bilgiye göre açlık riyazeti uygulamasına dair en eski bilgi Tevrat’ta yer almaktadır. Buna rağmen, Yahudilerde açlık riyazetinin olmayışını, Yahudilikte diğer ilahî dinlerdeki gibi ahiret inancının olmaması ya da Uzakdoğu dinlerindeki gibi reenkarnasyonun yokluğu ile açıklamak mümkündür. Yazar çok açık bir şekilde Hıristiyanlıktaki kutsal açlık yeme riyazetini mevzunun ana malzemesi olarak kullanacağını belirtmektedir. Zira mezhepler arasında yaklaşım farklılıkları olsa da aseptik oruçlar açısından en belirgin uygulamalar Hıristiyanlıktadır.

Foucault’dan iktibasla, Hıristiyanlığın bu konuda paganların bazı inanç ve uygulamalarını ödünç aldıklarını, arınma amaçlı oruç fikrini ise Pythapras ve Platon’dan aldıklarını ifade eden Horozcu, erkek bedeninin tanrı, kadın bedeninin ise kadının kendisi tarafından şekillendirildiği inancına dikkat çekerek bu sebeple istenmeyen yuvarlak hatların kadınlara has ölümüne bir açlık furçasının temel motivasyonu olduğunu iddia etmektedir. Bu bahiste, XIV. yüzyılın başlarında yaşamış ve AN çalışmalarının önemli dinî figürlerinden biri olan azize Sienalı Catherine’in hayatına ve ölümle sonuçlanan katı açlık uygulamasına dair çarpıcı notlar aktarılmaktadır.

“Dinî Katı Açlık Uygulamaları” başlığı altında değinilen üçüncü uygulama “Oruç Tutan Kızlar” fenomenidir. XVIII. yüzyılda görülmeye başlayıp XIX. yüzyıla gelindiğinde sayıları giderek artan bu vakalarda, kızların bir kısmının hipokondrik sebeplerle, bir kısmının yemeğin zehirli olduğu ya da kan bulaştığı gibi akıl sağlığı sorununu işaret eden sebeplerle, bazılarının büyülenme vb. delüzyonlar, bazılarının da günahlardan arınmak yahut günahları için kendini cezalandırmak gibi dinî gerekçelerle yemeyi terk ettikleri belirtilmektedir.

Kitapta, bu vakaların, ortaçağ azizelerinde olduğu kadar yoğun bir dinî içeriği olmasa da söz konusu uygulamaların, kızların kendisi ya da etraflarındaki kişiler tarafından dinî bir bağlama çekildiğinin altı çizilmektedir. Horozcu, Amerikalı nörologlar tarafından batıl inanç, aldatma ve akıl hastalığı kategorisinde değerlendirilen bu vakaların, AN olarak nitelendirmeyi güçleştiren bazı yönlerinin bulunduğunu belirtmektedir.

Kitapta, asetizm ve açlık uygulamalarının bu şekilde incelenmesinin ardından, KA ve AN kıyaslamasının yapıldığı üçüncü bölüm gelmektedir. KA-AN kıyaslamaları; epidemiyolojik açıdan, olguların belirtileri açısından ve etiyolojik açıdan olmak üzere üç ana ekseninde yapılmaktadır.

Mevcut veriler çerçevesinde iki olgu *epidemiolojik açıdan* kıyaslandığında AN ve KA vakaları arasında uygunluk olduğu görülmektedir. Zira: 1-Her iki olgu da üst sosyo-ekonomik sınıfta daha yaygın olmakla birlikte, alt sosyo-ekonomik sınıfta da görülmektedir. 2-Tıpkı Orta Çağ'daki kutsal açlık uygulamalarında kadınların çoğunlukta olması gibi, günümüzde erkeklerde de giderek yaygınlaşmakla beraber AN hala kadın/kız hastalığı olarak kabul edilmektedir. 3- Her iki olgunun başlangıcının da ergenlik dönemine denk geldiği, ileri yaşlarda başlangıcın çok nadir olduğu gözlenmektedir.

Belirtiler açısından yapılan mukayesede ise özetle; her iki gruptaki vakalarda da beden-kitle endeksinin normalin altında olduğu; bununla beraber aşırı hareketlilik (hiperaktivite), kusma ya da kendini kusturma, cinsel isteksizlik, adetten kesilme, depresiflik, çaresizlik hissi gibi ortak belirtiler gözlemlendiği ifade edilmektedir.

Kitapta yer alan üçüncü mukayese kıstası, olguları, *sebepleri açısından* (etiyojik) karşılaştırmaktır. Bu bahiste sebepler, biyolojik olan ve olmayan sebepler olarak ikiye ayrılmaktadır: Biyolojik faktörlere bakıldığında; her iki durumda da vakaya hipotalamustaki bir arızanın eşlik ettiği, bunun bir sebep mi, yoksa bir sonuç mu olduğunun çok da önemli olmadığı; zira her iki durumda da ortada iradi olmayan, ya da iradi olarak başlayıp sonradan iradenin ortadan kaybolmasına sebep olan bir sürecin bulunduğu belirtilmektedir.

Biyolojik olmayan faktörlere bakılarak yapılan mukayesede ise özetle; 1- KA ve AN'nin her ikisinin de ataerkil toplum yapılarında

görüldüğü ve zamanın şartlarına bağlı olarak artma yahut azalma eğilimi gösterdiği, 2-AN'de kişinin bir yandan yemeyerek bedeninin kontrolünü elinde tutarken, KA'da da bir dindar ya da mistiğin, Tanrı'nın isteklerini yerine getirirken oruç tutarak bedeninin kontrolünü elinde tutabildiğini hissederek bundan haz aldığı, 3-Hem KA hem AN vakalarında, kişilerin anoreksiyalarının ya da açlık uygulamalarının başlamasından önce de mükemmeliyetçi yapıda oldukları ifade edilmektedir. Horozcu son iki maddede özetlenen hususun her iki fenomeni en güçlü şekilde açıklayan görüş olduğunu dile getirmektedir. Asetik oruçların psikoloji tanıtı kitaplarında yer almayışını bu iki hususu dikkate alarak tenkit etmektedir. Sadece kontrol ve otonomi arayışı ile mükemmeliyetçilik duygularının asetik oruçların AN olduğunu kabul etmek yönünde yeterli olacağını savunmaktadır.

Sebeplere ilişkin bu ayrıntılı izahın ardından genel bir değerlendirme yapan Horozcu; KA ve AN vakalarının etiyolojik olarak benzerlikleri olduğunu, bu sebeple yüzyıllardır asetik bir yaşam arzusu ile çekilen açlıkların en azından ciddi bir bölümünün arka planında AN hastalığının bulunduğu yönündeki savının güçlü ve yerinde olduğunu ifade etmektedir.

KA ve AN'nin iki farklı olgu olduğunu savunanların, görünür nedenlerden yola çıkıp hastalığın gerçek nedenlerindeki benzerlikleri gözden kaçırdığını ifade eden Horozcu, bu konuda yapılan hataları şöyle sıralamaktadır: 1- Bedensel ya da ruhsal bir hastalığın, yakalanan herkeste aynı sebeple ortaya çıkması gerekmez; 2- Bu tür yaklaşımlar, hastalığa ilişkin görünen sebeplerin dışındaki altta kalan sebepleri göz ardı etmektedir; 3- Bugün psikiyatrlar AN teşhisini yalnızca kilo alma fobisi olan, incecik bir beden peşinde koşan insanlara koymamaktadırlar.

Üçüncü bölümünde yer alan "AN Teşhisi Alanlarda Dini Söylemler" alt başlıklı kısımda oldukça ilgi çekicidir. Bu başlık altında, kliniklerde AN teşhisi ile tedavi olan hastalardan durumlarını dinî olarak açıklayan vakalara ilişkin bilgiler verilmektedir. Kimi AN vakalarında, durumun dinî gerekçelerle rasyonelleştirilme çabasının sonucu olarak ortaya çıkan "AN Dini" kavramı, kitapta ayrı bir başlık olarak detaylıca ele alınmaktadır. Kavramın tarihsel sürecinin feminist yazar Lelwica ve arkadaşlarının Amerika'da kadınların ince bir beden peşinden koşma olgusunu "İncelik Dini" (Religion

of Thinness) olarak adlandırmasıyla başladığının ifade edildiği bölümde ayrıca Pittock'un AN dinine dair detaylı tasvirine yer verilmektedir. Pittock'un iddiası, söz konusu öğretilerdeki spiritualitenin, Hıristiyan inanç öğretilerindeki feragatin bozularak kopyalanmasından ibaret olduğudur. Ardından gelen "AN Sayılamayacak Aşırı Açlıklar" başlığı altında ise sufilerin riyazet açlıkları ile farz ve sünnetler dışında tutulan nafile oruçların yaşamı tehdit eder noktaya gelmediği, belli bir süre tutulduğu, o sürenin sonundaysa bir tür rejime devam edildiği gerekçeleriyle; Jainistlerin, Santhara uygulamasının da başlangıcının yaşlı bireylerde görülmesi, kişinin uygulamayı sonlandırmak istediğinde ailenin açık ya da örtük şekilde buna izin vermeyişi, yemek yememenin kontrollü ya da çok az değil hiçbir şekilde yemek yememe olması ve sonucun ölüm olacağı bilindiği halde buna devam edilmesi gibi sebeplerle AN sayılamayacakları açıklanmaktadır. Bu bölümdeki son alt başlık ise Brumberg gibi birtakım araştırmacıların, katı açlık uygulayanları anorektik olarak tanımlamanın onların takva ve asetizmine gölge düşüreceği endişesine karşı bir cevap niteliğindedir. Horozcu, *Fasting Girls* kitabının da yazarı olan Brumberg'in iddialarına şu gerekçelerle itiraz etmektedir: 1- Şayet bir KA uygulamasında, anoreksiya ya da başka bir patolojik durum varsa bunu tespit etmek ve söylemek bilimsel etiğin bir gereğidir. 2- Farklı gerekçelendirmeleri kabul etmemiz durumunda dinî şüphe obsesyonu olanları da Obsesif Kompulsif Bozukluk hastası değil, dindarlık konusunda imanını tahkik seviyesine taşımak isteyen kişiler olarak görmemiz gerekir. 3- Katı açlık uygulayanların aynı zamanda anorektik olmaları, onların iman ve ibadetlerini değersiz kılmaz. Horozcu burada yememenin, kişinin asetik yaşantısının değerli olup olmadığıyla bir ilgisi olmadığını ortaya koymakta; bunun dışında yememek ya da asetizmin değerli olup olmadığına ilişkin bir tartışmanın da din psikologları yanında ilahiyatçı, felsefeci ve din adamları tarafından yapılmasının doğru olacağını ifade etmektedir.

Kitapta son olarak asetizm ve aşırı uygulamalar dışındaki dinî davranışların AN ile etkileşimi ele alınmaktadır. Horozcu, "AN Nedeni Olarak Dindarlık" başlığı altında; dinin, tek başına AN'ye neden olmasının söz konusu olmadığını; ancak kişinin geçmişindeki travmatik yaşantılar, kontrol arayışına meyilli olması, düşük özgüven, mükemmeliyetçi yapı vb. faktörleri eklendiğinde hastalığın te-

tiklenmesinin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. AN tedavisinde dinin rolü ele alındığında ise, dinin tek başına hastalık sebebi olmadığı gibi tedavide de tek başına bir iyileştirici etkisinin olmayacağı; ancak diğer uygulamalara ek olarak uygulandığında fayda sağlayabileceği ifade edilmektedir.

Sonuç olarak, bir psikolojik ve dinî davranışın farklı yönlerini yetkin bir şekilde ele alan bu eser, genelde psikoloji özelinde de din psikolojisi açısından tartışılmaz öneme sahip ve kaynak değeri yüksek bir çalışmadır. Bu çalışma, ülkemizde din psikolojisi alanında yeteri kadar çalışmanın yapılmadığı bir ortamda, hem kadim hem de güncel bir hususu konu edinmiş olması ve bu konuda özellikle Batı kökenli kadim düşüncenin etkisine objektif bir şekilde yer vermesi bakımından da değerli bir katkıdır. Bu yönüyle eserin, henüz emekleme aşamasında olan din psikolojisi çalışmaları için yol gösterici ve ufuk açıcı bir niteliğe sahip olduğunda şüphe yoktur..

Muhammed Emin DEMİRDAĞ

Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), tahkiki ise (tahk.-), sadeleştirme ise (sad.-), edisyon ise (ed.: veya haz.-), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek: c. IV), süreli yayını ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numaraları yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh'i's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

SACRED and ARCHITECTURE

Burhanettin TATAR

'Sacred Space': A Phenomenological Approach

Khalid EL-AWAISI

Mapping The Sacred:
The Haram Region of Makkah

Haithem F. AL-RATROUT

Sacred Architecture of the Rock:
An Innovative Design Concept and
Iconography in Al-Aqsa Mosque

Emin Selçuk TAŞAR

The History of Ottoman Architecture
Between Sacred and Imagined:
A Methodological Attempt
for Ottoman Architectural Historiography

Khalid EL-AWAISI

Mapping the Borders of Holiness:
IslamicJerusalem and Its Holy Land

İsmail TAŞPINAR

Titus Burckhardt and Religious Symbolism
in Architecture

Şevket KOTAN

On Methodological Perception of Quran

volume: 14 number: 2 July - December '17