

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MAHMUD MUHAMMED ŞAKİR VE CÂHİLİYE
ŞİİRİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

ALİ TÜLÜ

2502110362

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. ABDURRAHMAN ÖZDEMİR

İSTANBUL-2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ALİ TÜLÜ Numarası : 2502110362
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF.DR. ABDURRAHMAN ÖZDEMİR
Tez Savunma Tarihi : 30.05.2016 Saati : 09:30
Tez Başlığı :
“MAHMUD MUHAMMED ŞAKİR VE CAHİLİYE ŞİİRİ HAKKINDAKİ
DÜŞÜNCELERİ”

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ABDURRAHMAN ÖZDEMİR		KABUL
2- PROF. DR. GALİP YAVUZ		KABUL
3- PROF. DR. ALİ BULUT		KABUL
4- DOÇ. DR. ADEM YERİNDE		KABUL
5- DOÇ. DR. ALİ ÖZTÜRK		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- YRD. DOÇ. DR. MUSA ALAK		
2- YRD. DOÇ. DR. ŞAHABETTİN ERGÜVEN		

ÖZ

MAHMUD MUHAMMED ŞAKİR VE CÂHİLİYE ŞİİRİ HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

ALİ TÜLÜ

Çalışmamızda 1920’li yıllarda Mısır’da birçok tartışmaya sebep olan “Câhiliye Şiiri”ni Mısırlı edip ve düşünür Mahmud Muhammed Şakir üzerinden inceledik. Bu incelemeyi yaparken önce Mahmud Şakir’i tanımaya ve tanıtmaya çalıştık. Sonra Mahmud Şakir’in yetiştiği çevreler üzerinden Osmanlı Devleti’nin son döneminde Mısır’da cereyan eden olaylara ve vücut bulan düşünce ve anlayışlara dâir bilgiler vermeye çalıştık. Tezin ilerleyen safhalarında o dönem Mısır kültürel hayatında tartışılan kültür, medeniyet ve tecdid gibi kavramlara Mahmud Şakir’in gözünden bakmaya çalıştık. Son olarak Mahmud Şakir’in gözüyle “Câhiliye şiiri ve Câhiliye şiirinin mevsûkiyeti” ile “Câhiliye şiiri - i‘câzü’l-Kur’ân” ilişkisini anlattık.

Anahtar kelimeler: Mahmud Muhammed Şakir, Câhiliye Şiiri, i‘câzü’l-Kur’ân

ABSTRACT

MAHMOUD MOHAMED SHAKER AND HIS OPINIONS ABOUT PRE-ISLAMIC AGE'S (JAHILIYYA) POETRY

ALİ TÜLÜ

In this study, we have paid attention to “pre-Islamic age’s (Jahiliyya) poetry” which causes many of debates in 1920 in Egypt, through the Egyptian poet and thinker Mohamed Shaker. While we research this issue; we have tried to be closely acquainted with him and also introduce him at first. Thereafter, we have made an effort to enlighten events, embodied ideas and understandings which occur after the last period of the Ottoman Empire in Egypt on the basis of the circumstances that Mahmood Shakir grown up in. We, also have endeavored to comprehend the concepts of culture that discussed in Egypt in that time, civilization and tajdid from Mahmood Shakir’s point of view. Finally, we have tried to explain relationship between “pre-Islamic age’s poetry and its authenticity” and connection between “pre-Islamic age’s poetry and i’câz (unique style) of the Qur’an”.

Keywords: Mahmoud Mohamed Shaker, Pre-Islamic Age’s Poetry (Jahiliyya) Poetry, I’câz of the Qur’an.

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecinde Batı'nın kültürel baskısını arttırmasının da etkisiyle İslâm Dünyasında dinî ve kültürel alanlarda birçok mesele tartışılmıştır. Bu tartışmalar Mısır ölçeğinde de olmuştur. Meydana gelen tartışmalar toplumda iki kesimin ortaya çıkmasına neden olmuştur: “Gelenekçiler ve yenilikçiler”. Gelenekçiler kadîm kültürü savunurken, tecdidin yine bu kadîm kültür üzerine inşâ edilmesini söylüyordu. Yenilikçiler ise kadîm kültürün, geri kalmanın yegâne sebebi olduğunu söyleyip Batı kaynaklı bir tecdidin olmasını gerekli görüyorlardı. Bu kültürel ve metodolojik tartışmanın bir tarafında da çalışmamıza konu olan Mısırlı düşünür ve dil âlimi Mahmud Muhammed Şakir vardı.

Bu dönem de tartışılan meselelerden biri de “Câhiliye şiiri ve Câhiliye şiirinin mevsûkiyeti”dir. Bu çalışmamızda dostları ve sevenleri tarafından “Fârisü't-türâs”, “Şeyhü'l-'Arabiyye” gibi vasıflarla nitelenen Mahmud Muhammed Şakir'in bakış açısını oluşturan kültürel anlayışı ve bu anlayışla, özellikle Câhiliye şiiri ve Câhiliye şiirinin mevsûkiyeti konularına nasıl baktığını öncelikle kendi eserlerinden incelemeye çalıştık.

Tezimizi hazırlarken karşılaşılan en büyük zorluk Mahmud Şakir'in birçok eserinin ve onunla ilgili çalışmaların ülkemizde bulunmamasıdır. Kaynaklarımızın pek çoğunu yurt dışından edinmek zorunda kaldık. Bu noktada birçok dostumuzun katkısı göz ardı edilemez.

Tezimizin yazımında transkripsiyon sistemi, kısaltmalar ve dipnotlarda İSAM'ın sistemini esas aldık. Ayet meallerinde Türkiye Diyanet Vakfı Kur'ân-ı Kerim mealinden faydalandık.

Tezimizi üç bölüm halinde hazırladık. İlk bölümünde Mahmud Şakir'in hayatını, ailesini, yetiştiği dönemi, içinde bulunduğu edebî ve siyâsî çevreyi ve etkilediğini düşündüğümüz kimseleri inceledik.

İkinci bölümde ise Mahmud Şakir'in düşünce dünyasına etki eden ve bakış açısını etkileyen olay ve kavramları özellikle kendi eserlerinden kendisinin

anlamlandırdığı şekilde anlamaya ve aktarmaya çalıştık. Bunu yaparken gerektiğini düşündüğümüz durumlarda bu kavram ve olaylara başka araştırmacı ve düşünürlerin nasıl baktığına dâir atıflarda bulunduk.

Çalışmamızın üçüncü bölümü ise Mahmud Şakir'in Câhiliye şiirine bakışını, onu nasıl anlamlandırdığını, Câhiliye şiiri ile Kur'ân-ı Kerim'in i'câzı arasında nasıl ilişki kurduğunu ve özellikle Câhiliye şiirini inkâr eden müsteşriklerin Câhiliye şiirinin mevsûkiyetine dâir ortaya attıkları iddiaları nasıl okuduğunu yine öncelikle kendi eserlerinden aktarmaya gayret ettik.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında birçok kimsenin emeği ve katkıları oldu. Öncelikle doktora sürecine başladığımız ilk günden bu tezin tamamlanma sürecine kadar teşviklerini esirgemeyen, geniş bakış açısı ve ilmiyle yönlendirmelerde ve katkıda bulunan, tez sürecinin her adımında samimiyetiyle gayretlendiren, karşılaştığımız problemlerin çözümünde her daim yanımızda olan danışmanım Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR Beyefendi'ye şükranlarımı sunarım.

Tezin devam ettiği süreçte izleme komitesinde yer alan Doç. Dr. Adem YERİNDE ve Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK hocalarıma göstermiş oldukları ilgiden ve katkılarından dolayı kendilerine teşekkür ederim.

Dostluğuyla her daim yanımda olan sadece tezin yazım sürecinde değil, ilmî hayata adım attığım ilk günlerimden itibaren farklı birçok ilmî hususta değerli görüşlerini esirgemeyen hocam, dostum ve ağabeyim Öğretim Görevlisi Hüseyin ARSLAN Bey'e ayrıca teşekkür ederim.

Tez sürecinde yardımlarını esirgemeyen ve rahat bir ortamda çalışmalarına devam etmem için gayret sarf eden fakülteme ve mesai arkadaşlarıma, özellikle hem şahsi kütüphanesini açan hem de tez ile ilgili görüş alış-verişinde bulunduğum Yrd. Doç. Dr. Özgür KAVAK Bey'e teşekkür ederim.

Tezin yazım sürecinde yazdıklarımızı okuyan, tashihlerinde yardımcı olan Mehmet ASAĞ, İsa GÖKGEDİK ve Mehmet NİŞANCI Beyler'e, yurt dışından kitapların temini hususunda Yakup KARA ve Murat KOLİP Beyler'e ve hem

Mahmud Şakiri tanımama vesile olan hem de kaynakların temini noktasında üstün gayret sarf eden dostum Mu'tez ez-ZEYTAVÎ'ye, teşekkür ederim.

Bugüne gelmemde en büyük emeğe sahip olan, bizim ilmen gelişmemiz için çabalayan ve uzun, meşakkatli doktora sürecinde benden dualarını esirgemeyen Anneme, Babama ve bu süreç içinde büyük fedakârlıklar gösteren Eşime, kendilerine ayıramadığım vakitler için bana anlayış gösteren oğluma ve kızlarıma minnettarlığımı ifade ederim.

Ali TÜLÜ

Ümraniye-2016

İÇİNDEKİLER

ÖZ	İİİ
ABSTRACT.....	İV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	Xİ
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
MAHMUD MUHAMMED ŞAKİR'İN HAYATI, ESERLERİ, SİYASİ VE EDEBİ KİŞİLİĞİ.....	
I. HAYATI.....	10
II. AİLESİ.....	20
III. ŞAHSİYETİ	27
IV. İLMİ-FİKRİ KİŞİLİĞİ.....	37
A. ETKİLENDİĞİ İLMİ VE FİKRİ ÇEVRE.....	37
B. EĞİTİM-KÜLTÜR HAYATI	47
C. ÖĞRENCİLERİ - ETKİLEDİĞİ ÇEVRE.....	52
V. SİYASİ KİŞİLİĞİ	60
VI. MAHMUD ŞAKİR'İN YAŞADIĞI DÖNEM	66
A. MİSİR'İN ORTAMI	66
B. MİSİR'DA EĞİTİM.....	67
C. MİSİR'DA SİYASİ ATMOSFER.....	69
D. MİSİR'DA EDEBİ-KÜLTÜREL HAYAT.....	71
E. MİSİR AYDINLARINA VE ULEMÂSINA BAKIŞI	73
F. MİSİR İNSANINA BAKIŞI	77
VII. YAZI ÜSLÛBU	79
VIII. ESERLERİ	83
A. MAKALELERİ.....	87
B. TELİF ESERLERİ	89
IX. TAHKİK ÇALIŞMALARI	111
A. BİR MUHAKKİK OLARAK MAHMUD ŞAKİR	111
B. TAHKİK/TASHİH/ŞERH ETTİĞİ ESERLER	116
X. BİR ŞAİR OLARAK MAHMUD ŞAKİR.....	132

XI. BİR EDEBİYAT ELEŞTİRMENİ OLARAK MAHMUD ŞAKİR	136
XII. EDEBİ VE SİYASİ MÜCADELELERİ.....	142
A. TAHA HÜSEYİN	142
B. LOUIS ‘AVAD	148
C. ALİ CEVAD TAHİR	151
D. SEYYİD KUTUB	151
İKİNCİ BÖLÜM.....	
MAHMUD ŞAKİR’İN BAKIŞ AÇISINI VE ZİHİN DÜNYASINI ŞEKİLLENDİREN KAVRAM VE OLAYLAR	
I. MAHMUD ŞAKİR’İN “DİL”E BAKIŞI	153
A. GENEL OLARAK DİL.....	153
B. ARAPÇA	154
C. ARAP DİLİ VE İSLÂM ÜLKELERİ BİRLİĞİ İLİŞKİSİ	156
D. FASİH ARAPÇANIN DİRİLTİLMESİ.....	158
E. AMMİCEYE KARŞI DURUŞU	160
II. İSLÂM ÜMMETİNİN KENDİ İÇ DİNAMİKLERİ İLE KALKINMA ARAYIŞLARI	162
III. İSLÂM MEDENİYETİ-BATİ MEDENİYETİ KARŞILAŞTIRMASI	176
A. BATİ MEDENİYETİNİN İSLÂM MEDENİYETİNE SALDIRISI.....	177
B. ORYANTALİZM	182
C. MİSİR ÖZELİNDE ORYANTALİZM.....	186
D. MAHMUD ŞAKİR’İN GÖZÜYLE BATİ MEDENİYETİ	189
IV. MODERN DÖNEM ARAP EDEBİYATINDA METODOLOJİ SORUNU	191
A. MAHMUD ŞAKİR VE METİN İNCELEME USÛLÜ.....	192
1. MAHMUD ŞAKİR’İN USÛLÜNÜN OLUŞUM SÜRECİ.....	196
2. MAHMUD ŞAKİR’İN USÛLÜNDE KÜLTÜR VE DİLİN ÖNEMİ.....	198
3. MAHMUD ŞAKİR’İN USÛLÜNÜN KAYNAKLARI	199
V. KÜLTÜR	199
A. KÜLTÜR-İLİM İLİŞKİSİ.....	202
B. KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİ	203
C. EVRENSEL KÜLTÜR	203
VI. MEDENİYET	205
VII. TECDİD	206
VIII. EDEBİ ZEVK.....	209
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
MAHMUD ŞAKİR’İN CÂHİLİYE ŞİİRİNE BAKIŞI.....	

I. CÂHİLİYE ŞİİRİ KAVRAMI.....	213
A. CÂHİLİYE DÖNEMİ	213
B. ŞİİRİN TANIMI.....	214
II. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN ÖNEMİ.....	216
A. ARAP KÜLTÜRÜ AÇISINDAN	216
B. ARAP İSLÂM KÜLTÜRÜ AÇISINDAN	217
III. MAHMUD ŞAKİR - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ.....	219
A. MERAK, OKUMA VE ÖĞRENME.....	219
B. BİR MÜŞKİLE OLARAK CÂHİLİYE ŞİİRİ.....	221
IV. DİL ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN KURA’N-I KERİM - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ.....	225
V. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE EDEBÎ ZEVLK	226
VI. İ’CÂZÜ’L-KUR’ÂN - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ	228
VII. İ’CÂZÜ’L-KUR’ÂN - SARFE NAZARİYESİ İLİŞKİSİ.....	231
VIII. İ’CÂZÜ’L-KUR’ÂN - BELÂGAT İLİŞKİSİ.....	232
IX. KADİM DÖNEMDEN İTİBAREN CÂHİLİYE ŞİİRİ İLE İLGİLİ TARTIŞILAN ÜÇ MESELE VE MAHMUD ŞAKİR’İN GÖRÜŞLERİ	239
A. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN ÖMRÜ MESELESİ.....	240
B. MEŞHUR CÂHİLİYE ŞAİRLERİ, BİZE ULAŞAN ŞİİRLERİ VE BU ŞİİRLERİN MİKTARI MESELESİ	242
C. ŞİİR UYDURUP CÂHİLİYE ŞAİRLERİNE NİSPET ETME MESELESİ	242
X. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN MEVSÛKİYETİ.....	247
A. KADİM DÖNEMDE CÂHİLİYE ŞİİRİNİN MEVSÛKİYETİ.....	250
B. MODERN DÖNEMDE.....	254
1. MÜSTEŞRİKLERİN GÖRÜŞLERİ	254
2. MÜSLÜMAN ARAŞTIRMACILAR (TAHA HÜSEYİN).....	263
XI. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN İNTİKALİ	272
A. YAZILI İNTİKAL	272
B. SÖZLÜ İNTİKAL.....	279
XII. MAHMUD ŞAKİR’İN ŞİİR TAHLİLİ	288
A. ŞİİR RİVAYETLERİ KARŞISINDAKİ TUTUMU	291
B. ŞİİRİN SIHHATİNİN VE DÖNEMİNİN TESPİTİ.....	294
C. ŞİİRİN ŞAİRİNİN TESPİTİ.....	296
SONUÇ	298
KAYNAKÇA.....	302

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.d	Adı geçen dergi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.mlf.	Adı geçen müellif
a.y.	Aynı yer
b.	Bin, İbni
bs.	Basım, baskı
bk.	Bakınız
c.	Cilt
d.	Doğum, doğumu
ed.	Editör
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
krş.	Karşılaştırınız
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜİFV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
mür.	Müracaa
ö.	Ölümü
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
sy.	Sayı
t.y.	Tarih yok
tah.	Tahkik eden
tak.	Takdim
tas.	Tashih
trc.	Tercüme, tercüme eden
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v. dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vs.	Vesaire
y.	Yıl
y.y	yer yok

GİRİŞ

A. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Allah Teâlâ'nın insanoğluna verdiği en büyük nimetlerden biri de “kendini ifade etme”, “بیان /beyân” nimetidir.¹ Beyân'ın iki boyutu vardır. Biri إبانة /bir şeyi izhâr etme, açıklığa kavuşturma boyutu diğeri ise استبانه /bir şeyin açığa çıkmasını, vuzuha kavuşmasını isteme anlamına gelmektedir.² İnsanoğlu sahip olduğu beyân nimeti ile kendini, hislerini, duygularını ifade edebilmekte ve iletişim kurduğu diğeri bir insanı anlayabilmektedir.

Bu nimetin tezahür aracı da dildir. Mahmud Şakir'e göre dil “*İnsanî kemal vasıflarının zirvesi ve en şereflişidir.*”³, “*İnsanlar dilleri ile yaşar. Milletler de dilleri ve edebî hareketleri ile yaşarlar... Milletler'in tarihi insanoğlunun kendisini ifade etme tarihidir. Bu sahih ve hakikî bir şekilde ifade etme, yok edildiğinde her şey biter. Bu açıdan –dilin korunması ve yaşatılması için– yapılan savaş, edebî bir var olma savaşı olmayıp siyaseten var olma savaşıdır.*”⁴ Yine ona göre dil “*uzun asırlar ve birbirini takip eden nesiller boyunca tekâmül eden ve kişinin müntesibi olduğu kültürün bir kabı, kültürün içine yerleştiği yerdir.*”⁵ Mahmud Şakir dilin bir başka fonksiyonunu da şöyle ifade etmiştir. “*Dil düşünmenin ve ifade etmenin aracıdır.*”⁶

Dilin milletlerin hayatındaki önemine bir başka yerde de şöyle dikkat çekmektedir; “*Lisan bir milletin hayatıdır. Lisansız bir millet yaşayamaz. Lisan taşmış bir nehir gibidir. Milletin elde ettiklerinin hepsini toplar. Lisan, bu büyük*

¹ Mahmud Muhammed Şakir, **Ebâfîl ve esmâr**, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y., s. 410, 450

² Mahmud Muhammed Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (3)”, a.g.mlf., **Cemheretü mağâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir**, 2. bs, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y., Cem', kırâa ve ta'lik: Adil Süleyman Cemâl, C: II, s. 1186.

³ Mahmud Muhammed Şakir, **Namaṭ şa'b ve namaṭ muḥîf**, Kahire, 1996, 1. Baskı, s. 169.

⁴ Necm Abdülkerim, “eş-Şeyḥ Maḥmûd Muḥammed Şâkir, Medehani'n-nâsu bi mâ leyse bi fetevaḳḳaftü 'ani'l-baḥsi'l-'ilmî”, **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 59, bk. Adonis, **Arap Poetikası**, trc. Emrullah İşler, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 79.

⁵ Mahmud Muhammed Şakir, **Risâle fi't-tarîḳ ilâ seḳâfetinâ, el-Mütenebbî** isimli eserle birlikte basılmış, Kahire, Dâru'l-Medeni, 1987, s. 23.

⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 409.

*nehir oluşması için binlerce yıldır yağan yağmur gibidir. Bu nehir kesildiğinde en büyük kayba uğramış oluruz”.*⁷

Câhiliye Toplumu ve Beyân

Câhiliye toplumunda insan beyânına saygı ve ona karşı dürüstlük en üst seviyededir.⁸ Araplar şiire en yatkın, şairlik yeteneği en ileri seviyede olan kavimlerden biridir.⁹ Bu yüzden bu toplum bireylerinin kendilerini en iyi ifade ettikleri beyân şekli şiirdi. Bu toplumda şiir bugün kavranması güç bir öneme ve yaygınlığa sahipti.¹⁰ Ayrıca Hz. Ömer’in ifadesiyle “*Şiir kendisinden daha sıhhatli bir ilme sahip olmayan bir toplumun ilmidir.*”¹¹ Yani Arapların sahip olduğu tüm ilimlerin taşıyıcısıdır. Câhiliye toplumunda bu denli yaygın ve önemli olan şiir karşısında câhiliye toplumunun takındığı tavır çok ilginçtir. Bu insanlar putlara tapar gibi şiire tapmakta hatta onların içinden kimileri putları eleştirmekte, putlarla alay etmekte fakat asla beyânla ve şiirle alay etmemektedir, onların beyâna kullukları putlara kulluklarından önce gelmektedir.¹²

Kur’ân-ı Kerim ve Câhiliye Toplumu

Kur’ân-ı Kerim’in nüzülü bir yönüyle eşsiz, biricik bir edebî hadisedir ve bunun anlaşılması için Câhiliye şiirinin anlaşılmasına ihtiyaç vardır.¹³ Zira Câhiliye şiiri ashabı yani bu vahiyle ilk defa karşılaşanlar, onun Allah kelamı olduğuna, bu kelamı kendilerine ulaştıranın da Allah Teâlâ tarafından kendilerine ve tüm insanlara gönderilen bir peygamber olduğuna ilk inananlardır. Bu inancı sağlayan şey Kur’ân-ı Kerim’in bizzat kendisi ise, –ki İslâm’ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber’in ilk ve tek mucizesi idi– bu kelam muciz olmalıydı. Câhiliye ehli de Kur’ân-ı Kerim’in

⁷ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 61.

⁸ Mahmud Muhammed Şakir, Mukaddime, **Medâhilü i’câzi’l-Kur’ân**, Kahire, Matbaatü’l-Medeni, 2002, s. 164-165, 173-174; a.g.mlf., **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî fi kitabi İbn Sellâm**, Kahire, t.y., s. 94-95, 104, 111-112.

⁹ Abdurrahman Özdemir, **Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı**, Ankara, araştırma Yayınları, 2007, s. 7.

¹⁰ Özdemir, **a.g.e.**, s. 7.

¹¹ el-Cumahî, Muhammed b. Sellam: **Tabakâtü fuḥûlî’s-şu‘ara’**, Kıraa ve Şerh Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir, 2 c., Kahire, Dâru’l-Medeni, 1980, C: I, s. 24.

¹² Şakir, **Medâhil**, s. 188.

¹³ Şakir, Mukaddime, **Medâhil**, s. 14; İbrahim el-Kûfehî, **Maḥmûd Muḥammed Şâkir sîretuhu’l-edebîyye ve menhecuhu’n-nakdî**, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 2008, s. 288.

i‘câzını görüp ona iman etmiş olmalıydılar. Mahmud Şakir’e göre bu i‘câzı onlara hissettirecek yegâne şey ise onların kelâma dâir sahip oldukları birikimdi. Nitekim bu birikimin zirvesi de Câhiliye şiiriydi.¹⁴ Câhiliye şiiri, “Kur’ânî hitab”ın üzerine kurulduğu yegâne “beyân” örneğidir. Câhiliye şiirini diğer Arap şiirlerine üstün kılan yönü ise bu şiirleri söyleyenlerin dilin sırlarına, barındırdığı güzelliklere diğerlerinden daha fazla muttali olmaları ve bu bilgilerini şiirlerinde en güzel şekilde kullanmalarındır.¹⁵

Ayrıca bu toplum yukarıda da belirtildiği gibi beyâna ve şiire karşı son derece dürüst bir toplumdur. Ona karşı asla haksızlık etmezler, hakkını teslim ederlerdi. Beyâna karşı dürüstlükleri Kur’ân ile boy ölçüşmekten, ona nazire yapmaktan, karşı gelmekten onları alıkoymuştur. Zira bu kelam onların tüm söylediklerinden ve söyleyebileceklerinden daha belîğdir. Kur’ân-ı Kerim de bu konudaki adaletlerine güvenerek onların içlerinden kendisiyle boy ölçüşmek için bir şey söyleyen olursa bunun hakkında hüküm vermeyi de kendilerine bırakmıştır.¹⁶

Câhiliye Şiirinin Mevsûkiyeti

Câhiliye şiiri meselesinin günümüzde karşılaştığı en önemli problem Câhiliye şiirinin uydurma olduğu, güvenilir olmadığı hatta böyle bir gerçekliğinin olmadığı meselesidir. Bu meselenin modern dönemde “*Câhiliye şiirinin tümü İslâm dönemine ait olup, Kur’ân’ın üslûbu üzerine İslâm döneminde imal edilmiş, sonra da Câhiliye dönemine nispet edilmiştir*” şeklinde gündeme getirilmesi Mahmud Şakir’e göre David Samuel Margoliouth (1858-1940)¹⁷ eliyle olmuştur.¹⁸ Bu dönemde kimi müsteşrikler Margoliouth’un bu görüşüne karşı çıkmışlardır.¹⁹ Modern dönemde bu meselenin yayılması ve İslâm âleminde öne çıkması ise Taha Hüseyin aracılığıyla

¹⁴ Şakir, **Medâhil**, s. 14.

¹⁵ Ömer Hasan el-Kıyam, **er-Racul ve’l-menhec**, y.y., Dâru’n-Neşr- Müessetü’r-Risâle, t.y., s. 155,158.

¹⁶ Şakir, **Medâhil**, s. 14.

¹⁷ Hayatı için bk. Abdurrahman Bedevî, “David Samuel Margoliouth”, **Dirâsâtü’l-müsteşrikîn hâvle dirâsâti’ş-şi’ri’l-câhilî**, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979, s. 317-318.

¹⁸ Şakir, **Namaţ sa‘b**, s. 2, 369-371; benzer görüş için bk. Nasıruddin el-Esed, **Maşâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî ve kıymetüha’t-târîhiyye**, 5. bs., Amman, Dâru’l-Mearif, 1978, s. 352-353; Margoliouth bu görüşlerini ilk defa 1905 yılında gündeme getirmiştir. David Samuel Margoliouth, **Mohammed and The Rise of Islam**, Londra, The Knickerbocker Press, 1905, s. 60.

¹⁹ Şakir, **Namaţ sa‘b**, s. 370-371; bu tartışmalarla ilgili tezimizin ilgili bölümünde bilgiler verilmiştir.

olmuştur.²⁰ Bu noktadan sonra bu konu o dönemin en önemli meselelerinden biri haline gelir.²¹

Mahmud Şakir ve Câhiliye Şiiri

Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in konferanslarıyla 1925 yılında yeniden alevlenen Câhiliye şiiri meselesiyle yaklaşık bir asır beraber yaşamış, bu meseleyle uğraşmıştır.²²

Zira Câhiliye şiiri ile ilgili yapılan gerçeklik ve sıhhat tartışmaları Mahmud Şakir'i i'câzü'l-Kur'ân hakkında yeniden düşünmeye sevk etmiştir.²³ Çünkü ona göre Margoliouth, Câhiliye şiirinin i'câzü'l-Kur'ân meselesindeki önemini idrak etmiş, İslâm'a ve Araplara karşı içinde sakladığı kin ve nefretinden dolayı da meseleyi bu şekilde gündeme getirerek Câhiliye şiirine olan güveni ortadan kaldırmak istemiştir.²⁴

B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmamızda, ülkemizde çok tanınmayan bir Arap edibi ve düşünürü olan Mahmud Şakir'i ve onunla birlikte Câhiliye şiiri meselesine bakış açısını kendi eserlerinden tanımaya ve tanıtmaya çalıştık.

Çalışmamız, Mahmud Şakir'in eserleri esas alınarak yapıldığı için onun görüşlerinin, konu bütünlüğü içinde anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Ayrıca tezimizin Mahmud Şakir'in, özelde Câhiliye şiiri genelde İslâm toplumuna ait meselelere bakışını ortaya çıkarırken İslâm toplumunun, Kur'ân-ı Kerim'in kendisiyle nazil olduğu Arapçaya, İslâm kültür ve medeniyetine dâir yaptığı çalışmalara bir katkısı olacağı kanaatindeyiz.

²⁰ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 2, 373.

²¹ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 292, 368, 373.

²² Şakir, **Nama't şa'b**, s. 287.

²³ Şakir, **Medâhîl**, s. 14.

²⁴ Şakir, **Medâhîl**, s. 168.

C. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırmamızın kaynaklarını şu başlıklar altında toplayabiliriz.

- a. Mahmud Şakir’in eserleri ve makaleleri
- b. Mahmud Şakir üzerine yapılan tezler ve çalışmalar
- c. Câhiliye şiiri üzerine yapılan bazı çalışmalar
- d. Mahmud Şakir’in düşünce dünyasını etkilediğini düşündüğümüz bazı kavramlarla ilgili eserler

a. Mahmud Şakir’in Kendi Eserleri ve Makaleleri

Çalışmamızın başlığı “Mahmud Muhammed Şakir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri” olduğundan öncelikle Şakir’in kendi telif ve tahkik eserlerini, çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan makalelerini inceledik. Bu incelemede elde ettiğimiz bilgileri tezimizin bölümlerine uygun bir şekilde üç başlık halinde değerlendirdik. Hayatı, ailesi, çevresi, yaşadığı dönem, etkilediği ve etkilendiği çevreler ile ilgili anlattıklarını tezimizin birinci bölümünde kullandık. Mahmud Şakir’in zihin dünyasını ve bakış açısını şekillendirdiğini düşündüğümüz kavram ve olaylarla ilgili olanları ikinci bölümde değerlendirdik. Câhiliye şiiri üzerine beyân ettiği düşünceleri de üçüncü bölümde aktararak inceledik ve değerlendirdik. Kendisinin eserleri ile ilgili değerlendirmeleri ise tezimizin “ESERLERİ” başlığı altında kâfi derecede verdiğimizizi düşünmekteyiz. Bu yüzden eserlerle ilgili değerlendirmelerin burada tekrarını zâid görmekteyiz.

b. Mahmud Şakir Üzerine Yapılan Tezler Ve Çalışmalar

1. Mahmud Şakir Üzerine Yapılan Tezler

a) **er-Racül ve’l-menhec**, Ömer Hasan el-Kıyam, y.y., Dâru’n-Neşr-Müessesetü’r-Risâle, t.y:

Yermük Üniversitesi’nde 1996 yılında yüksek lisans tezi olarak kabul edilen bu eserde araştırmacı birinci bölümde Mahmud Şakir’in hayatı ve eserlerini

incelerken ikinci bölümde onun “menhec”²⁵ mefhumunu ve bu mefhumun nazarî asıllarını”, üçüncü bölümde ise bu nazarî asılların uygulanışını incelemekte, dördüncü bölümde metinlerin şeklen ve ahlâken incelenmesini ele almakta ve çalışmasını sonuç bölümüyle bitirmektedir.

b) Maḥmûd Muḥammed Şâkir sîretühü’l-edebîyye ve menhecühü’n-nakdî, İbrahim el-Kûfehî, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 2008:

Ürdün Üniversitesi’nde “Mahmud Muhammed Şakir el-Edib...en-Nakid” ismiyle 1998 yılında doktora tezi olarak kabul edilen bu eser müellifi tarafından yukarıda zikrettiğimiz ismiyle neşredilmiştir. Müellif eserin giriş bölümünde Mahmud Şakir’in hayatını, birinci bölümde şiirleri ve makaleleri üzerinden edebî yönünü, ikinci bölümde ise eleştirmenliğini nazarî ve tatbîkî olarak incelemektedir.

c) Maḥmûd Muḥammed Şâkir şâ‘iran, Emani Hatem Besusi, Ürdün, 2004, basılmamış yüksek lisans tezi:

2004 yılında Ürdün Üniversitesi’nde yüksek lisans tezi olarak kabul edilen tezde araştırmacı Mahmud Şakir’in hayatı ile ilgili bilgileri naklettikten sonra onun tezevvuk/edebî zevk anlayışını, şiire bakışını değerlendirmekte, şiirleri üzerine incelemeler yaptıktan sonra Mahmud Şakir’in şiiri ile Seyyid Kutub’un şiirlerini karşılaştırmaktadır.

2. Mahmud Şakir Üzerine Yapılan Çalışmalar

a) Dirâsât ‘Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi’l-‘Arabiyyeti’l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi’s- seb‘în, ed., Eymen Fuad Seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979

Bu çalışma isminden de anlaşılacağı üzere Mahmud Şakir’in 70 yaşına ulaşması münasebetiyle hazırlanmış bir çalışmadır. Bu çalışmada Mahmud Şakir’in hayatına, mücadelesine, eserlerine ve görüşlerine dâir makalelerin yanı sıra onun hayatı boyunca üzerinde çalışmalar yaptığı Arap dili ve kadîm kültürü üzerine çalışmaları vardır.

²⁵ Mahmud Şakir’in *menhec* kavramı ile ne kastettiğini tezimizin *Mahmud Şakir ve Metin İnceleme Usûlü* başlığı altında inceledik. Biz, Mahmud Şakir’in *mehneci* kelimesini *usul* kelimesi ile karşıladık. Bk. *Mahmud Şakir ve Metin İnceleme Usûlü*, s. 193.

b) Şeyhü'l-'Arabiyye ve hâmilü livâiha Ebû Fihr Maḥmûd Muḥammed Şâkir beyne'd-dersi'l-edebî ve't-taḥkîk: Mahmud b. İbrahim er-Rıdvânî, Kahire, 1995, Mektebetü'l-Hancı

Mahmud Şakir'in edebî kişiliği, usulü ve bu usulün onun "el-Mütenebbî" eserinde ve Arap şiirinde nasıl uyguladığına dâir bir çalışma olup giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşan bir eserdir.

c) el-Edebü'l-İslâmî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16:

Dergi bu sayısını Mahmud Şakir Özel Sayısı olarak çıkartmıştır. Dergide Mahmud Şakir'in hayatı, mücadelesi, eserleri ve görüşlerine dâir makaleler vardır. Ayrıca kendisinin "el-Ḳavsü'l-'azrâ" şiiri ile Kuveyt radyosuna verdiği bir mülakat makaleleştirilip yayınlanmıştır.

d) Mecelletü'l-Hilâl, Kahire, Dâru'l-Hilâl, Şubat, 1997

Dergi Mahmud Şakir'in doğum ayı olan Şubat sayısında ona özel bir bölüm ayırmış ve bu bölümde edibimiz hakkında oğlu, öğrencileri ve sevenleri tarafından yazılan makaleler neşredilmiştir.

e) Ḥavliyyetü külliyyeti'l-lügati'l-'Arabiyye bi'l-Ḳâhire, Kahire, 1998, y.y, sy. 16:

Ezher Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi "Mahmud Şakir" adına bir konferans düzenlemiştir. Bu konferansta sunulan tebliğler fakülte tarafından yukarıda ismini verdiğimiz fakülte dergisinde ek bölüm olarak neşredilmiştir.

f) min A'lâmi'l-'asr, Üsame Ahmed Şakir, Kahire, y.y., 2001

Yazar bu eserinde dedesi Muhammed Şakir, babası Ahmed Şakir ve amcası Mahmud Şakir'in hayatını konu edinen biyografik bir çalışma ortaya koymuştur.

g) Maḳâlâtu ḥarisi't-türâs Ebi Fihir Şâkir, İbrahim b. Muhammed Ebanemi, Riyad, y.y., 2006:

Mahmud Şakir'in makalelerinde işlediği konuları, makalelerin yazıldığı dönemle ilişkisini inceleyerek onun dine, sosyal konular ile ulusal ve küresel siyasete bakış açısını belirlemeye çalışan bir araştırmadır.

h) Kıṣṣatü ḳalem: 'Ayide eş-Şerif, Kahire, Dâru'l-Hilâl, t.y.

Mahmud Şakir'in uzun bir süre yanında ve yakınında bulunmuş bir gazetecinin gözüyle yazılmış bir biyografi çalışmasıdır.

i) Adil Süleyman Cemal'in Araştırmaları:

Mahmud Şakir'in öğrencilerinden olan Adil Süleyman Cemal onun çeşitli gazetelerde neşredilen makalelerini bir araya getirip “Cemheretü makâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir” ismiyle neşretmiş bu neşre Mahmud Şakir'in görüşlerini, mücadelesini anlatan yaklaşık kırk sayfalık bir çalışma eklemiştir. Ayrıca aynı araştırmacı onun şiirlerini de Şakir'in oğlu Fihri Şakir ile birlikte hazırlamış, bu esere de onun şairliğini ve şiirlerini inceleyen “Mukaddime Dirâsiyye”, ve “Risâletü ‘ardı’ d-dîvân” başlıklı yaklaşık yüz yirmi sayfalık iki çalışma eklemiştir.

c. Câhiliye Şiiri Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar

Câhiliye şiiri üzerine yapılan çalışmalarda özellikle Nâsirüddin el-Esed'in “Maşâdiru’ş-şî’ri’l-câhilî ve kıymetüha’t-târîhiyye” en önemli kaynağımızdır. Hatta bu eser Mahmud Şakir'in eserlerinin yanı sıra birinci dereceden bir kaynak mesabesinde. Çünkü müellif, doktora tezi olan bu eserin hazırlanmasındaki ve ilmî hayatındaki Mahmud Şakir'in katkısını şöyle ifade etmektedir; “ uzun zamandır onun engin ilminden ve kütüphanesinden istifade ettim. Onun nasihatlerinden ve yönlendirmelerinden faydalandım. Meseleleri ve görüşleri tartışmak için benimle çok zaman geçirdi, onun geniş ilmi ve doğru yönlendirmeleri ulaşamayacağım bir çok bilgiyi görmemi sağladı.... Bu çalışmaya devam etmemde – kardeşliği ve yardımları ile– en büyük teşviği ondan gördüm...” .

Bu eserle birlikte, Nihad M. Çetin hocanın “Eski Arap Şiiri”, Taha Hüseyin'in “fi’ş-Şî’ri’l-câhilî”, “Hadisü’l-erbi’a” eserleri, Şevki Dayf'ın “el-‘Asru’l-câhilî”, “en-Naḥd” isimli eserleri, Abdurrahman Bedevî'nin bazı müsteşriklerin Câhiliye şiiri ile ilgili makalelerini Arapçaya tercüme ettiği eseri “Dirâsâtü’l-müsteşrikîn ḥavle dirâsâti’ş-şî’ri’l-câhilî”, Fuat Sezgin'in “Muḥâḍarât fi târîhi’l-‘ulûmi’l-‘arabiyye ve’l-İslâmiyye” eserindeki bazı makaleler ve Abdurrahman Özdemir'in “Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Dîvânı” isimli eseri kaynaklarımız arasındadır.

d. Mahmud Şakir'in Düşünce Dünyasını Etkilediğini Düşündüğümüz Bazı Kavramlarla İlgili Eserler

Edward Said'in "Oryantalizm"i, Yücel Bulut'un "Oryantalizmin Kısa Tarihi", Abdurrahman Habenneke el-Meydanî'nin "Ecnihatü'l-mekri's-selâse ve havâfiha et-tebşîr, el-istişrâk, el-isti'mâr", Mehmet Ali Büyükkara'nın, "İhvandan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik" ve editörlüğünü Nail Okuyucu'nun yaptığı "Batı Gözüyle Tecdid" bu konuda en fazla başvurduğumuz kaynaklardır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MAHMUD MUHAMMED ŞAKİR'İN HAYATI, ESERLERİ, SİYASİ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

I. HAYATI

Mahmud b. Muhammed Şakir b. Ahmed b. Abdülkadir h. 1327 yılının 10 Muharrem gecesı (m. 1909 yılı 1 Şubat) Mısır'ın İskenderiye şehrinde dünyaya gelmiştir.¹ O dönem İskenderiye ulemâsının şeyhi olan babası Mahmud Şakir² ona Sadeddin Muhammed Şakir ismini vermiştir. Künyesi Ebü'l-Es'ad'dır.³ Muhammed Şakir Mısır'ın Said⁴ bölgesindeki Circâ⁵ kentinin tanınmış ailelerinden olan Ebû 'Alyâ' ailesinin bir ferdidir ve bu ailenin nesebi Hz. Peygamber'in torunu olan Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır.⁶

Babasının Ezher vekili olarak atanması sebebiyle Mahmud Şakir'in doğumundan birkaç ay sonra 1909 senesinin yazında ailesi Kahire'ye taşındı. Mahmud Şakir eğitim hayatına Kahire'de başladı. İlk ve orta öğrenimini çeşitli okullarda tamamladıktan sonra 1925 yılında "sayısal bölümden" bakalorya diploması aldı.⁷ Mahmud Şakir'in ilkokuldaki ilk dersi İngilizce dersi idi. İlkokul yıllarında bu dile bir hayranlık duydu. Bu dönem zarfında kendi dili olan Arapçaya yeterince ilgi

¹ Eymen Fuad Seyyid, "Ebû Fihri, Mahmud Şakir- hayâtuhu ve sıretuhu", **Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ Edibi'l-'Arabiyyeti'l-Kebir Ebî Fihri Maḥmūd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi's-seb'in**, Ed., Eymen Fuad Seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, s. m.13; Fihri Mahmud Şakir, "Ebi... Maḥmūd Şâkir", **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 8; Üsâme Ahmed Şakir, "Maḥmūd Muḥammed Şâkir", **min A'lami'l-'asr**, Kahire, y.y., 2001, s. 69,73.

² Mahmud Şakir: Sudan Kadi'l-Kudatı (başkadısı), İskenderiye uleması şeyhi, Ezher vekili. Bk. Ahmed Muhammed Şakir, "Muḥammed Şâkir", **el-Mukteṭaf**, Kahire, 1939, sa. 95, Ağustos, s. 300; Hayreddin Zirikli, "Muḥammed Şâkir", **el-A'lam**, 8 c., 15. bs., Beyrut, Dâru'l-'ilm lil-melâyin, 2002, C: VI, s. 156; Üsâme Şakir, "Muḥammed Şâkir", **a.g.e.**, s. 9-27; el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec**, s. 19-26; Hilal Görgün, "Muḥammed Şâkir", **DİA**, C: XXX, s. 572-573.

³ Üsâme Şakir, "Maḥmūd Şâkir", **a.g.e.**, s.69.

⁴ Bk. Louis Maluf, **el-Muncid fi'l-a'lam**, 22. bs., Tahran, Müessetü İntişarati'l-İlm, t.y., s. 345.

⁵ Louis Ma'luf, **a.g.e.**, s. 199.

⁶ Mahmud Şakir, "Ahmed Şâkir İmâmü'l-muḥaddisin", **Hükümü'l-câhiliyye**, Ahmed Şakir, müellif tanıtımı için yazılmış mukaddime, Mektebetü's-Sünne, y.y, 1992, s. 19; Seyyid, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.13; Üsâme Şakir, "Muḥammed Şâkir", **a.g.e.**, s. 69.

⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 447-448; Seyyid, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.13; Fihri Şakir, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 8.

göstermedi. Bunun neticesinde Arapça dışındaki tüm derslerinden çok başarılı olmasına rağmen Arapça dersinde zayıftı.⁸ Hatta ilkokulun son senesinde Arapça dersinden zayıf olduğu için sınıf tekrarına kaldı. Dersleri tekrar görmekten sıkılan Mahmud Şakir abileri ile sık sık Ezher'e gidip gelmeye başladı. Bu Ezher ziyaretlerinde dinlediği şiirler sebebi ile Arapçaya ve Arap şiirine ilgisi arttı ve burada çok etkilendiği el-Mütenebbî'nin "Dîvân"ını o yaşlarda ezberledi.⁹

Mahmud Şakir, Arapça dışındaki diller ile de irtibatını kesmemişti. İngilizce, Almanca ve Fransızca öğrenmişti.¹⁰ İngilizce ve Türkçe'den tercüme ettiği şiirler bulunmaktadır.¹¹

Mahmud Şakir lise yıllarında bir taraftan örgün olarak fennî ilimleri okurken, diğer taraftan çok sevdiği edebiyat derslerine devam etmiştir. 1922 yılından itibaren daha 13 yaşındayken hocası Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin¹² Sultan Berkuk camisindeki derslerine devam etmiştir. Daha sonra hocasının evinde de derslere devam etmiş ve kendisinden Müberred'in¹³ (ö. 286/900) "el-Kâmil"ine yazdığı "Rağbetü'l-'amil min kitâbi'l-Kâmil" isimli şerhiyle, Ebû Temmâm'ın¹⁴ (ö.

⁸ Şakir, **Ebâfîl**, s.445-447; Ahmed Hamdi İmam, "Ebû Fihri Şakir ve'l-ḥadâretü'l-İslâmiyye", **Dirâsât 'Arabîyye**, s. 602; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 32.

⁹ Şakir, **a.g.e.**, s.446-447; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 32.

¹⁰ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 34-35.

¹¹ bk. Mahmud Şakir, **I'sâfî yâ riyâḥ ve ḳaşâid uḥrâ**, Cem'-tah., Fihri Şakir, şerh-tak., Adil Süleyman Cemal, Matbaatü'l-Medeni, Kahire, 2001, s. 245-265.

¹² Hocası ile ilgili geniş bilgi tezimizin Hocaları bölümündedir.

¹³ el-Müberred Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî, (d. 210/826- ö. 286/900). Hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebû't-Tayyib el-Lugavî Abdülvahid b. Ali el-Halebi el-Lugavî, **Merâtibü'n-naḥviyyîn**, tah. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim, Kahire, Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, 1955, s. 83; es-Sirafî Ebû Sa'îd Hasan b. Abdullah el-Merzûbânî, **Aḥbâru'n-naḥviyyine'l-baḥriyyîn ve merâtibuhum**, tah. Muhammed İbrahim Benna, Kahire, Dârü'l-i'tisam, 1985, s. 114-113; Nihad M. Çetin, "Müberred", **İA**, C: III, s. 779-781; Ahmet Suphi Furat, **al-Mubarrad Arap Filolojisindeki Yeri, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları**, y.y., 1971; Muhammed Abdülhalık Azime, **Ebû'l-'Abbâs el-Müberred ve eseruhu fi 'ulumi'l-'Arabîyye**, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, 1984; Cum'a el-Mebruk Avn, **el-Müberred: hayatuhu ve âsâruhu ve menhecuhu min hilâli kitâbihi'l-Muḳtaḍab**, Beyrut, Ma'hadü'l-inmai'l-'Arabî, 1988; Hadice Hâdisî, **el-Müberred: sîretuhu ve müellefâtuhu**, Bağdat, Dârü's-şu'ûni's-şakafîyyeti'l-'Amme, 1990; İsmail Durmuş, "Müberred", **DİA**, C: XXXI, s. 432-434.

¹⁴ Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, (d. 190/805-806 - ö. 231/846). Hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bk. İbnü'l-Mu'tez Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed Mu'tezz-billah b. Cafer Mütevekkil-'Alellah Abbasî, **Ṭabakâtü's-şu'arâi'l-muḥdesîn**, tah. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut, Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998, s. 317-320; Ebû'l-Ferec el-isfahânî Ali b. Hüseyin, **Kitâbu'l-Egânî**, tah. İhsan Abbas v. dğr., Beyrut, Dârü's-sadr, 3. Bs., C: XVI, s. 265-278; Necib Muhammed Behbîti, **Ebû Temmâm et-Tâî : hayatuhu ve hayatı şî'rihi**, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1970; Ömer Ferruh, **Ebû Temmâm: Şâ'irü'l-Ḥalife Muhammed el-Mu'taşım Billah**, Beyrut, Dârü Lübnan, 1978;

231/846) *Ḥamâse* 'sine yazdığı “Esrârü'l-Ḥamâse” isimli şerhini, Ali el-Kâlî¹⁵ nin (ö. 356/967) “Emâlî”sinin bir kısmını ve bir miktar da Hüzelfî kabilesinin şiirlerini okumuştur. Hocası ile ilişkisi hocasının vefatına kadar devam etmiştir.¹⁶

Mahmud Şakir 1926 senesinde Mısır Üniversitesi Arap Dili bölümüne kayıt yaptırmış, fakat buradaki eğitimine sadece ikinci yıla kadar devam etmiştir. İkinci yılında hocası Taha Hüseyin ile arasında “**Câhiliye Şiirinin Dirâset Metodu**” -usûl, şüphecilik ve tezevvuku's-şi'r/şiirden alınan edebî zevk- konularında anlaşmazlık çıkmış ve bu anlaşmazlık neticesinde üniversite eğitimini terkemiştir.¹⁷ Mahmud Şakir'in kafasına asıl takılan hocasının görüşleri ile müsteşrik David Samuel Margoliouth'un¹⁸ “Neş'etü's-şi'ri'l-'Arabî” isimli makalesinde Câhiliye şiiri hakkında yazdıkları arasındaki bire bir benzerliktir. O hocasının görüşlerini bu müsteşrikten aldığını düşünmekteydi. Fakat hocasına olan saygısından dolayı bu intihal konusunu açmamış, hocasına itirazları Câhiliye şiirini öğretim ve değerlendirme üslûbu üzerinden olmuştur.¹⁹ Taha Hüseyin'in intihali edibimizin gözünde üniversitenin anlamını kaybetmesine sebep olmuştur.²⁰

Muhammed Rıza Mürüvve, **Ebû Temmam: 'asruhu, hayatuhu, şi'ruhu**, Beyrut, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990; Hüseyin Elmalı, “Ebû Temmâm”, **DİA**, C: X, s. 241-243.

¹⁵ el-Kâlî Ebû Ali İsmail b. el-Kasım b. Ayzun el-Bağdadî, (d. 288/901- v. 356/967). Hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ez- Zübeydî Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah, **Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyin ve'l-luğaviyyin**, tah. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim, Kahire, Muhammed Sami Emin el-Hancı, 1954, s. 202-205; İbnü'l-Kıfî Ebû'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, **İnbâhü'r-ruvât 'ala enbahi'n-nüḥat**, tah. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim, Kahire, Dârü'l-kitâbi'l-'arabi, 1950, s. 204-209; Ömer Dekkak, **Ebû 'Ali el-Kâlî ve menhecuhu fi'l-baḥsi ve't-te'lif**, Haleb, Dârü's-şeref, 1977; Abdül'ali Vadgiri, **Ebû 'Ali el-Kâlî ve eseruhu fi'd-dirâseti'l-luğaviyye ve'l-edebiyye bi'l-Endelüs**, Rabat, Matbaatu Fuḍale, 1983; Hüseyin Elmalı, “Kâlî”, **DİA**, C: XXIV, s. 259-260.

¹⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 8-9; Fihri Şakir, “a.g.m., **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 8; Üsâme Şakir, **a.g.e.**, “Maḥmûd Şâkir”, s.73; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 204.

¹⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, Kahire, Dârü'l-Medenî, 1987, s. 13-19, 112; İmam, “a.g.m., **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 604; Fihri Şakir, “a.g.m., **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 8; Üsâme Şakir, “Maḥmûd Şâkir”, a.g.e., s.74.

¹⁸ bk. M. Kamil Yaşaroğlu, “MARGOLIOUTH, David Samuel”, **DİA**, C: XXVIII, s. 53-54.

¹⁹ İmam, “a.g.m., **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 604.

²⁰ Şakir, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 1103-1110; 'Ayide eş-Şerif, **Kışşatu ḳalem**, Kahire, Dârü'l-Hilâl, t.y., s. 36, 37, 38.

*Mahmud Şakir'in üniversiteye kayıt yaptırdığı 1926 senesi ile Hicaz'a hicret ettiği 1928 yılları arasında neşredilen makaleleri ve şiirleri kendi duygularını anlatmaktan öte toplumun meselelerine değinen, bu meseleleri inceleyen eserlerdi.*²¹

1928 yılında üniversiteyi terk eden²² Mahmud Şakir Hicaz'a hicret etmiştir.²³ Burada Melik Abdulaziz Âl Suûd'un²⁴ talebi üzerine Cidde İlkokulunu inşâ etmiş ve bu okulda müdür olarak çalışmıştır. Mahmud Şakir 1929 yılının ortalarında Kahire'ye dönmüştür.²⁵ Mahmud Şakir'in hayatı ile ilgili bu bilgi hem oğlundan hem yeğeninden hem de yakın öğrencisi Yakup Yusuf el-Ğuneym'den nakledilmiş olsa da Mahmud Şakir'in Suudi Arabistan'a babasının ricasıyla, babasının yakın dostu olan eş-Şeyh el-Fakî tarafından bir iş bulmak amacıyla götürüldüğü, Suud'da yukarıda ismi geçen okulda öğretmen olarak çalıştığı ve tespit edemediğimiz bir mesele yüzünden görevinden ayrılmak zorunda kalarak Mısır'a döndüğü ile ilgili bilgiler de vardır.²⁶ Diğer bazı araştırmacılar ise Şakir'in Câhiliye şiirinin menşei Suudi Arabistan'ı seçmesini hakikati bulma arzusuna bağlamışlardır.²⁷

Kahire'ye döndükten sonra edebiyata ve yazmaya yönelmiştir. Üstad Muhibbuddin el-Hatib'in sahibi olduğu ve Şakir'in öğrencilik yıllarından beri yazarlarından olduğu “el-Feth” ve “ez-Zehrâ” dergilerinde yazdı.²⁸ Mahmud Şakir'in “ez-Zehrâ” dergisindeki ilk yazıları üniversitedeki hocalarından Carlo Alfonso

²¹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 85-95; Makaleler ve şiirler için bk. Şakir, “en-Nâsihûn el-mâsihûn”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 605-606; a.g.mlf., “İkmâlû selâseti hurûm min kitabi't-Tenbih”, **a.g.e.**, C: II, s. 607-612; a.g.mlf., “min hatti'l-Bağdadî”, **a.g.e.**, C: II, s. 613; Şakir, **Mecelletü'z-Zehrâ**, Yevme Tahtali's-Şucûn, Kahire, 1926, C: III, cüz 3, s. 162.

²² Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 105; Şakir, **Ebâfîl**, s. 214; Şakir Üniversitesi, “**intihal**”ın ayrıntılarını Taha Hüseyin'in yüzüne karşı açık açık söyleyememenin acziyetini hissederek ve kendisine ait olmayan bir fikrin, düşüncenin kendisine ait olduğu iddiasında bulunan kimseye karşı tikslenme duyguları ile ayrılmıştı. Bu duygular onun yaşadığı edebi çevreyi yorumlamasında etkili olmuştur. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 105.

²³ Bu yolculuğu ile ilgili söylediği kaside için bk. Şakir, **el-Hicâziyyât**, Kıraa ve ta'lik Abdullah b. Abdurrahim 'Useylan, Medine, Nadi'l-Medineti'l-Münevvre el-edebî, 2010, s. 29.

²⁴ Suud ailesi ile dostluğu uzun yıllar devam etmiştir. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 5.

²⁵ Fihri Şakir, “Ebi... Mahmud Şakir”, **Mecelletü'l-Hilâl**, Kahire, Dâru'l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 62; Üsâme Şakir, “Maḥmûd Şâkir”, **a.g.e.**, s.74; Yakup Yusuf el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012, s. 17.

²⁶ Hamid el-Câsir, “Ḥavle eş-Şeyḥ Maḥmûd Muḥammed Şâkir tashîḥ fi's-siyâkı't-târiḥi”, **el-Edebü'l-İslâmî**, Suud, y.y., h. 1419, C: V, sa. 18, s. 82-83; Emanî Hatem Besûsî, “**Maḥmûd Muḥammed Şâkir şâ'iran**”, Ürdün, 2004, basılmamış yüksek lisans tezi, s. 12.

²⁷ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 37.

²⁸ Üsâme Şakir, “Maḥmûd Şâkir”, **a.g.e.**, s.74.

Nallino'nun²⁹ vermiş olduğu konferansların özeti şeklindeydi.³⁰ Nallino kendisini çok severdi. Mahmud Şakir hocası Taha Hüseyin ile arası açılıp okulu bırakmaya ve Mısır'ı terk etmeye karar verince diğer bir hocası olan Nallino, Mahmud Şakir'in hem hocasıyla arasını düzeltmeye hem de okulu bırakmaması için iknaya çabalamıştır. Bu sebeple evine gitmiş, babasının ve bazı ilim-fikir adamlarının bulunduğu bir mecliste onu ikna etmeye çalışmıştır.³¹

1932 yılından itibaren "el-Mukṭataf" dergisinde yazmaya başladı. Daha sonra "er-Risâle" ve "el-Belağ" dergilerinde yazdı. "er-Risâle" dergisi ile ilişkisi dergi kapanıncaya kadar devam etti.³²

Mahmud Şakir 1935 yılında bir intihar teşebbüsünde bulunmuştur. Bu onun hayatındaki en anlaşılmaz meselelerden biridir. Zira kendisi iffeti, dinî yaşantısı ve takvası ile takdir edilen bir kişidir.³³ Edibimiz bu yıldan sonra yazdığı şiirlerinde sevgisini, sevdiğinden karşılık bulamamasını, kızgınlığını, öfkesini ve intihara kalkışmasını anlatmıştır.³⁴ Ayrıca bu intihar konusundan takdimini Mahmud Şakir'in yazdığı "Ḥayātü'r-Râfi'î" isimli eserde kitabın müellifi Said 'Aryan önce rumuzla³⁵ daha sonra bu rumuzun ona ait olduğunu bildiren bir bilgiyle³⁶ bu olaydan bahsetmiş ve Râfiî'nin yazdığı "İntihar" başlıklı altı makalenin yazılış sebebinin bu olay olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Bu altı makale içerisinden dördüncü makalenin özünü Râfiî'nin bu elim olayın akabinde durumunu sormak için Mahmud Şakir'e yazdığı mektuba Mahmud Şakir'in gönderdiği cevabi mektup oluşturmaktadır. Bu mektupta Râfiî, Mahmud Şakir'i **Ebû Muhammed el-Basrî** ismiyle konuşturmuş ve çok az bir

²⁹ İtalyan müsteşrik. bk. Mahmut H. Şakiroğlu, "Nallino, Carlo Alfonso", **DİA**, C: XXXII, s. 349.

³⁰ bk. Şakir, Ruvvadu'l-Yemen mine'l-Ûribbiyyîn, **Mecelletü'z-Zehrâ**, Kahire, 1926, C: III, cüz 8, s. 502; Şakir, el-Müşteğilûn bi dersi'l-âsârî'l-Yemeniyye, **Mecelletü'z-Zehrâ**, Kahire, 1926, C: III, cüz 9, s. 562.

³¹ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 38; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 24-25.

³² Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.15; Üsame Şakir, **a.g.e.**, "Maḥmûd Şâkir", s. 75; Makaleler için bk. Şakir, **Cemheretü'l-Makâlât**, el-Mukṭataf makaleleri, C: II, s. 614-770; er-Risâle makaleleri, **a.g.e.**, C: I, s. 3-604; el-Belağ makaleleri, **a.g.e.**, C: II 790-796.

³³ Muhammed Said 'Aryan, **Ḥayatu'r-Râfi'î**, 3. bs., Mısır, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 1955, s. 280, 365; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 58.

³⁴ Şiirler için bk. Şakir, **I'sîfî yâ riyâḥ**, s. 166- 176, 186, 193, 194- 228; bu şiirlerdeki sevgi, sevgiliye ve kadına bakış, çekilen acılar vs. değerlendirmeleri için bk. Adil Süleyman Cemal, Muḳaddime Dirâsiyye, **I'sîfî ya riyâḥ**, s. 60-91.

³⁵ 'Aryan, **a.g.e.**, s. 280-281.

³⁶ bk. 'Aryan, **a.g.e.**, s. 365.

³⁷ bk. 'Aryan, **a.g.e.**, s. 280-282.

değişiklikle Mahmud Şakir'in söylediklerini onun ağzından nakletmiştir. Diğer beş makale bu olayın Râfî'nin gönlündeki etkisinin, çağrışımlarının anlatılmasından ibarettir.³⁸

Mahmud Şakir, bu dönemde bir kadına âşık olmuş fakat aşkında başarılı olamamıştır. 1936 yılından itibaren 1943 yılına kadar yazdığı şiirlerinde, bir önceki döneminde (1926-1936) olduğu gibi, toplum meselelerini değil kendi duygu ve düşüncelerini konu edindiği şiirler yazmıştır. Bu dönemde yazdığı şiirlerinde yaşadığı aşkı, sevgiyi ve o dönemdeki halet-i rûhiyesini anlatmaktadır.³⁹ Bazen de bu acısını köşe yazılarına taşımıştır.⁴⁰ Kimi yakınlarına göre ise intiharın gerçek sebebi genel bir umutsuzluktur. Aşk bu umutsuzluğu doğuran sebeplerden biri olmuştur. Diğer sebepler ise toplumsal bir mesele için kendi şahsi istikbâlini feda etmesi ve kendisine bir yardımcı bulamaması, üniversite eğitimini tamamlamaması, bu meselenin esası olan Câhiliye şiirinin anavatanı Suûd'a bu meseleyi çözmek için gidip hayal kırıklığıyla dönmesi ve tüm bunların onda oluşturduğu kültürel boşluk ve duygusal yıkımdır.⁴¹ Kanaatimizce Mahmud Şakir'in hayatına genel bir bakış açısıyla bakıldığında istikbâlini boş bir hayal uğruna feda eden, hayal kırıklığı yaşayan bir adam ile değil; yaşadıklarının ve mücadelesinin neticesinde ortaya koyduğu eserlerin kendisi ve içinde büyüyüp neşv ü nemâ bulduğu toplum için ne ifade ettiğini bilen biri ile karşılarız.

Mahmud Şakir intihar girişimini de kapsayan 1926-1936 yılları arasındaki 10 yıldan bahsederken büyük bir boşluğa düştüğü, şüpheler içinde kıvrandığı, canından korktuğu ve yapacağı bir yanlışla hem dünyasını hem de ahiretini kaybedebileceği bir dönem olarak anlatmaktadır. O, bu dönemde fasit bir edebî hayat içerisinde olduğunu, buradan çıkış için de o dönemdeki yerleşik edebî, siyasi, toplumsal ve dinî

³⁸ 'Aryan, **a.g.e.**, s. 282; Makaleler için bk. Râfî, **Vahyu'l-kalem**, 3 c., Kahire, Dâru'l-Heysem, 2007, C: II, s. 77-114.

³⁹ Şakir bir şiirinde bu sevgisini satırların arasına gizlediğini söylemiştir. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 137; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 95-116; Şiirler için bk. Besusi, "**a.g.e.**", s. 12-15; İbrahim b. Muhammed Ebanemi, **Maḳâlâtü ḥarisi't-türâs Ebi Fihri Şâkir**, Riyad, y.y., 2006, s. 17-18; bu noktada Şakir'in Suud'a hicret ettiği dönemde de nişanlandığı fakat bu nişanı evlilikle tamama erdiremediği de göz önünde bulundurulmalıdır. eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 145.

⁴⁰ Şakir, "li mâzâ, li mâzâ", **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 808.

⁴¹ Besusi, "**a.g.e.**", s. 15-16 (Abdurrahman Şakir ile yapılan telefon görüşmesinden naklen); Ebanemi, **a.g.e.**, s. 11-12; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 52-59.

alanlardaki metodolojilerin çoğunu inkâr ettiğinden bahsetmektedir. Bu inkâr-kabulden sonra Arap şiirinden başlayarak yerleşik değerlerin referans gösterdiği kaynakları, dilin tüm inceliklerini göz önünde bulundurarak düşünce düşünce âdeta hissederek yeniden okumaya başladığını böylece uzun ve meşakkatli ilmî yolculuğuna başladığını anlatır.⁴² Kendisi, çektiği sıkıntıları, yaşadığı aşk buhranını ve sonunda intihar teşebbüsüne kadar varan süreci işte böyle anlatmaktadır.

Mahmud Şakir'in 1936 yılında kaleme aldığı "el-Mütenebbî" isimli eseri, "el-Muhtâf" isimli dergi tarafından müstakil bir sayı olarak neşredilmiştir. Bu eserden sonra da kendi ifadesiyle "farklı suretleri olan" bir uzlete çekilmiş ve kitap telif etmemiş, makale yazmaya yönelmiştir.⁴³

1937 yılında "el-Belâğ" isimli dergide yazdı.⁴⁴ 1938 yılında "el-'Usûr" dergisinin imtiyaz hakkını aldı.⁴⁵ Bu dergiden iki sayı çıkardı. Üçüncü sayıyı matbaaya vermiş olmasına rağmen maddi imkânsızlıklar sebebi ile dergi kapandı.⁴⁶

Mahmud Şakir, bu dönemde yazar Yahya Hakkı ve Şair Mahmud Hasan İsmail ile derin bir dostluk kurdu. Her iki edip de Mahmud Şakir'i Arap Beyânı'nın şiir ve nesrindeki sırlarını bilen bir âlim ve Arap Kültürünü'nün yaşayan bir kaynağı olarak kabul ederler.⁴⁷

Kısa bir süreliğine de "el-Muhtâr" dergisinin yabancı dillerden bazı yeni kelimeler için Arapçadan karşılık bulma çalışmalarına katıldı. Orada kısa bir süre bulunmasına rağmen modern araçların ve icatların ifade edilebilmesi için basın diline yeni terimler ekledi. Onun yapmış olduğu bu başlıklar ve terimler gazeteciler tarafından kullanılmaya devam etmektedir.⁴⁸

⁴² Mahmud Şakir, **Risâle fi't-Şarîk**, s. 6.

⁴³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 7.

⁴⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 7.

⁴⁵ Derginin imtiyaz hakkını alması ve bu dergi çatısı altında çalışmalarına devam etme nedenlerini anlattığı makalesi için bk. Şakir, "min eyne ilâ eyne", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 800-807.

⁴⁶ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.15; Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "Maḥmûd Şâkir" s. 75.

⁴⁷ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.15; Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "a.g.m.", s. 75.

⁴⁸ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.15; Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "a.g.m", s. 75-76; Abdulkuddus Ebû Salih, "ve Rahale el-Fârisü'l-aḥîr", **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 6; Zeyneddin b. Musa, "Cuhûdu Şâkir fi taḥkîki'l-maḥtûti'l-'Arabî ve ḳava'idihî'l-menheciyye", **Mecelletü't-Türâs**, Cami'atü'l-Cilfe, 2013, C: III, s. 25.

1940'tan sonra “er-Risâle” dergisinde yazılar yazmaya başladı. Özellikle 1946'dan sonra siyasi makaleler yazması ile ön plana çıktı. Bu yazılarında Arap toplumunun Batı sömürgeciliğinden nasıl kurtulabileceği konusunda çözümler ileri sürdü. Bu makaleler ikaz edici, uyarıcı ve birleştirici makalelerdi. Fakat 1948 yılında Arapların sürekli gerilediğini görmesi, Filistin'in neredeyse İsrail'in eline düşmesi onu bu yazıların faydası konusunda şüpheye düşürdü ve iki yıldan fazla süren yazılarına “*Li men ektübü*” makalesini yazarak ara verdi.⁴⁹ Bu yazısında Mahmud Şakir okuyucularının şahsında Arap toplumuna sitem etmektedir. Onların derin bir uykuya daldıklarını ifade etmektedir.⁵⁰

1940'lı yılların başında Mısır'ın istiklâlini savunan siyaset ve fikir adamlarından Fethi Rıdvân⁵¹ ile tanıştı. 1950 senesinde de Fethi Rıdvân'ın kurucusu olduğu “el-*Hizbü'l-Cedîd*”⁵² partisi ile ilişkisi başladı ve bu partinin yayın organı olan “el-Livâu'l-Cedîd” isimli dergide yazıları yayınlandı.⁵³

1952 yılında “el-*Qavsü'l-'azrâ*” isimli şiirini neşretti. Bu şiir bahir ölçüleriyle kafiyeli bir şekilde yazılmasına rağmen modern şiirin kilometre taşlarından biri kabul edilir. 1964 ve 1972 yıllarında bu şiiri müstakil bir kitap olarak tekrar neşretmiştir.⁵⁴

1953 senesinde eski “er-Risâle” dergisinin kapatılmasından sonra gazete ve dergilerde yazmayı bıraktı. Kendisini eser telifine, tahkîkine ve neşrine verdi. Temel Arapça kitaplarından bir kısmını neşretti. Bu uzleti yaklaşık on üç yıl sürdü.⁵⁵

1957 senesinde Muhammed Reşad Salim ve İsmail Abid ile birlikte Arap şiir hazinelerini, Arap kültürünün önemli ve nadir eserleri ile bazı düşünürlerin eserlerini

⁴⁹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 67; Makaleler için bk. Şakir, **Cemheretü'l-makâlât**, C: I, s. 277-559.

⁵⁰ Şakir, “*Li men ektüb*”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: I, s. 555-559.

⁵¹ Fethi Rıdvân ile ilgili bilgiler için bk. Galî Şükri, “Şehadetü Fethi Rıdvân”, **el-Müsakkafun ve's-sulṭa fi Mısır**, Kahire, Dâru Aḥbârî'l-Yevm, 1991, s. 179-210.

⁵² Bu parti ve kurucusu Fethi Rıdvân ile ilgili bir çalışma için bk. Zekerîya Beyyûmî Süleyman, **el-Ḥizbu'l-Vaṭaniyyi'l-Cedîd: 1944-1953 Dirâse fi evrâkı ve şuhufi'l-hizb: Fethi Rıdvân ve cemâ'atuhu**, Kahire, Dâru'l-Kütübî'l-Camîi, 1988.

⁵³ Seyyid, “a.g.m”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m. 15; Üsâme Şakir, “Maḥmûd Şâkir”, **a.g.e.**, s. 76.

⁵⁴ Seyyid, “a.g.m”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.15-16; Üsâme Şakir, **a.g.e.**, “Maḥmûd Şâkir” s. 76; Yakup Yusuf el-Ğuneym, **Ḳırâa fi defter kadîm**, s. 18.

⁵⁵ Şakir, “‘Arḍu'l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 11; Şakir, **a.g.e.**, s. 17; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 69; el-Ğuneym, **Ḳırâa fi defter kadîm**, s. 18.

neşretmek amacıyla **Mektebetü Dâri'l-'Arûbe**'yi kurdular. 31 Ağustos 1965 yılında kendisinin ve ortağının tutuklanması ile birlikte yayınevi gözetim altına alındı.⁵⁶

1964 yılının sonlarında yeni “er-Risâle” dergisinin 1089. sayısı ile birlikte dergilerde yazmaya yeniden başlamıştır. Bu derginin 1122. sayısına kadar yaklaşık 24 makaleyi Louis ‘Avad’ın “el-Ehrâm” gazetesinde Ebü'l-‘Alâ el-Ma‘arrî’nin⁵⁷ “Risâletü'l-Ğufrân” isimli eseri hakkında kaleme aldığı “‘Alâ hâmişi'l-Ğufrân” isimli makalelerine reddiye olarak yazmıştır. Bu makaleler daha sonra gözden geçirilerek ve dergide yayınlamayan bir makale daha eklenerek biri 1965 yılında diğeri de 1972 yılında olmak üzere “Ebâtîl ve esmâr” ismiyle kitap olarak iki kez basılmıştır.⁵⁸ Daha önce yaşadığı uzlet döneminin, bu makalelerin içerdiği edebî tenkidin güçlenmesinde derin bir etkisi olmuştur. Bu süre içerisinde çevresinde olup bitene gözlerini dikmiş özellikle kültürel hayata bulaştırılan taklit ve sahtecilik konusunda şüpheleri artmış bunun üzerine gizli bir kızgınlık duygusuyla bu makaleleri yazmıştır.⁵⁹

Cemal Abdünnâsır döneminde iki kez tutuklandı. İlki 1959 yılında şubat ayından Ekim ayına kadar 8 ay sürdü. İkincisi ise 1965 yılının Ağustosundan 1967 yılının Aralık ayına kadar 28 ay sürdü.⁶⁰

Mahmud Şakir, 1969 yılında “Mecelle” dergisinde “Câhiliye şiiri” ile ilgili zor ve uzun bir yazı serisine başladı. Alman şair Johann Wolfgang von Goethe’nin “Teebbeta Şerran”ın⁶¹ yeğeninin bir şiirini yeniden düzenleyip yayınlaması ile bu şiirin tekrar gündeme gelmesi üzerine Yahya Hakkı, Mahmud Şakir’e bazı sorular yöneltti. Edibimiz de zikrettiğimiz makalelerinde farklı kaynaklarda parça parça bulunan Arap Câhiliye şiirinin nasıl okunması gerektiği, nasıl tertip edileceği ve

⁵⁶ Seyyid, “a.g.m”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.17.

⁵⁷ Meşhur Arap filozof ve şairi. Hayatı ve hayatı ile ilgili kaynaklar için bkz. Sahban Halîfât, “Ebü'l-‘Alâ el-Maarrî”, **DİA**, C: X, s. 287-291

⁵⁸ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü'l-aḥîr”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 6; el-Kûfehî, **a.g.e**, s. 73 4 nolu dipnot ve s. 75.

⁵⁹ Şakir, **Ebâtîl**, “‘Arḍu'l-kitab”, s. 7; el-Kûfehî, **a.g.e**, s. 274.

⁶⁰ Seyyid, “a.g.m”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.17; Tutuklanması ile ilgili farklı bir düşünce için bk. Cevdet Mustafa, “Ma‘a'l-Üstâz Şakir zikriyyât ve teemmülât” **Ḥavliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire**, Kahire, 1998, y.y, sa. 16, s. 1001; Tutuklanma sebepleri için bk. Tezimizin ilgili bölümleri Siyasi Kişiliği

⁶¹ Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyan el-Fehmî. Câhiliye şairi. Hayatı için bk. Süleyman Tülücü, “Teebeta Şerran”, **DİA**, C: 40, s. 269-270.

Arap şiirinde konu bütünlüğü olup olmadığı meselesi üzerine yazılar yazmaya başladı. Mahmud Şakir'in "el-Mecelle" dergisinin 147-159 arasındaki sayılarında neşredilen bu makaleleri daha sonra "Namat şa'b ve namat muhîf" ismiyle kitap olarak yayınlandı.⁶²

1970 yılında Bağdat'ta yapılan Arap edipleri toplantısına katıldı. 1975 yılında Fas Krallığı'nın sarayında Ramazan gecelerinde yapılan Ramazan derslerine davet edildi.⁶³

1975 Senesinde Riyad'da bulunan İmam Muhammed b. Su'ud İslâm Üniversitesi'nden yapılan davete icabet etti ve orada "Câhiliye Şiiri" konulu bir dizi konferans verdi. Bu konferans metinleri daha sonra "Kağiyyetü's-şî'ri'l-câhilî fi kitabi İbn Sellâm" ismiyle kitap olarak neşredildi.⁶⁴

1980 yılında Şam'da bulunan **Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye**'ye raportör üye seçildi.⁶⁵

1981 yılında Şakir'e İslâm türâsıyla/edebî mirasıyla ilgili çalışmalarından, hizmetlerinden, Arapça ilimleri hakkındaki geniş bilgisinden ve İslâm fikir tarihindeki mütemeyyiz konumundan dolayı Mısır devleti tarafından edebiyat alanında **Devlet Takdir Ödülü** verildi. Ödülünü 29 Haziran 1982 yılında düzenlenen bir törenle aldı.⁶⁶

1982 yılında Kahire'deki **Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye**'ye üye seçildi.⁶⁷ 'Ayide eş-Şerif bu kurula üye seçilmesi için Mahmud Şakir'i ilk teklif eden kişinin Taha Hüseyin olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Taha Hüseyin'in 1973 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında muhtemelen Şakir bu görev için Taha Hüseyin tarafından daha önce teklif edilmiş fakat bu teklif kabul edilmemiştir.

⁶² el-Kûfehi, **a.g.e.**, s. 74-75.

⁶³ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.17.

⁶⁴ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, a.y.

⁶⁵ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, a.y.

⁶⁶ Seyyid, "a.g.m", **Dirâsât 'Arabiyye**, a.y.; Ömer Hasan el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 77.

⁶⁷ Ebû Salih, "ve Raḥale el-Fârisü'l-aḥîr", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 7.

⁶⁸ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 91.

1983 yılının sonlarında da “**Arap Edebiyatı’ında Uluslararası Melik Faysal**” ödülünün kendisine verilmesi kararlaştırılmıştır. 25 Şubat 1984 yılında düzenlenen bir törenle ödülünü almıştır.⁶⁹

1991-1997 yılları arasında **Müessesetü’l-Furkan li’t-türâsi’l-İslâmî** istişari meclis üyeliğini yaptı.⁷⁰

1994-1997 yıları arasında da **Meclisü idareti dâri’l-kütüb ve’l-vesâikil-kavmiyye** üyeliği yaptı.⁷¹

H. 1418 yılı Rebûlâhir ayının üçünde Perşembe akşamı (m. 7 Ağustos 1997) Kahire’de özel bir hastanede vefat etmiştir. Öğrencilerinin araya girmesi ile hastane masrafları Kuveytli bir emir tarafından karşılanmıştır.⁷²

Mahmud Şakir vermiş olduğu mücadeleyi bağımsız bir şekilde yürütmek için resmi bir görev almamış, hayatını kendi kazancı ile idame ettirmiştir.⁷³

II. AİLESİ

Mahmud Şakir’in ailesi ile ilgili genel bilgileri hayatını anlattığımız bölümde vermiştik. Burada, özellikle şahsiyet ve ilmî gelişiminde çok önemli olduğunu düşündüğümüz aile bireylerinin hayatları ve onun üzerindeki etkileri kısaca nakledilecektir.

A. BABASI

Mahmud Şakir’in babası Muhammed Şakir 1866 yılında Said bölgesindeki Circâ kentinde doğdu. Babası Seyyid b. Abdülkadir, Hz. Hüseyin’in soyundandır. Hafızlığını doğduğu şehirde bitirdikten sonra 1879 yılında Kahire’ye gitti. Burada

⁶⁹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 77-78; Tören görüntülerine ve burada yapmış olduğu konuşmaya internet üzerinden şu adresten ulaşılabilir. <http://www.youtube.com/watch?v=cdbWNKaNJAk>.

⁷⁰ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 7.

⁷¹ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, a.y.

⁷² Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, a.y.; el-Ğuneym, **Ḳırâa fi defter kadîm**, s. 27-28; Kuveytlilerin Şakir’e olan sevgilerinin güzel bir anlatımı için bk. Casim el-Mutavvî’den naklen el-Ğuneym, **a.g.e.**, s. 27-29.

⁷³ Fethi Rıdvan, “er-Racul ve’l-uslûb”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 414.

öğrenimini tamamladıktan sonra 1890 yılında **fetva emini** olarak göreve başladı.⁷⁴ Daha sonra 1894 yılında Mısır'ın Kalyûbiye kentinde mahkeme nâibi olarak göreve başladı. Muhammed Şakir resmi olarak göreve başladığı ilk günlerden itibaren gerek o dönem geçerli kanunlarla –burada asıl eleştirdiği tek mezhebe bağlı kalarak oluşturulan kanunlar– hükmetmenin insanlara getirdiği zorluklar gerekse personel bakımından mahkemelerdeki aksaklıklar hakkında zihninde bazı fikirler oluşmaya başladı. Bu fikirlerini olgunlaştırdıktan sonra bu aksaklıkların giderilmesi ile ilgili olarak o dönem Mısır müftüsü olan hocası Muhammed Abduh'a 1899 yılında bir rapor hazırladı. Muhammed Şakir bu çalışmalarıyla teşri' (kanun koyma) ve muhakeme usûl ve düzeni ile ilgili bir ıslahat çabasına girişmiştir. Muhammed Abduh, bu raporu da dikkate alarak 1900 yılında Şer'î Mahkemelerin ıslahı ile ilgili bir rapor hazırlamıştır.⁷⁵ Daha sonra Muhammed Şakir hocası Muhammed Abduh'un da katkısı ve ilgilenmesi ile⁷⁶ Sudan'da ki Mehdi isyanının/yönetiminin çökmesi akabinde 10 Mart 1900 yılında Sudan'ın **baş kadısı** olmuş,⁷⁷ orada kaldığı süre boyunca da birçok önemli işe imza atmıştır. Mehdi yönetiminin yerle bir ettiği mahkemelerin düzenini önceki tecrübelerinden yararlanarak ve önceden hazırladığı raporuna uygun olarak yeniden düzenledi. Bu amaçla şer'î mahkemeler yönetmeliğini hazırladı. Diğer yandan bazı hukuki zorlukları gidermek amacıyla, sadece bir mezhebe bağlı kalmadan diğer mezheplerin görüşlerinden de yararlanarak kanun ve layiha taslakları hazırladı. Bu resmi vazifelerinin yanı sıra topluma faydalı olmak amacıyla eğitim alanında ve dinî irşat anlamında aktiviteler de bulundu.⁷⁸

Daha sonra 26 Nisan 1904 yılında Ma'hedü Ulemâyı İskenderiyye'ye **şeyh/yönetici** olarak atandı.⁷⁹ Muhammed Şakir ıslahatçı kişiliğinin gereklerini burada da yerine getirmiş ve enstitüdeki matematik, coğrafya, tarih, mühendislik gibi modern kültür dersleri ihtiyari –öğrenciler bu derslerden imtihan olmuyorlardı– iken bu dersleri zorunlu hale getirdi. Bunun dışında da birçok ıslahat yaptı. Eğitimle ilgili güçlü esaslar koydu, eğitim öğretimle ilgili yapmış oldukları faaliyetler hakkında

⁷⁴ Şakir, "Ahmed Şâkir İmâmü'l-muhaddisîn", s. 20.

⁷⁵ Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "Muhammed Şâkir", s.10; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 21.

⁷⁶ Rıdvan, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 411-412.

⁷⁷ Şakir, a.g.m., s. 20.

⁷⁸ Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "a.g.m.", s.10-11.

⁷⁹ Şakir, Ahmed Şâkir İmâmü'l-muhaddisîn, s. 20; Görgün, "Muhammed Şâkir", s. 572.

yetkililere raporlar yazdı. Sene sonunda yapmış olduğu yılsonu törenlerinde metodlarını ve çalışmalarını anlatan konuşmalar yaptı. Bunların yanı sıra başarılı öğrencilere hediyeler dağıttı. Bu hediyeler özellikle onların Arapçalarını ve edebî anlayışlarını geliştirecek “Nehcü’l-Belâğa”, “Dîvânü’l-Ĥamâse”, “Dîvânü Ebi’t-Ṭayyib el-Mütenebbî” ve İbn Haldun’un “Muḳaddime”si gibi kitaplardı.⁸⁰ Mahmud Şakir’in küçük yaşlarında el-Mütenebbî’nin dîvânını ezberlemesinde, daha sonra hem el-Mütenebbî hemde Dîvânü’l-Ĥamâse üzerinde çalışma yapmasında babasının bu eserlere ve kadim kültüre olan sevgisinin etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Babası Muhammed Şakir, Mahmud Şakir’in ilk hocasıydı. Onu dolaylı veya direkt eğitiyor ve yönlendiriyordu. Bu yüzden Mahmud Şakir’in ilim sevgisi daha küçük yaşlarda iken başlamıştı. Denilebilirki Mahmud Şakir’in şahsiyetinde en fazla etkisi olan hocası babasıydı. Bu etkinin iki sebebi olabilir; birincisi babasının ilme olan düşkünlüğü diğeri ise Mahmud Şakir’in en dikkatli ve hassas olduğu bir dönemde babasından böyle bir ilgi görmesiydi. Zira çocukların bu yaşlarda öğrendikleri gönüllerine, şahsiyetlerine yerleşiyor ve bir ömür onlardan ayrılmıyordu.⁸¹

Muhammed Şakir, oğlu Mahmud Şakir’in doğduğu yıl olan 1909’da Ezher Üniversitesi’nde rektör yardımcısı oldu. 1913 yılında kurulan الجمعية التشريعية /**yasama meclisine** üye olarak seçildi.⁸² 1933/1934 yıllarında kendisine Ezher Şeyhliği teklif edilmiş fakat kabul etmemiştir.⁸³

Muhammed Şakir, 1913 yılından sonra güçlü ifade dili ve kalemi ile siyaset yazılarıyla boy göstermeye başlamıştır. Özellikle I. Dünya savaşı esnasında yazdığı makalelerde İslâm’ı, Müslüman halkların ve devletlerin birliğini savunmuştur. Mısır’daki 1919 isyanına da tüm gücüyle katılmış ve Ezherlilere örnek olmuştur.⁸⁴

Muhammed Şakir güçlü bir hilafet savunucusudur. Hz. Peygamber devrinden ve İslâm’ın şanından en son elimizde kalan değerdir hilafet. Bu yüzden önceleri

⁸⁰ Üsame Şakir, **a.g.e.**, “Muḥammed Şâkir”, s. 12-15; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.19-20.

⁸¹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.17-18.

⁸² Üsame Şakir, **a.g.e.**, “a.g.m.”, s. 15-16; Görgün, “a.g.m.”, **DİA**, s. 572.

⁸³ Üsame Şakir, **a.g.e.**, “a.g.m.”, s. 20-21.

⁸⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 21; Üsame Şakir, **a.g.e.**, “Muḥammed Şâkir”, s. 21.

Mustafa Kemal ve arkadaşlarını desteklemiş fakat hilafeti yıkmaya karar verdiklerinde de onları yazıları ile eleştirmiş ve ne kadar büyük bir hayal kırıklığına uğradığını ifade etmiştir. el-Hizbü'l-Vatanî'yi desteklemesi ve bu partinin kurucusu Mustafa Kâmil ile sıkı dostluğu yine onun hilafetin yılmaz savunucusu olması ile alakalıdır. Çünkü o Müslümanların hep birlikte hilafet bayrağı etrafında bir araya gelmelerini savunmakta, hilafeti canları ve malları ile korumaları gerektiğini söylemektedir. Zira Müslümanların hilafeti korumaları kendi şeref ve onurlarını korumalarıdır.⁸⁵

Muhammed Şakir, Kur'ân-ı Kerim'in başka dillere tercümesi konusunda katı bir tutum sergilemiştir, bu konuda kaleme aldığı makaleleri daha sonra "el-Ğavlü'l-faşl fî tercemeti'l-Ğur'ân'il-Kerim" ismi ile kitap haline getirmiştir. Bu makalelerinde tercüme için birçok şart öne sürmüş ve bunların Kur'ân-ı Kerim için yerine getirilemeyeceğini dolayısıyla Kur'ân'ın başka dillere tercümesinin mümkün olmadığını söylemiştir.⁸⁶

Muhammed Şakir, dinî konularda oldukça hassastı. Bulunduğu ortama ve duruma aldırmaksızın doğru bildiklerini cesur bir şekilde dile getirirdi. Yaşadığı dönemde gazete ve dergilerde tartışılan dinî meselelere de duyarsız kalmamış bu konulardaki görüşlerini açık bir şekilde ifade etmiştir.⁸⁷

Muhammed Şakir, bir yandan devlet vazifelerine devam ederken, siyasi tartışmalara ve çalışmalara katılmış diğer yandan çocuklarının eğitimi ile bizzat ilgilenmiş, onların saf temiz duygularla yetişmelerine büyük özen göstermiştir. Bu amaçla çocuklarını modern bilimler okutan okullardan almış, onları dinî eğitim veren okullara vermiştir. Ayrıca okullarda verilen eğitimle yetinmemiş bizzat kendisi çocuklarına başta tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh olmak üzere İslâmî ilimleri okutmuştur.⁸⁸ Muhammed Şakir 1939 yılında vefat etmiştir.⁸⁹

⁸⁵ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 22-23; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 21.

⁸⁶ Görgün, "a.g.m.", **DİA**, s. 573.

⁸⁷ Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "a.g.m.", s. 17-19.

⁸⁸ Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "Muhammed Şâkir", s. 19; Abdüsselam Harun, İmâmu ehli'l-ğadîs fî 'aşrihi el-Üstâz eş-Şeyh Ahmed Şakir, **Kelimetü'l-ğak**, Ahmed Şakir, y.y., Mektebetü's-Sünne, t.y., s. 7.

⁸⁹ Üsâme Şakir, **a.g.e.**, "a.g.m.", s. 21; eserleri ile ilgili bilgi için bk. Görgün, "a.g.m.", **DİA**, s. 573.

B. ANNESİ

Annesi hakkında elimizde pek fazla malumat olmamakla beraber annesinin ailesi de ilimle iştigal eden bir aileydi. Mahmud Şakir'in anne tarafından dedesi Harun b. Abdurrezzak Ezher'de okudu. Orada Saidlilerin revakında dersler okuttu. Daha sonra Ezher'de yüksek meclis üyesi oldu. Arap dili ve edebiyatı öğretimi ile meşgul olan Harun b. Abdurrezzak'ın Arap dili ve belâgatına dâir eserleri vardır.⁹⁰ Ayrıca Harun b. Abdurrezzak, II. Abdülhamit Han'nın görevlendirmesi ile “Şaḥîḥ-i Buḥârî”nin tashih komisyonunda bulunmuş bir âlimdir.⁹¹

Mahmud Şakir'in dayılarından olan Muhammed b. Harun adalet bakanlığında Şer'î Mahkemeler teftiş başkanıydı. Muhammed b. Harun'un da Arap edebiyatına dâir eserleri vardır. Asrımızda gerek tahkik gerekse telif olmak üzere 120'den fazla eser vermiş olan Mısırlı âlim Abdüsselam Harun,⁹² Mahmud Şakir'in dayısı olan Muhammed b. Harun'un oğludur.⁹³

Mahmud Şakir'in diğer bir dayısı da Ahmed b. Harun'dur. Kendisi Ezher vekili ve el-Me'âhidü'd-Dîniyye'nin müdürüydü. Ayrıca şer'î mahkemelerin ıslahında büyük katkısı olmuştur.⁹⁴

Mahmud Şakir, hem anne hem baba tarafından ilmî bir ortamda büyümüştür. Babasının özellikle kadim Arap kültür ve edebiyatına düşkünlüğü daha önce ifade edilmişti. Annesi tarafında da başta dedesi olmak üzere dedesinin ve dayılarının ilmî birikimleri, dedesinin Arapça öğretimi ile meşgul olması belâgat alanında eser vermesi ve dayısı Muhammed b. Harun'un da belâgat alanında çalışma yapmış olması muhtemelen Mahmud Şakir'in bu alana yönelmesinde etkili olmuştur.

C. KARDEŞLERİ

Mahmud Şakir, dört erkek kardeş içerisinde en küçük olanıdır. Kız kardeşleri ile ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşamadık. Erkek kardeşleri Ahmed, Ali⁹⁵ ve

⁹⁰ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.24-25.

⁹¹ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 20, 3 nolu dipnot.

⁹² Fethî en-Neklâvî, Hulusi Kılıç, “HÂRUN, Abdüsselâm Muhammed”, **DİA**, C: XVI, s. 256-257.

⁹³ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.25.

⁹⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.25; en-Neklâvî, Kılıç, “a.g.m.”, **DİA**, C: XVI, s. 256.

Muhammed'dir.⁹⁶ Bunların arasında en büyük abisi olan Ahmed Muhammed Şakir hem ilmî yetkinliği hem de Mahmud Şakir'e etkisi açısından önemlidir. Belki de babasından sonra Mahmud Şakir'e etkisi en fazla olan kişidir. Özellikle Mahmud Şakir'in mütehasıs bir hadis âlimi kadar hadis bilgisine sahip olmasında abisinin yönlendirmeleri, ihtiyaç olduğu esnada doğrudan yardımcı olmasının bu ilimlerle ilgili bildiklerini kardeşiyle paylaşmasının büyük katkısı olmuştur.⁹⁷

AHMED MUHAMMED ŞAKİR

Ahmed Şakir 29 Cemâziyelâhir 1309 (2 Ocak 1892) Kahire'de doğdu. Babası ona Ahmed Şemsu'l-eimme Ebü'l-eşbal ismini verdi. Baba Muhammed Şakir Sudan'a baş kadı olunca oğlunu Sudan'daki Gordon Külliyesine gönderdi. Ahmed Şakir buradaki eğitimine dört yıl devam etti. Daha sonra babası Muhammed Şakir, daha sonra Ma'hedü Ulemâyı İskenderiyye'ye şeyh/yönetici olarak atanınca İskenderiye'ye taşındılar. Babası onu yöneticiliğini yaptığı Ma'hed'e kaydettirdi.⁹⁸

Ahmed Şakir, küçüklüğünden ve ilim öğrenmeye başladığı zamandan itibaren edebiyat ve şiiri sevmiştir. İskenderiye'de kardeşi Ali ile birlikte Abdüsselam el-Fakî'den uzun süre edebiyat dersi aldı. Bir defasında Abdüsselam el-Fakî öğrencilerini imtihan etmek için onlardan şiir yazmalarını istemesi üzerine Ahmed Şakir sadece bir şatr/شطر* yazabilmiştir. Bu olaydan sonra Ahmed Şakir edebiyat alanındaki çalışmalarını tamamen terk etmeksizin –bu alanda da yayınları vardır– hadis alanında çalışmaya başlar. O, hadis ilmini klasik âlimlerinin okuduğu tarzda okumuştur. Cerh ve ta'dil konusunda -bu ilimle iştigal eden âlimlerce bilinir- kendine has görüşleri vardır. Bu görüşleri sebebiyle kimi zaman kadim ve kimi zamanda sonraki dönem hadis âlimlerinin görüşlerine delillerle itiraz etmiştir.⁹⁹ Bu noktada ilmî çalışmaları neticesinde ulaştığı bilgi ile önceki dönem âlimlerine eleştirel yaklaşımı kanaatimizce önemlidir. Zira sadece ilmin **rivayet** boyutuyla ilgilenip nakledicisi olmamış **dirayet** boyutuyla da ilgilenmiş ve ilgilendiği ilmî

⁹⁵ el-Hizbü'l-Vatani'nin üyesidir. bk. Ebû Salih, "ve Raḥale el-Fârisü'l-aḥîr", **el-Edebü'l-İslâmî** s. 5.

⁹⁶ Üsame Şakir, **a.g.e.**, "Muḥammed Şakir", s. 22-23.

⁹⁷ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.25-30.

⁹⁸ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muḥaddisîn, s. 20.

* Şiirin bir beytinin yarısına denir. bkz. Nihad M. Çetin, "Arûz", **DİA**, C:3, s. 427

⁹⁹ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muḥaddisîn, s. 19-20.

disipline katkıda bulunmuş bir âlimdir. Bu anlayış daha önce anlatıldığı üzere babasında da vardır. Özellikle babasının teşri‘ ve muhakeme usûlü ile ilgili getirdiği yaklaşımlar önemlidir. Mahmud Şakir de kendilerinden etkilendiği aile büyüklerinin ve hocalarının bu özelliğini tevarüs etmiş ve edebî çalışmalarında rivayetle yetinmemiş metinlerden hareketle **dirayet** metoduna sıkça başvurmuş ve kimi zaman da ilmî tahlillerini bu esas üzerine kurmuştur.

Ahmed Şakir’in hayatında en etkili olan hocası babası Muhammed Şakir’dir. Babaları ona ve kardeşlerine tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve beyân ilimlerini okutmuştur. Fıkıh ilmine ait olarak Hanefî fıkıh kitabı “el-Hidâye”yi kadim ulemânın tarzı üzere okutmuştur. Ayrıca bu kitabı okuturken güçlü delillerle görüşünü kuvvetlendirdiğinde Hanefî mezhebinin görüşlerine itiraz etmiştir. Bu itirazlar ve delillendirmeler Ahmed Şakir’e etki etmiş ve Ahmed Şakir verdiği hükümlerde babasının bu metodunu kullanmıştır.¹⁰⁰

Ahmed Şakir ve kardeşi Ali Şakir babalarının 29 Nisan 1909 yılında Ezher vekili tayin edilmesiyle birlikte Ezher’e kayıt yaptırıldılar. Ahmed Şakir’in Kahire’ye taşınması onun için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Burada birçok ilim adamı ile karşılaşma ve onlardan ilim öğrenme fırsatı buldu. Bu ilim adamlarından Faslı âlim ve muhaddis Abdullah b. İdris es-Senûsî’den hadis okumuştur. es-Senûsî ona ve kardeşi Ali’ye kütüb-i sittede bulunan tüm hadis kitaplarının rivayet icazetini vermiştir. Ahmed Şakir, Muhammed b. Emin eş-Şankıtî’den “Bülûğu’l-merâm” okumuş ve bu kitabı okutma icazeti almıştır. O ve kardeşi Ali Şakir, Şakir el-‘Irâkî’den hadis dersi almışlardır. el-‘Irâkî her ikisine de kütüb-i sitteyi rivayet etme icazeti vermiştir. Ayrıca ilim öğrendiği âlimler arasında Şeyh Tâhir Cezâirî ve Muhammed Reşîd Rızâ da vardır.¹⁰¹

1917 yılında Ezher’den **Âlim** diplomasını alınca “Mahir Medresesi”nde hocalığa başladı. Burada dört ay çalıştı. Buradan önce mahkeme memurluğuna daha sonra da hâkimliğe tayin edildi. Otuz yıldan fazla Mısır’da şer‘î mahkemelerde çalıştı. 1951 yılında yüksek mahkeme üyeliğinden emekliliğe ayrılincaya kadar

¹⁰⁰ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü’l-muḥaddisîn, s. 21.

¹⁰¹ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü’l-muḥaddisîn, s. 22.

hâkimlik yapmaya devam etti. Buralarda çalışırken verdiği bazı hükümlerde başka bir mezhebi taklit veya ona tabi olmaksızın geniş sünnet bilgisine dayanarak kendi ictihadlarına dayanmıştır.¹⁰² Ahmed Şakir'in babası Muhammed Şakir de mahkemelerde çalışırken sadece bir mezhebe bağlı kalarak hüküm vermenin zorlukları ile ilgili olarak bir rapor hazırlamıştı. Ahmed Şakir de bu aksaklığı fark edince -babasının çalışmalarına da vakıf olmuş olabilir- bu aksamayı gidermek için babasının metodunu kullanarak kendi ictihadlarına dayanarak hükümler vermiştir.

Ahmed Şakir babası gibi bir yandan devlet işlerinde vazifesini yerine getirirken diğer yandan hadis, fıkıh ve edebiyat alanlarındaki araştırmalarıyla, '**İslâm Edebî Mirası**'na ait eserlerin neşrine katkıda bulunmuştur.¹⁰³ Ahmed Şakir kardeşi Mahmud Şakir ile birlikte "Taberî Tefsîri"nin neşrine çalışmışlardır. Birlikte on üç cildi neşretmişler geri kalan ciltlere Mahmud Şakir tek başına devam etmiştir.¹⁰⁴

Ahmed Şakir 26 Zilkade 1377/ 14 Haziran 1958 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁵

III. ŞAHSİYETİ

Bu başlık altında Mahmud Şakir'in kişisel özelliklerini ve bu özelliklerin onun yürüttüğü çalışmalarda, duruşunda ve mücadelesinde kendisine nasıl yardımcı olduğunu, onu nasıl etkilediğini anlatmaya çalışacağız. Öncelikle onun şahsiyetinde ve tavırlarında ailesinin memleketi diyebileceğimiz Said bölgesinin özellikleri görülmektedir. Bu bölgenin kendine özgü bir havası vardır. Bu bölge Mısır'ın siyaset, sanat ve kültür dünyasında bir ağırlığa sahiptir. Mısır'ın bu güney bölgesiyle denize bakan tarafı arasında ciddi oranda kültürel ve karakteristik farklar vardır. Bu bölge harici etkenlerden neredeyse hiç etkilenmezken Mısır'ın denize yakın bölgeleri

¹⁰² Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muhaddisîn, s. 19-22; Muhammed Receb el-Beyyûmî, **en-Nahdatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmiha'l-muâşırîn**, 4 c., Kahire, Heyetü'l-'amme, 1984, C: IV, s. 124- 128; Mahmud Muhammed et-Tanâhî, "Ahmed Şakir", **DİA**, C: II, s. 104 Ahmed Şakir'in fikirleri ve fetvaları için bk. Ahmed Şakir, **Kelimetü'l-hak**, s. 199-215 ; Ahmed Şakir, **Nizamu't-talâk fi'l-İslâm**, Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1936; Ahmed Şakir'in bazı görüşlerine yapılan itirazlar için bk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, **el-İşfâk 'ala ahkâmi't-talâk**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.

¹⁰³ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muhaddisîn, s. 23 ; Mahmud Muhammed et-Tanâhî, **Medhal ila tarihi neşri't-türâsi'l-'arabi ma'a muhâdarât ani't-taşîf ve't-tahrîf**, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1984, s. 90-100; et-Tanâhî, "Ahmed Şakir", **DİA**, C: II, s. 104-105; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 30-37.

¹⁰⁴ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muhaddisîn, s. 23.

¹⁰⁵ Şakir, Ahmed Şakir İmâmü'l-muhaddisîn, a.y.

askeri istilalardan ve bu yabancı kuvvetlerin kültür, medeniyet, örf ve değerlerinden büyük oranda etkilenmiştir. Bu farklı etkilenme o kadar ileri boyuttadır ki neredeyse Mısır’da iki farklı millet ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶ Kanaatimizce Mahmud Şakir’in İslâm ve Arap kültürüne ileri boyuttaki sevgisinin bir sebebi de kültürel erozyondan çok etkilenmeyen bir bölgenin insanı olmasıdır.

Bu bölgenin insanların genel tavrı kesin ve kati’ bir dille, sert bir üslûpla konuşmaları, diğer bölge insanlarına nispetle daha katı, daha sabırlı ve daha mücadeleci olmalarıdır. Bu sert üslûbu ve katı oluşu ile çevresindekiler tarafından eleştirilir ve kendisi de bu tavrın varlığını kabul ederdi.¹⁰⁷

Mahmud Şakir’in şahsiyetinde ve gönlünde mütedeyyin ailesi büyük izler bırakmıştır.¹⁰⁸ Onun İslâm kültürüne ve dinine bu denli düşkün olmasında ve onu âdeta bir harp meydanındaymış gibi savunmasında babasından, aile okulundan aldığı eğitimin etkisi büyüktür. Dinî düsturlar üzerine kurduğu hayatında, dine olan bağlılığında babasının açtığı yoldan onun izlerinden yürümüştür. İslâm dinini ve kültürünü savunurken açık sözlü olmasında, neye mal olursa olsun doğruları söylemekten çekinmemesinde babasından aldığı kişisel özelliklerin katkısı büyüktür.¹⁰⁹ Bu konuda eleştirdiği kişinin dost veya düşman olduğuna bakmayıp, sadece doğru bildiğini söylemekle yetinmektedir. O, hiçbir tehdidin, kınamanın veya övgünün kendisini doğru yoldan alıkoyamayacağını ifade etmektedir. Mahmud Şakir bu konuda kendisine, “Risâle fi’l-ı-tarîk ilâ sekâfetinâ” isimli eserinin başında zikrettiği Hz. Peygamber’in “*İnsanların konumu hiç kimseyi bildiği bir doğruyu söylemekten alıkoymasın*”¹¹⁰ hadisi şerifini ilke edinmiştir.¹¹¹

Mahmud Şakir’in gerçekleri korkmadan söyleyebilme özelliği üzerinde, küçük yaşlarda dîvânını ezberlediği, daha sonra üzerinde çalışma yaptığı ve kendisini

¹⁰⁶ Rıdvan, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 409.

¹⁰⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 100; a.g.mlf., **Ebâtil**, s. 283.

¹⁰⁸ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.10, 305.

¹⁰⁹ Hilmi Muhammed el-Ka’ud, “Me’ariki Maḥmūd Muḥammed Şâkir el-edebîyye.. ed-devâfi‘-el-meḍâmir, en-netâic”, **el-Edebü’l-İslâmî** s 30-31; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.23,305.

¹¹⁰ İbni Mace, Fiten, 20; Tirmizi, Fiten, 24.

¹¹¹ Şakir, **Ebâtil**, s. 146, 161; Abdulhamid İbrahim, “ Maḥmūd Şâkir.. er-racul ve’l-mevkıf”, **el-Edebü’l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, 26-27; örnekler için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 81-82, 99-100; Ebanemi, **a.g.e.**, s. 50.

son derece takdir ettiği el-Mütenebbî'nin de etkili olduğunu düşünmekteyiz. Zira el-Mütenebbî kendi döneminde yöneticilerin huzurunda doğruları söylemiş, bazen şiirlerinde onları tehdit bile etmiştir.¹¹²

Mahmud Şakir, yukarıda anlatılan hak bildiğini kim olursa olsun kesin ve kati' bir dille söyleme özelliği sebebi ile hocası Taha Hüseyin ile anlaşmazlığa düşmüştür. Hocası ile olan tartışmaları/mücadelesi onun şahsiyetinin ve kültürünün oluşmasında etkili olmuştur.¹¹³ Mahmud Şakir, özellikle bu tartışmadan sonra kendini yetiştirmek üzere belli bir program çerçevesinde Arap-İslâm kültürü üzerine okumalarını derinleştirmiştir.¹¹⁴ Bu okumalar onun şahsiyetinin ve edebî "mevkîf"inin oluşmasındaki en önemli etkidir.¹¹⁵

Mahmud Şakir'in şahsiyetinin oluşmasında önemli olduğunu düşündüğümüz şeylerden biri de küçük yaşlarından itibaren içinde bulunduğu ortamdır. İçinde bulunduğu ortama ve 20. asrın ilk çeyreğindeki Mısır'a ışık tutan şu bilgileri vermektedir; *"Allah'ın takdir ettiği şeylerden biri de gözlerimi 1919 devrimine ve o dönem devrimcilerle dalgalanan bir eve açmamdır. O dönem bu işten akledediklerimi aklettim. Gözlerimle bazı adamlar gördüm. Kalbimle razı olduğum veya kızdığım bazı görüşleri kulaklarımla işittim. Fıtratım bir çeşit ayırdetme ile bana yardımcı oldu. Ben henüz taze bir çocuk iken gönlüm ve ruhum büyük bir sarsıntıyla sarsıldı. Çok geçmeden çelişkilerle kaynayan, dinden ilme, edebiyata, sanata, siyasete, miras alınan adetlere kadar farklı alanlarda acı bir mücadele ile parçalanan bir toplumda gezmeye başladım. Zamanımın sıkıntılarına ve zorluklarına tecrübelerle yaralanmış taze bir genç iken ben de daldım. Günler geçti, tecrübeler beni olgunlaştırdı. Bir kısım insanlar öldü, bir kısım insanlar yetişti. Gördüm, işittim, razı oldum, kızdım ve meydana gelen çatışmaların sırlarından bilmediklerimi öğrendim."*¹¹⁶ Mahmud Şakir daha sonraki hayatında, toplum içindeki bu çatışmalara sebep olduğunu düşündüğü kişi ve görüşlerle, gençlik döneminde

¹¹² bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 382-384.

¹¹³ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 249.

¹¹⁴ Şakir, **Risâle fi't-Şarîk**, s. 6.

¹¹⁵ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 258.

¹¹⁶ Şakir, "Risâletü'l-kitab", **Ebâfîl**, s. 7-8.

yaşadığı bu ortamın da etkisi olduğunu düşündüğümüz mücadeleci yapısıyla âdeta edebî-fikrî bir savaşa girişmiştir.

Onun edebiyatı sevmesinde babasının doğru yönlendirmelerinin, fayda verecek eserlerle tanıştırmasının etkisi büyüktür. Zira babası İskenderiye Ma‘hed’inde o dönem yetişen nesle kadim İslâm Kültürü’nün eserlerini hediye ediyor, bu eserleri okumalarını sağlamaya çalışıyordu.¹¹⁷ Mahmud Şakir babasının bu gayretlerinden nasibini almış, okumaktan ve edebiyattan son derece zevk alan bir okuyucuya dönüşmüştü. Okumalarını, asla yazmak, bir şeyler üretmek için yapmazdı. Sadece zevk aldığı için okurdu. Bir şey yazmak için okumak ona çok garip gelirdi.¹¹⁸ O, âdeta bir ansiklopedi gibi çok geniş ve çeşitli alanlarda bilgi sahibiydi.¹¹⁹ Mahmud Şakir eğer duygusal bakımdan da kendisini hazır hissetmeden veya yaptığı çalışmadan zevk almadan, kendisini zorunlu hissederek yazıyorsa bu yazdıklarından razı olamamaktaydı.¹²⁰ Yazılarını, eserlerini bir geçim kaynağı olarak görmezdi. Para kazanmak ve şöhret için asla yazmazdı. Bir meseleyi açıklığa kavuşturmak veya bir fikri savunmak için yazardı. Yazdıklarını önce dostlarıyla paylaşır, fikirlerini alır ve ikna olduğunda da değişiklik yapması gerekiyorsa yazdıklarında değişiklik yapardı.¹²¹ O hem kişisel yaşantısında hem de yazım hayatında daima açık biri olup açık olunmasını severdi. Özellikle yazılarda kapalı yazmayı, âdeta okuyucuya bulmaca çözdürücü bir üslûp kullanılmasını eleştirirdi.¹²²

O beraberinde bulunan dostları ve öğrencileri ile zaman zaman şakalaşır, hatta neşeli zamanlarında, âdeta hayatında keder tanımamış bir çocuk gibi olurdu. Fakat ciddi meselelerde de görüşlerinde keskin ve katıydı. Kızdığında, öfkелendiğinde, gazabı âdeta önüne gelen her şeyi yıkan yerle bir eden bir fırtına gibiydi. Kızdığı anda karşısındakinin yaşına, makamına ve yakınlığına bakmazdı. Bu

¹¹⁷ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.23.

¹¹⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 37, 41.

¹¹⁹ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 101.

¹²⁰ Necm Abdülkerim, “eş-Şeyh Şakir, Medehani’n-nâsu bi mâ leyse bî fetevaḳḳaftü ‘ani’l-bahsi’l-‘ilmî”, **el-Edebü’l-İslâmî**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 58, Şakir ile yapılan röportaj (bu röportaj 1971 yılında Kuveyt Radyosu için edibimizin evinde yapılmış ve Kuveyt radyosunda yayınlanmıştır. bk. çevrimiçi: https://archive.org/details/shaker_229 adresinden 14.04.2014 tarihinde bu yayın dinlenmiştir. Röportaj vefatından sonra bu dergide yayımlanmıştır.)

¹²¹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 144; a.g.mlf., “el-İslâhu’l-ictimâ’î”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: I, s. 52-53; Mustafa, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 1004.

¹²² Ebanemi, **a.g.e.**, s. 65.

tavır sebebiyle kendisini sevmeyenler de olmuştur.¹²³ Ayrıca dili çok sertti. Öfkesinin kabardığı anlardan birinde devlet yöneticileri hakkında söyledikleri sebebi ile hapse düşmüştü.¹²⁴ Bu sert tabiatı ve kimi zamanlarda ise uzleti seçmiş olması insanların ondan yeterince faydalanmasına engel olmuştur.¹²⁵

Onun öfkesi özellikle hatalı bir iş yapıldığında kabarırdı.¹²⁶ Yapılan işlerin kaliteli, sağlam ve kusursuz olması en dikkat ettiği husustur. Hayatının tüm safhalarında bu hususa riayet ederdi.¹²⁷ Yapılan işlerin kaliteli ve sağlam olmaması onu kızdırdığı gibi yapılan bir işe verilen emeğe saygı gösterilmemesi ve özellikle intihal onu çok üzer ve kızdırırdı. Bunu yapan kim olursa olsun onu eleştirir ve bu yaptığından yanlışlığını yüzüne karşı söyler, gerekli ortamlarda dile getirirdi.¹²⁸ Zira Mahmud Şakir'e göre amelde ve fikirde rehavet, hafife alma ve ihmalkârlık öldürücü, yok edici bir âdettir. Bu yüzden gelecek nesilleri bu âdete alıştırmak, ne makul bir şeydir ne de hikmetli bir davranıştır.¹²⁹ Ona göre insanoğlu, kendi irade ve isteğiyle ortaya çıkardığı işleri –bu işler ne türden olursa olsun– iyi ve kaliteli yaptığında selim fitratına yaklaşmaktadır. Edibimiz, bu bağlamda bir sanatçının harika bir sanat eseri ile herhangi bir insanın kaliteli yaptığı işi arasında yapılaş bakımından bir fark olmadığını ve her ikisinde de ihlasın/samimiyetin önemli olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Ayrıca kültürel alanda önemsenmeden, sağlamlığa ve kaliteye dikkat edilmeden yapılan çalışmaların Arap-İslâm kültürüne büyük zararlar verdiğini ifade etmektedir.¹³¹ Bu konudaki ilkesinin temelinde Hz. Peygamber'in

¹²³ Bu tarz eleştiriler ve cevapları için bk. et-Tanâhî, “Şâkir ve’s-sihâmu’t-taişe”, **Makâlât el-Allâme et-Tanâhî**, s. 608-631.

¹²⁴ Ebû Salih, “eş-Şeyh Şâkir...kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü'l-İslâmî**, C. IV, sa. 16, s. 10; el-Ka‘ud, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 29; Hüseyin Ali Muhammed, “Şâkir fî Mirâti Vedit Filistin”, **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 54, 2/6/1977 tarihli özel mektubundan naklen.

¹²⁵ et-Tanâhî, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye** s. 1056.

¹²⁶ Fihri Şakir, “Ebi Mahmud Şâkir”, **Mecelletü'l-Hilâl**, Kahire, Dâru'l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 63.

¹²⁷ Fihri Şakir, “a.g.m.”, **Mecelletü'l-Hilâl**, s. 62-63.

¹²⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 81-83, 85-86; Şakir, **Ebâfîl**, s. 271, 289, Louis ‘Avad’ı Yunancadan yaptığı bir tercüme üzerinden eleştirileri için bk. Şakir, **Ebâfîl**, s. 451-466.

¹²⁹ Şakir, “fî't-tarîk ilâ haðâretinâ”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1076.

¹³⁰ Sa'd Ebû'r-Rıza, “el-Ğavsü'l-'azrâ” ve ‘işku't-türâs”, **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 116; İhsan Abbas, “el-Ğavsü'l-'azrâ””, **Dirâsât 'Arabiyye**, s.5; Zeki Necip Mahmud, “el-Ğavsü'l-'azrâ”, **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 82-83; Besusi, “a.g.e.”, s. 65-67; Ebû Musa, Muhammed Muhammed, **el-Ğavsü'l-'azrâ ve kıraatü't-türâs**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1983, s. 19-21; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 257.

¹³¹ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 88.

“Allah’u Teâlâ bir iş yaptığınızda onu güzel ve sağlam yapmanızı sever” hadis-i şerifi vardır.¹³²

Mahmud Şakir toplumun içerisinde bulunduğu duruma çok fazla içerlemekteydi. Bu duygusal kırgınlığı onun kimi zaman kırıcı denilebilecek bir tarzda değerlendirmeler yapmasına sebep olurdu.¹³³ Fakat diğer taraftan onun bu üslûbu şu şekilde de değerlendirilebilir; o yaptığı işi Arap-İslâm kültürüne yapılan saldırılara karşı bir müdafaa olarak görüyordu. Bu iş onun gözünde âdeta bir savaştı. Bu yüzden bu savaşı verirken gerçek bir savaşta gibi son derece sert bir savaşıya dönüşüyordu.¹³⁴ Fakat onun bu sertliği insanların şahıslarına değil de görüşlerine karşıydı. Kendisi görüşlerinden dolayı insanlara husumet duymadığını, husumetinin görüşlere olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵ Bu konudaki en iyi örnek belki de en fazla kendisiyle tartıştığı, görüşlerini eleştirdiği Taha Hüseyin’e bile her karşılaşmasında son derece saygılı davranmasıdır.

Onun sinirlerini bozan, kızgınlığını arttıran şey aslında birçok âlimde gördüğümüz şeydi. Kimi âlimlerin ıslahatçı yönleri vardır. Onlar başta çevrelerindeki olmak üzere yaşadıkları ortamı değiştirmeye, çevresindekileri hayal ettikleri, idealize ettikleri seviyeye çıkarmaya veya tevarüs ettikleri kültür ve medeniyete bağlı kalmalarına çabalarlar. Fakat bunun olmadığını görürlerse de bir hayal kırıklığına uğrarlar. Bu hayal kırıklığı onlarda kızgınlık ve öfkeye sebep olur.¹³⁶

Mahmud Şakir, Arap-İslâm varlığını dert edinen kimselerdendir. O, gece gündüz, ümmetin dertleri ile dertlenmiştir. Tefekkür alanında âdeta bir dehâdır.¹³⁷ Okumalarını, yazmalarını ve tüm işlerini bu dertlerin çözümü için yapmıştır. Bu dertlerin çözümü ile ilgili çabalarında kendisini destekleyenlerin destekleri onu sevindirmez, muhaliflerin muhalefeti de onu üzmezdi. Onun için esas olan, diğer

¹³² el-Ferrâ, Ebû Ya‘lâ, **Müsned**, Dimeşk, Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1984, C: VII, s. 349; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, **el-Mucemu’l-evsat**, Kâhire, Dâru’l-Haremeyn, t.y, C: I, s. 275.

¹³³ bk. Şakir, **Nama’ şa‘b**, s. 368.

¹³⁴ Şakir, **Ebâtil**, s. 143-146; Ebanemi, **a.g.e.**, s. 26.

¹³⁵ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (I)”, **Cemheretü’l-ma’âlât**, C: II, s. 1100.

¹³⁶ Ebû Salih, “eş-Şeyh Maḥmûd Muḥammed Şâkir... kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 10.

¹³⁷ Muhammed Muhammed Ebû Musa, “Maḥmûd Muḥammed Şâkir..el-Fecru’s-şâdık”, **el-Edebü’l-İslâmî**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 16; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 101.

insanların nasıl değerlendirdikleri değil, bu meselelerin çözümü için inandığı doğrultuda mücadele etmektir. Ferdi bağlamda da bu ümmetin her bir ferdini âdeti ana-baba bir kardeşi gibi görmüş ve onların dertleriyle dertlenmiştir.¹³⁸ Edibimiz hayatı boyunca kendisini âdeti ümmete karşı borçlu hissetmiş ve yapmış olduğu çalışmaları bir sorumluluk, ümmetin onun üzerinde olan bir hakkı gibi değerlendirmiştir. Bu konuda şunları söylemektedir; *“ümmetimi savunmaya bir yol bulup kendimi bu konuda görevlendirdiğim sürece –ümmetimi savunmakta– tereddüt etmemek, ürkmemek, gevelememek ve idareten geçiştirmemek üzerimdeki bir hak ve sorumluluktur. Ömrümün tedirginlik ve şaşkınlıkla geçirdiğim elli yılının tecrübelerini ortaya koymak benim üzerimde bir hak ve sorumluluktur. -Bu süre zarfında- kendi nefsimde, büyük zararları olan gizli bir düşmanla çarpıştım ve gücümü sağlamlaştırdıktan, basiretim açıldıktan hilekâr-habis düşmanı gizleyen tüm perdeleri yırttıktan sonra hiçbir şey beni onunla çarpışmanın korkunçluğundan alıkoyamamıştır. Ana yolu apaçık bir şekilde ortaya koyduktan sonra ondan doğan tali yollara girmemekte üzerimde bir hak ve sorumluluktur. Bu düşmanın hakikatini ve kimi yönleriyle tek başıma karşılaştığım kimi yönleriyle Arap-İslâm ümmetiyle birlikte karşılaştığımız bu çarpışmanın hakikatini ortaya çıkarmak için tüm gayretimi sarf etmekte üzerimde bir hak ve sorumluluktur.”*¹³⁹

Mahmud Şakir’in en önemli özelliklerinden biri de güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır.¹⁴⁰ Bu güçlü hafızasının yanı sıra o, işlerinde çok dikkatli ve çözüme kavuşturamadığı bir meseleyi her an aklında tutan, âdeti bu meseleyle yatıp kalkan biridir. Bunun örneklerinden biri de “Delâilü’l-i‘câz”da gördüğü bir metinle kimin kastedildiğini bu kitabın neşrinden tam 30 yıl sonra gördüğü bir başka kitapta tespit etmesidir.¹⁴¹

¹³⁸ Ebû Musa, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, sa. 16, s. 16; et-Tanâhî, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 1046 ; el-Ğuneym, **Qırâa fi defter kadîm**, s. 25; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 281.

¹³⁹ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 8, a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 398-399.

¹⁴⁰ Fihri Şakir, “a.g.m.”, **Mecelletü’l-Hilâl**, s. 65; Ebû Salih, “eş-Şeyh Şakir...kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 11-12.

¹⁴¹ et-Tanâhî, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 1048-1049.

Mahmud Şakir ileri görüşlü bir kimseydi. O, olayların arkasını görebilmekte ve sonunda bu olayın nereye varacağını kestirebilmekteydi. Bazı yazıları uyarıcı nitelikteydi.¹⁴²

Mahmud Şakir'in ısrarla üzerinde durduğu meselelerden biri de izzet, onur ve özgüven meselesi idi. Müslümanların eziklik yaşamalarını asla tasvip etmez, kendilerine güvenmeleri gerektiğini, özgüvenlerini en üst seviyede tutmaları gerektiğini ısrarla vurgulardı. Ona göre Müslümanlar önce kendilerine "ben kimim" sorusunu sormalılar. Bu soruya doğru cevabı verdikten sonra özgüvenleri ile hareket edip kendi kültür ve medeniyetlerine sahip çıktıklarında tüm problemlerini çözeceklerdir.¹⁴³ O, Müslümanların olaylara basiret sahibi gaflete düşmeyen izzetli, benlik sahibi bir kimse gözüyle bakmalarını isterdi. Bir Müslümanın meselelere Avrupalı bakışıyla –kimi Arap aydınları buna vatan hamaseti katsalar da– bakmasını istemez ve bunu ciddi bir şekilde eleştirirdi.¹⁴⁴

O Şîa'ya ve Müsteşriklere karşı idi. Bu karşı oluşunu tamamen din veya mezhep farklılığıyla açıklamak mümkün değildir.¹⁴⁵ Belki onu bu iki anlayışa karşı olmaya iten unsurlar İslâm taassubudur. Ona göre Şîa, mevalilerin -özellikle Büveyhîlerin- öne çıkardığı ve İslâm'ı kısımlara ayırarak onu tahrip etmeye çabaladıkları bir anlayıştır.¹⁴⁶

Şakir "Arap-İslâm kültürü" kavramını sık bir şekilde kullanır. Bizce bu kavramla kısır milliyetçi bir bakış açısını değil tüm İslâm Medeniyeti ve Kültürü'nü kastetmekteydi.¹⁴⁷ Çünkü ona göre Müslümanlık ve Arapçılık tek bir şey gibidirler.

¹⁴² Kemal Abdülbaki Laşin, "Medhal ila menheci Maḥmūd Muḥammed Şâkir" **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1012-1014, ; Ebanemi, **a.g.e.**, s. 91-92; Adil Süleyman Cemal, Takdim Kışsatü'l-kitab, **Cemheretü'l-maḳâlât**, Mahmud Şakir, C: I, s. 29-30; Filistin- İsrail ilişkileri ile ilgili 1946 yılında yazdıkları hem İslâm ümmetinin meselelerini ne kadar yakından izlediğini, hem de olayları güçlü bir şekilde tahlil ederek geleceğe dair öngörü ve çözüm yolları göstermede başarılı olduğunu göstermektedir. Şakir, "min Verâi hicâb", **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, 277-284.

¹⁴³ Şakir, "Eḥûk em ez-zî'bu" **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 209-210; a.g.mlf., "Yevmü'l-ba's", **a.g.e.**, C: I, s. 211-215.

¹⁴⁴ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.93.

¹⁴⁵ bk. tezimizin "ORYANTALİZM" başlığı, s. 177-181.

¹⁴⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 90, 259, 376; Hac farızasını yerine getirirken bazı şii Müslümanların yaptıklarına ve söylemlerine eleştirisi için bk. eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 301-303.

¹⁴⁷ Bu kavramı Abdurrahman Fehmi'nin benzer bir manada kullandığı görüşü için bk. Nihad M. Çetin, **Eski Arap Şiiri**, 2. bs., İstanbul, Kapı yayınları, s. vii

Müslümanlık Arapçılığın kültürel ve medeni yönüdür. Arapçılık İslâm'ın Allah tarafından seçilmiş bir korunağı, kalesi ve kendisiyle konuştuğu dildir. Batının, kalkınma yolunda hareket etmesinden itibaren tek hedefi İslâm'ı ve İslâm kültür-medeniyetinin temeli olan bu fasih dili/Arapçılığı yok etmektir.¹⁴⁸

Şakir, Batı Kültürü'ne düşman olduğunu açık açık söylerdi. Batı kültürüne düşmanlığının sebebinin sadece Batı'nın Arap-İslâm dünyasına olan saldırısından dolayı olmadığını, bu kültürün kökeninin putperest bir mesihlik inancından kaynaklandığı ve Allah Teâlâ'nın ahirette tüm insanlardan kabul edeceği yegâne din olan İslâm'ın dışında bir din olduğu içindir. O, bu kültürün temeline aldığı putperest düşüncenin tüm akidelerini reddettiğini ve onların batıl olduğunu ifade etmekte ve bu konuda göstereceği en ufak bir zafiyetin bile Allah Teâlâ indinde sorumluluk olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁹ O kültürel ve akidevî anlamda muhalif kaldığı Batı kültürünü tamamen yok saymaz edebî-tarihî anlamda Batı'dan referans gösterirdi.¹⁵⁰

Dünyevî işlerini dostluk, sevgi ve kişisel ilişkiler üzerine kurardı. Bu yüzden gerek eserlerinin basımında gerekse kişisel ihtiyaçlarının karşılanmasında işlerini hep uzun süreli dostluk kurduğu kimseler ile hallederdi. Öğrencilerini, kendisinden ayrıldıktan sonraki hayatlarında da takip eder onlarla irtibatını kesmezdi.¹⁵¹

Mahmud Şakir, edebiyatta zirve isimlerden biri olmasına ve birçok edibin ve araştırmacının âdeta öğrencileri gibi daima onun yanında olması ve onunla anılmayı istemesine rağmen toplum nezdinde çok bilinen, çok göz önünde olan biri olmamıştır.¹⁵² Kendisinden bahsetmeyi pek sevmezdi.¹⁵³

Mahmud Şakir'in vatan sevgisi en üst düzeyde idi. O, Mustafa Kâmil'in¹⁵⁴ üslûb ve metodunu beğenen ve öncülüğünü yaptığı siyasi hareketi destekleyenler

¹⁴⁸ Mustafa, "a.g.m." **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye**, s. 1006-1008.

¹⁴⁹ Şakir, **Ebâtil**, s. 395-397.

¹⁵⁰ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 104-105.

¹⁵¹ el-Güneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 21-22.

¹⁵² Muhammed, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 54, 30/1/1976 tarihli özel mektubundan naklen.

¹⁵³ Mahmud Muhammed et-Tanâhî, "'Ayide eş-Şerif ve eyyâmün mine'l-behce", **Kıssatu kalem**, 'Ayide eş-Şerif, **Kıssatu kalem** içerisinde takdim yazısı, Kahire, Dâru'l-Hilâl, t.y., s. 11.

¹⁵⁴ İngiliz işgaline karşı olan Hizbü'l-Vatani'nin kurucusu. Osmanlı hilafet yanlısıdır. bk. Abdurrahman Râfî, **Mustafa Kâmil bâ'isü'l-hareketi'l-vataniyye**, Kahire, Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, 1950, 3. bs.; Ş. Tufan Buzpınar, "Mustafa Kâmil Paşa", **DİA**, C: XXXI, 309-310.

arasındaydı. Mustafa Kâmil ve arkadaşları, işgalcilerin ve işbirlikçilerinin tüm hile ve desiselerini reddetmekte, onlarla hiçbir şekil ve alanda uzlaşmayı düşünmeyen ve Mısır'ı bu işgalden kurtarmak hedefindeydiler. İşgalcilerin ve onların peşine taktıkları işbirlikçilerinin “*bu işgal kötüdür ama Mısırlıların kendi aralarında çıkardıkları kargaşa ve başıbozukluktan iyidir. Ayrıca bu işgalle Mısır modern kültürle tanışacak Arap kültürü veya İslâm kültürü hurafeleri denilen karanlıklardan kurtulacaktır*” şeklindeki propagandalarına karşı durmaktaydılar.¹⁵⁵ Mustafa Kâmil ve onun partisine olan ilgisinde babasının bu partiye olan ilgisinin ve parti başkanı olan Mustafa Kâmil ile yakın dostluğunun etkisi büyüktür. Mahmud Şakir'in Mustafa Kâmil'de en sevdiği yön İngiliz ihtilaline karşı cesur duruşu ve Nil'in iki yakasının birlik fikridir.¹⁵⁶ Mahmud Şakir “*gözlerini 1919 devrimine ve o dönem devrimcilerle dalgalanan bir eve açtığını*” söyler. Bu dönemde bazı şeyleri aklettiğini, bazı önemli şahsiyetleri tanıdığını, kiminden razı olup kimine de kızdığını birçok görüş duyduğunu, fitratının ona bir anlayış bahsettiğini ve daha taze bir çocuk iken gönlünün ve ruhunun sarsıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁷

Mahmud Şakir'in kişiliğini Saidlilik, Mısırlılık, Araplık ve Müslümanlık açısından inceleyen Fethi Rıdvân, Şakir'in Arap oluşunun, onun benliğini harekete geçiren, düşündüklerini hissetmesine sebep olan önemli bir itici güç ve okudukları konusunda kalbine ve aklına ilham veren bir nitelik olduğunu ifade etmektedir. Mahmud Şakir Arapların zayıf, düşman propagandasına boyun eğmiş haline her zaman üzülmüş tüm benliğiyle Arap dünyası bu zilletten kurtulana kadar heyecanla ve şevkle çabalamak istemiştir.¹⁵⁸ Onun Müslüman olma özelliği diğer tüm niteliklerinin üstündedir. O imanı ile peşpeşe gelen musibetlere, belalara sabretmiş, göğüs germiştir. Bu dört özelliği onun kişiliğini etkilemiş ve vermiş olduğu mücadelede onu güçlü ve sebatkâr kılmıştır.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Rıdvân, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 411.

¹⁵⁶ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 24.

¹⁵⁷ Şakir, “Risâletü'l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 8.

¹⁵⁸ Rıdvân, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 411.

¹⁵⁹ Rıdvân, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 411-412.

IV. İLMÎ-FİKRÎ KİŞİLİĞİ

Bu başlık altında önce Mahmud Şakir'in ilmî kişiliğine, üzerinde çalıştığı konulara ve meselelere bakışına etki ettiğini düşündüğümüz yetiştiği çevredeki ilmî ve siyasi ortamı, sonra da kendisinin kazanmış olduğu ilmî ve fikrî kişiliğini inceleyeceğiz.

A. ETKİLENDİĞİ İLMÎ VE FİKRÎ ÇEVRE

Mahmud Şakir'in âlimlerle ve siyasi kişiliklerle bağı babasının evindeki büyüme çağından itibaren başlamıştır. Babasına gidip gelen siyasileri, yazarları ve ilim adamlarını tanımış ve dönemin âlimleri ile ilişkiler kurmuştur. Bu isimlerden bazıları şunlardır; Seyyid b. Ali el-Mersafî, Muhibbüddin el-Hatib, Ahmed Teymur Paşa, Muhammed Hıdır Hüseyin, Ahmed Zeki Paşa, eş-Şeyh İbrahim Utfeyyiş, Muhammed Emin el-Hancı.¹⁶⁰

Ayrıca Mahmud Şakir'in en küçük oğul olması ve abilerinin her birinin onun çocukluk devresinde siyaset veya ilmî alanlarda yetkin birer kişi olması ve ev ortamında sohbetlerin bu düzeyde olması onun çocukluk evresini, çocukluğun sevinçleri ve oyunları ile değil büyük insanların dertleriyle, onların taklidiyle geçirmesine sebep olmuştur.¹⁶¹

Burada, onun ilmî gelişimine ve edebî, fikrî ve siyasi görüşlerinin oluşmasına gençlik dönemlerinde en fazla etki ettiğini düşündüğümüz kimseler hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

a) Seyyid b. Ali el-Mersafî

Seyyid b. Ali el-Mersafî kendi döneminde Arapçanın imamı ve Arapça emanetini taşıyan bir âlimdi.¹⁶² Taha Hüseyin de hocası Seyyid b. Ali el-Mersafî hakkında şöyle der; “O, Mısır’da tanıdığım kimseler arasında *fıkh*’l-lügaya en

¹⁶⁰ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.14.

¹⁶¹ Besusi, **a.g.e.**, s. 6; Aile büyükleri ve Mahmud Şakir’e etkileri hakkında tezimizin Ailesi başlığında bilgi verilmiştir.

¹⁶² Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (1)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1102; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 39.

hâkimi, edebî eleştiri zevki en salim olanı, edebiyat görüşleri en doğru olanı, Sadru'l-İslâm ve özellikle Câhiliye şiirinden en fazla rivayette bulunanıdır.”¹⁶³ Taha Hüseyin hocasının tamamen Câhiliye ve Sadru'l-İslâm dönemi şairlerinin sevgisini taşıdığını hatta el-Mütenebbî ve el-Ma'arrî gibi şairlerin bile şiirlerini eleştirdiğini, bunlara itinâ göstermeyi ahmaklık olarak nitelediğini aktarır. Taha Hüseyin bu anlayışı hocalarından çok sık duydukları için bir şiiri kötülerken “*el-Mütenebbî'nin şiirine ne kadar benziyor*”, “*el-Ma'arrî'nin üslûbu bu şiirde ne kadar aşıkâr*” gibi nitelermeler yaptıklarını aktarır.¹⁶⁴ Ayrıca Seyyid el-Mersafî şiirin doğal olmasını, edebî zevkin öncelikli olmasını yeğler, şiirde zorlama yapılan edebî sanatları eleştirirdi.¹⁶⁵

Seyyid el-Mersafî'nin Ezher Camii'ndeki dersleri ders formatını aşır farklı çevrelerden ve akımlardan ediplerin ve şairlerin katıldığı âdetâ bir nedve havasında yapıldır. Bu derslere dinleyici olarak sadece öğrenciler değil edebiyat ve şiir âşıkları da katılırdır. Bazı öğrencileri bu derslerle yetinmeyip evine gider ondan dersler alırlardı. el-Mersafî'nin edebiyat bilgilerinin gelişimlerinde en çok etkilediği ediplerden bazıları şunlardır; Ahmed Hasan Zeyyat, Mustafa Lütfi el-Meneflûti, Taha Hüseyin, Zeki Mübarek, Ahmed Muhammed Şakir, Ali el-Carim, Abdülaziz el-Beşerî v. dğr.¹⁶⁶

Seyyid b. Ali el-Mersafî şiiri okurken güzelce taksim eder, durulacak yerlerde durur, devam edilecek yerlerde devam ederdi. Bu tavırdan şiirdeki kapalı, garip kelimeler; takdim ve te'hirlir anlaşılırdır. Şiiri öyle güzel canlandırır ki âdetâ yeniden şerhe ve üzerinde durmaya ihtiyaç kalmazdı.¹⁶⁷

¹⁶³ Taha Hüseyin, **Tecdîdü zikrâ Ebi'l-'Alâ**, Kahire, Dâru'l-Mearif, t.y., 6.bs., s. 5; Mustafa Sadık Râfî'de el-Mersafî'nin 30 küsur yıldan beri bu konu üzerinde çalıştığını ifade etmektedir. bk. Mustafa Sadık Râfî, **Resâilü'r-Râfî'î**, neşr. Muhammed Ebû Reyve' y.y., ed-Dâru'l-Umeriyye, t.y., s. 137.

¹⁶⁴ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 5-7; Taha Hüseyin Kahire Üniversitesinde göreve başladığı yıllarda bu görüşlerin tam tersi görüşlere sahip olacak ve cahiliye şiiri olduğu iddia edilen şiirlerin menhul olduğunu el-Mütenebbî gibi şairlerin şiirlerinin ise daha önemli olduğunu ifade edecektir. bk. tezimizin” MÜSLÜMAN ARAŞTIRMACILAR (TAHA HÜSEYİN)” BAŞLIĞI, S. 256-264.

¹⁶⁵ Hüseyin, **a.g.e.**, a.y.

¹⁶⁶ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 5; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 40; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 35.

¹⁶⁷ Şakir, “ba'du'z-zikrâ”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 315-316; Mahmud Şakir'in menhecinin bir parçasını da şiirin doğru taksim edilmesi, durulacak yerlerin ve şiirin tertibinin doğru tespit edilmesidir. bk. Tezimiz, s. 281.

Mahmud Şakir, ortaöğrenim eğitimine devam ederken Seyyid b. Ali Mersafî'nin hem Sultan Berkuk camisindeki derslerine devam etmiş hem de evine gidip ondan dersler almıştır. Mahmud Şakir, Arapçayı el-Mersafî'den öğrendiğini dile getirmektedir. Mahmud Şakir el-Mersafî'den geride nakledildiği gibi bazı eserler okumuştur.¹⁶⁸ Mahmud Şakir hocası ile okuduğu bu eserlerden bazıları üzerine ileriki yıllarda çalışmalar yapmıştır.¹⁶⁹

Mahmud Şakir'in "Sayısal bölüm"den bakalorya diploması sahibi olmasına rağmen üniversitede Arap dili bölümünü seçmesindeki en büyük etken Seyyid b. Ali el-Mersafî'dir.¹⁷⁰ Mahmud Şakir'in tüm gayretinin Câhiliye şiirine ve birazda Emevi şiirine sarf edilmesinde el-Mersafî'nin etkisi büyüktür.¹⁷¹

Mahmud Şakir, bir sanat eseri/şiir hakkında uzun bir terennümden ve bu sanat eserinin ruhuna ve sırlarına karşı derin bir vukûfiyetten sonra konuşurdu.¹⁷² Bu anlayışın oluşmasında Ali el-Mersafî'nin etkisi büyüktür. el-Mersafî ona "dîl" in, sanat eserinin sırlarını idrak edebilmenin en önemli aracı olduğunu anlatmıştır. Ayrıca Mahmud Şakir bu yola girdiğinde daha yolun başında onun hatalarını düzelterek doğru bir şekilde yürümesini sağlayan da el-Mersafî'dir.¹⁷³

Mahmud Şakir'in daha lise çağında iken bu derslere devam ettiği düşünülürse hocası el-Mersafî'nin yanısıra yukarıda zikri geçen edebî toplulukla erken yaşlarda tanışmasının da edebî gelişimine katkısı olduğu kanaatindeyiz.

b) Mustafa Sadık er-Râfî (1881-1937)

¹⁶⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 8-9; Şakir, "zikriyât ma'a muhibbi'l-mahtûtât", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1233; Üsame Şakir, **a.g.e.**, "Maḥmūd Şâkir", s. 73, bk. Tezimiz, s. 2-3.

¹⁶⁹ bk. Şakir, "İkmâlü selâseti hurûm min kitabi't-Tenbih", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 607-612; Ebû Temmam, Hatîb b. Evs b. el-Haris et-Tai, **Kitâbü'l-vaḥşîyyât: el-ḥamâsetü's-şuğrâ**, tah. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni, Şakir, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1963; es-Sükkerî, Sana Ebi Said el-Hasan b. Hüseyin, **Şerhu eş'ari'l-hüzeliyyîn**, tah. Abdüssettar Ahmed Ferrac, mür., Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-arube, 1965; Şakir, **Namaṭ şa'b**, s. 6.

¹⁷⁰ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 9.

¹⁷¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 9; Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (3)", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1178; İmam, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 603.

¹⁷² el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 43.

¹⁷³ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (2)", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1178-1179; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 43.

Râfiî aslen Suriyeli olup Mısır doğumludur. Onun vatan anlayışına göre tüm İslâm âlemi onun vatanıdır. Bu yüzden herhangi bir ülkeye vatanım dediği duyulmamıştır. O, Mısır veya Suriye'den bahsederken “şehrim”, “evim” diye bahsederdi. Bu yüzden Mısırlılığı konusunda eleştiriler almıştır.¹⁷⁴ Mahmud Şakir'in İslâm toplumu, kültür ve medeniyeti ile ilgili yazılarında hocasının bu anlayışının kendisinde de olduğunu görmekteyiz.

Mustafa Sadık Râfiî'nin gördüğü tek resmi eğitim ilkokuldan ibarettir. Mezun olduğu yıl yakalandığı hastalık sebebiyle kulakları duymaz oldu. Resmi eğitimine devam etmeyen Râfiî babasının zengin kütüphanesinden faydalanarak kendini yetiştirdi. Özellikle fasih Arapçayı çok iyi kullanan Râfiî, Fransız edebiyatından Arapçaya tercüme edilmiş kitapları da okuyarak Fransız edebiyatı hakkında geniş bir bilgiye sahip olmuştur.¹⁷⁵

Mahmud Şakir, ilmî kişiliğinin gelişmesinde çok önemli bir yeri olan Mustafa Sadık er-Râfiî ile henüz lise 1. sınıf öğrencisi olduğu 1923 yılından itibaren -farklı meselelerde onun bilgisinden istifade etmek ve ilmî anlamda yol göstericiliğinden faydalanmak için- mektuplaşmaya başlamıştır.¹⁷⁶ Bu ikili arasındaki bağ, Mustafa Sadık Râfiî'nin ölümüne kadar (m. 1937) devam etmiştir.¹⁷⁷ Onun vefatıyla büyük bir hüznü kapılmış ve bu üzüntü onu “el-Mütenebbî” konusunda Taha Hüseyin'e yaptığı, “el-Belağ” dergisinde yayımlanan reddiyelerini tamamlamaktan alıkoymuştur.¹⁷⁸ Ayrıca Râfiî ile olan ilişkisi Akkad'ın edibimizle birkaç yıl görüşmemesine sebep olmuştur.¹⁷⁹

¹⁷⁴ ‘Aryan, a.g.e., s. 23.

¹⁷⁵ Erol Ayyıldız, “Mustafa Sâdık er-Râfiî”, **DİA**, C: XXXI, s. 353; a.g.mlf., “Mustafa Sadık er-Râfiî'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri, **UÜİFD**, Bursa, 1987, y. 2, C: II, sa. 2, s. 29-30

¹⁷⁶ Şakir, “Vaḥyü'l-kalem”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 704; Mahmud Şakir'in bazı meselelerde Râfiî'nin ilminden istifade ettiğine dair örnek için bk. Şakir, “Risâletü's-Şafi'î”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I s. 124-125; Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 76.

¹⁷⁷ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.14; Üsâme Şakir, a.g.e., “Maḥmûd Şâkir”, s. 74; Şakir'in Râfiî'nin ölümünden sonra hüznünü dile getirdiği bir makale için bk. Şakir, “er-Râfiî”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 5-7; Râfiî'nin ölümünden 3 yıl sonra edibimizin hem ona olan özlemini hem de eserlerinin neşriyle ilgili şükran ve temennilerini dile getirdiği bir makale için bk. Şakir, “Necvâ'r-Râfi'î”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 167-173.

¹⁷⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 107, 395.

¹⁷⁹ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.14; Üsâme Şakir, a.g.e., “Maḥmûd Şâkir” s. 74; Râfiî'nin vefatından sonra Akkad'ın öğrencisi Seyyid Kutub'un Râfiî'yi eleştirmesi üzerine onunla edebi bir mücadeleye tutuşmuşlardır. Şakir'in makaleleri için bk. Şakir, “Beyne'r-Râfi'î ve'l-'Aḳḳâd

Mahmud Şakir, Râfî'yi tanınmasının ilk olarak normal sıradan bir tanıma olduğunu daha sonra ise onu bir dost olarak tanıdığını ve ondaki yüce insanlığın farkına vardığını ifade eder. Bu farkındalıktan sonra onunla, kalbinin kendisi içinde çarptığı, sevdiği ve kendisini seven bir dost kazandığını anlatır. Bu dostun edebiyatının kalbine dokunduğunu ifade eden Mahmud Şakir, bu hissiyatla onun sözlerinden/yazdıklarından, kendisinden daha güçlü, daha bilgili ve basiret sahibi ediplerin anlayamadığı manaları anladığını söyler.¹⁸⁰ Çünkü o Râfî'nin yazdıklarını gönül gözüyle okumaktadır. Mahmud Şakir, Râfî'den baba, kardeş, dost, hoca ve müeddibi olarak razı olduğunu ifade ederken ona bakış açısını da ortaya koymaktadır.¹⁸¹

Mahmud Şakir, Râfî'nin hayatı ile ilgili çalışmanın önemini anlatırken onun, yaşadığı dönemdeki bazı edipler gibi ün ve şöhrete aldanmadığını, kendisini saran bu fitnelere düşmediğini ifade eder. Şakir, Râfî'nin, yukarıda anlatılan fitnelere düşmeyip çalışmalarında kendi öz benliğini bulduğunu, bu yolda ilerleyerek edipliğin hakikatini ortaya koyduğunu, kendisine yakışanı yaptığını ve görevlerini bildiğini, gönlünü ve çalışmalarını da bu yönde sürdürdüğünü ifade ederken ona olan hayranlığını dile getirmektedir.¹⁸²

Mahmud Şakir'in de Râfî'nin gönlünde çok özel bir yeri vardır.¹⁸³ Râfî, Mahmud Şakir'in mektupları geciktiğinde derhal ona mektup yazıyor, durumunu ve gecikmenin sebebini soruyordu. Belki de bunun sebebi Râfî'nin Mahmud Şakir'i görüşlerini devam ettirecek, yayacak ve muhalif görüşlere karşı savunacak bir halef olarak görmesidir.¹⁸⁴ Zira Râfî bazı arkadaşlarına gönderdiği mektupların birçoğunda ondan öğrencisi ve ensarından/yardımcılarından biri diye bahsetmiştir.¹⁸⁵

(1) C: 1, s. 8-12; Beyne'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd (2), C: I, s. 13-20; Beyne'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd (3), C: I, s. 21-27 ; "Beyne'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd (4)", C: I, s. 28-30; Beyne'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd (5), C: I, s. 31-36, **Cemheretü'l-mağâlât**.

¹⁸⁰ Şakir, "Fâtihatü'l-kitab", **Hayâtu'r-Râfî'î**, 'Aryan, s. 8; Şakir, "Zikrâ'r-Râfî'î", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 170-171.

¹⁸¹ Şakir, "Beyne'r-Râfî'î ve'l-'Akkâd (4)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 29; a.g.mlf., "el-Fakîh ve rûmûzu't-teknûlûciyâ", **a.g.e.**, C: II, s. 1212.

¹⁸² Şakir, "Fâtihatü'l-kitab", **Hayâtu'r-Râfî'î**, 'Aryan, s.7.

¹⁸³ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.7.

¹⁸⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.41.

¹⁸⁵ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.38; bk. Râfî, **Resâilü'r-Râfî'î**, s. 210, 237; el-Kûfehî, "Şakir ve Üstâzühü er-Râfî'î", **el-Edebü'l-İslâmî**, Suud, 1996, C: III, sa. 11, s. 50-51.

Edibimizi çok seven Râfî, onun intihara kalkıştığını öğrenince hayatında hiçbir olayda olmadığı kadar sarsılmış, büyük endişe duymuş, derhal ona mektup yazarak durumu hakkında bilgi almak istemiş ve “intihar” başlıklı altı makale yazmıştır.¹⁸⁶

Mahmud Şakir’e göre Râfî; fikri ve duyguları ile kadim ediplere katılmış, kalpleri kendi kültürlerine yabancılaşan ve ana dilleri olan Arapçayı, Arapça olmayan bir aksan ile konuşan muasırlarının arasından sıyrılmıştır. Bunun neticesinde de o, edibimize göre birbirimize bıraktığımız bir mirasa, okuduğumuz bir edebiyata ve kendisine sığındığımız bir sevgiye/merhamete dönüşmüştür.¹⁸⁷

Râfî dine ve kadim geleneğe taassupla bağlıydı, din ve edebiyatı birbirinden ayırmazdı.¹⁸⁸ O, Avrupa kültürü –gerek latin ve gerekse Sakson kültürü– ile sıkı bir bağ içinde olan edipler tarafından şiddetli bir hücumla uğrayan Arap-İslâm kültürünü, üslûbu itibarıyla âdeta “*harp meydanında elinde silah savaştan bir mücahid*” gibi savunurdu.¹⁸⁹ Râfî kendini “kadim”in savunmasına “cedid”in yok edilmesine adanmıştır. Bu yüzden 1923 yılından sonra, “cedid”e nispet edilen tüm ediplerin eserlerini/yazılarını onlara karşılık verme amacıyla takip etmiştir. Bu “cedid”e davet edenlerin bayraktarlığını yapan da Taha Hüseyin’dir.¹⁹⁰ Râfî, Taha Hüseyin’in de arasında bulunduğu birçok aydınla edebî ve fikrî mücadelelere girişmiştir. Bu mücadelelerden Taha Hüseyin ile olan mücadeleleri hükümet ile parlamento arasında krizlere sebep olmuştur.¹⁹¹ Bu ikili arasındaki mücadele Arapça var olduğu sürece var olacaktır. Zira bu iki kişi arasındaki bir husumet olmayıp iki anlayış arasındaki bir husumettir.¹⁹² Râfînin gayesi “cedid” iddiasıyla ortaya atılıp “kadim”den birşeyler eksilterek “Kur’ân-ı Kerim’in Dili”ne, “Hadis’in Dili”ne ve “Kadim Arap Edipleri’nin Dili”ne zarar vermeye çabalayanlara karşılık vermek, engel olmaktır.¹⁹³

Râfî, Arapçaya yapılan saldırının bizzat İslâm’ı hedef aldığı düşüncesindedir. Zira Arapçanın insanların gönüllerinde zaafa uğratılması ve konumu hakkında

¹⁸⁶ ‘Aryan, a.g.e., s. 280-283; Makaleler için bk. Râfî, **Vahyu’l-kalem**, s. 77-122.

¹⁸⁷ Şakir, “Fâtihatü’l-kitab”, **Hayâtü’r-Râfî’i**, ‘Aryan, s.9.

¹⁸⁸ ‘Aryan, a.g.e., s. 153-154.

¹⁸⁹ Muhammed Receb el-Beyyûmî, **Mustafa Şâdık Râfî’i**, Dimeşk, Dâru’l-Kalem, 1997, s. 45-46.

¹⁹⁰ ‘Aryan, a.g.e., s. 162-163.

¹⁹¹ ‘Aryan, a.g.e., s. 149.

¹⁹² ‘Aryan, a.g.e., s. 160.

¹⁹³ ‘Aryan, a.g.e., s. 163-164.

şüpheye düşürülmeleri, insanları İslâm'ın iki temel direği olan Kur'ân ve hadisten uzaklaştıracaktır.¹⁹⁴ Râfî kendisini “*Kur'ân'ı, Kur'ân'ın dilini ve beyânını müdafa için gönderilmiş bir elçi ve daima silahaltındaki bir asker olarak hayal ettiğini*” söyler.¹⁹⁵ Bu doğrultuda çalışmalarını sürdüren Mustafa Sadık Râfî modern dönemde i‘câzü'l-Kur'ân ile ilgili müstakil bir eser yazan ilk müelliftir.¹⁹⁶

Râfî'nin eleştiri yazılarında alay etme-küçümseme üslûbu vardır. Eğer bu üslûbu kullanmasaydı kimi araştırmacılara göre ilmî-edebî eleştirilerin en güzel örneklerini vermiş olurdu.¹⁹⁷

Râfî ile Mahmud Şakir'in aralarındaki bağın gerçek sebebi İslâm medeniyetine ve ümmetine dâir ortak hisleridir.¹⁹⁸ Mahmud Şakir için Râfî medresesinin güçlü, asil bir uzantısı diyebiliriz. Mahmud Şakir, Arap İslâm kültürünün yeşerdiği ilk dönemlerinden gelen o geleneğin güçlü temelleri üzerine kurulmuş bu medresenin ilkelerini geliştirmiş bir ediptir.¹⁹⁹ Mahmud Şakir “edebî zevk” yönteminin ilk tohumlarını atarken hocası Râfî'den istifade etmiştir.²⁰⁰

Mahmud Şakir'in Râfî ile olan ilişkisi Taha Hüseyin ve Abbas Mahmud Akkad ile olan ilişkilerini etkilemiştir.²⁰¹

c) Muhibbüddin el-Hatib (1886-1969)

Aslen Suriyeli olup siyasi ve sosyal şartlar sebebi ile farklı ülkelerde yaşamıştır. Yaşadığı ülkelerde çeşitli gazete ve dergilerde çalışmış bazılarının da kuruculuğunu yapmıştır. Mekke'deki “Şahîfetü'l-Kıble”, “Şahîfetü'l-İrtıkâ”, Mısır'daki “Mecelletü'z-Zehrâ” ve “Mecelletü'l-Feth” çıkarttığı gazete ve dergilerden bazılarıdır. Suriye'deki “Cerîdetü'l-Âsime”nin, Mısır'daki

¹⁹⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.40; el-Kûfehî, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, sa. 11, s. 51.

¹⁹⁵ Râfî, **Vahyu'l-kalem**, C: III, s. 243.

¹⁹⁶ el-Beyyûmî, **Mustafa Sadık Râfî'i**, s. 93; Eser ilk olarak **Târîhu âdâbi'l-'Arab**'ın 2. Cildi olarak neşredilmiş daha sonra müstakil bir eser olarak neşredilmiştir. bk. Mustafa Sadık Râfî, **i‘câzü'l-Kur'ân ve'l-belağatü'n-nebeviyye**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2004, s. 21.

¹⁹⁷ Aryan, **a.g.e.**, s. 165.

¹⁹⁸ Şakir, “Vahyu'l-kalem”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 704, 707; İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 571.

¹⁹⁹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.7.

²⁰⁰ el-Kûfehî, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, sa. 11, s. 52.

²⁰¹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.41.

“Mecelletü’l-Ezher” ve “Şahîfetü’l-Müeyyid”in genel yayın yönetmenliğini yaptı. Muhibbüddin el-Hatib gazetecilik faaliyetlerinin yanı sıra bulunduğu ülkelerde bazı cemiyetlerin kuruluşuna da öncülük etmiştir. Suriye’de “en-Nahdatü’l-‘Arabiyye”yi kurdu.²⁰² Mısır’da “Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn”in kurucuları içerisinde yer aldı.²⁰³ Kurduğu el-Matbaatü’s-Selefiyye ile birçok kadim eserin basımına öncülük ederek Arap-İslâm kültürüne büyük hizmetleri olmuştur.²⁰⁴ Mahmud Şakir, kendisinin de müdavimi olduğu bu matbaayı, bu kitap evini birçok kimsenin ziyaret ettiğini, özellikle sömürgeciliğin kötülüklerini dert edinen buna karşı direnilmesini düşünen kimselerin gelip gittiği bir yer olarak anlatıyor.²⁰⁵ Onun sömürgecilik ve oryantalizm ile ilgili görüşlerinin olgunlaşmasında bu ortamların önemli etkileri olmuştur.

el-Hatib’in bu yayınevinde kurulmasına karar verilen ve kurucuları içerisinde yer aldığı “Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn”in fikir babası Mahmud Şakir’dir. Fakat kurumun daha sonra geldiği durum sebebiyle aralarında anlaşmazlık çıkmış ve Mahmud Şakir cemiyetten ayrılmıştır.²⁰⁶

Edibimizin, Muhibbüddin el-Hatib ile aralarında âdeta bir öğretmen-öğrenci bağı vardı. Mahmud Tanâhî’nin yaptığı “**Edebî miras**”ın neşir tarihindeki dönemler tasnifinde ikinci dönemde ismi zikredilen iki kişiden biri olan el-Hatib, Mahmud Şakir’i kadim eserlerin tahkik ve neşrine yönlendirmiştir.²⁰⁷

²⁰² Zirikli, “Muhibbüddin el-Hatib”, **a.g.e.**, C: V, s. 282; Enver el-Cündî, “Da‘iyyetü’l-İslâm Muhibbüddin el-Hatib”, **Mecelletü’l-Va‘yi’l-İslâmî**, Kuveyt, 1970, C: VI, sa. 61, s. 83-84.

²⁰³ Bu cemiyetin kuruluşunun özlü bir tarihi için bk. Şakir, “Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: II, s. 773-777; Muhibbüddin el-Hatib bu cemiyeti İslâm’a karşı “tecdid” adı altında yapılan saldırılara karşı bir sed, bir engel olarak görüyordu. bk. Muhibbüddin el-Hatib, “Muhammed Hıdır Hüseyin”, **Mecelletü’l-Ezher**, Kahire, 1958, C: XXIX, cüz. 8, s. 743.

²⁰⁴ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 5; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.86-87.

²⁰⁵ Şakir, “Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: II, s. 773.

²⁰⁶ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî** s. 5; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.86-87.

²⁰⁷ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî** s. 5; et-Tanâhî, “Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve menhecuhu fi taḥkîki’t-türâs” **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, s. 1045; Tanâhî yukarıdaki makalesinde Mısır’da “Türas/Edebi miras”a ait eserlerin neşir tarihini 4 merhaleye ayırır. İkinci merhalenin de Emin el-Hancı ve Muhibbuddin el-Hatib ile anıldığını söyler. Bu tasnif ve her bir merhalenin özellikleri için bk. **a.g.m.**, s. 1045-1046.

Mahmud Şakir, henüz 18 yaşında iken, Muhibbuddin el-Hatib'in tahkik ettiği İbn Kuteybe'nin "Edebü'l-Kâtib" isimli eserinin tahkikine katkıda bulunmuştur.²⁰⁸

el-Hatib, İslâm ülkelerindeki misyonerlik tehlikesinin farkına varmış, bu tehlikenin yayılmasını engellemek, İslâm'ın savunuculuğunu yapmak ve İslâm coğrafyasının meselelerini gündeme getirmek amacıyla "ez-Zehrâ" ve "el-Feth" de bu doğrultuda yayınlar yapmıştır.²⁰⁹ Diğer yandan da bazı misyonerlerin kitaplarını tercüme ederek İslâm dünyasının dikkatini bu tehlikeye çekmek istemiştir.²¹⁰ Bu çalışmalarından ötürü kimi sevenleri tarafından İslâm dininin-medeniyetinin, Arap tarihinin ve medeniyetinin yılmaz savunucusu ve bu yolun mücahidi olarak nitelenmiştir.²¹¹ Mahmud Şakir de ilk yazılarına "el-Feth" ve "ez-Zehrâ" da başlamıştır. el-Hatib'in özellikle İslâm savunuculuğu ve misyonerlik karşıtı yayın politikalarını ve kadim Arap-İslâm kültürünü diriltme çabalarını göz önüne aldığımızda onun bakış açısında ve çalışmalarında el-Hatib'in oldukça önemli bir konuma sahip olduğu kanaatine varmaktayız. Zira Mahmud Şakir'in yaşadığı dönemin sosyal, edebî ve siyasi olaylarını değerlendirdiği birçok yazısında "misyonerlik-sömürgecilik" bağlamında değerlendirmeleri olmuştur.²¹² Edibimize sevenleri tarafından verilen unvan ve sıfatlara bakıldığında el-Hatib'e verilen sıfatların ve ona yapılan nitelemelerin benzerlerinin yapıldığını görmekteyiz. Bu durum bizde onun el-Hatib ve çevresi ile aynı çizgide yürüdüğü kanaatini oluşturmaktadır.

Siyasi hareketler içerisinde de bulunan el-Hatib önceleri İttihat ve Terakki partisine destek olmuş II. Abdülhamid Han'ın tahtan indirilmesinden sonra İttihat ve Terakki ile görüşlerinin farklı olduğunun farkına varmış bu hareketten ayrılmıştır. Arap isyanı başladığında Mekke'ye gitmiştir. Bir süre Şerif Hüseyin ile hareket etmiş

²⁰⁸ et-Tanâhî," a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1047.

²⁰⁹ Enver el-Cündî, **Târîhu's-şîhâfeti'l-İslâmiyye**, 2. c., y.y., Dâru'l-Ensar, 1986, C: II, s. 8, 13, 15, 18, 20, 22, 265 v.d; el-Beyyûmî, **Muştafa Şâdık Râfi'î**, s. 45.

²¹⁰ Şakir, "Cem'iyyetü's-şübbâni'l-müslimîn", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 772-773; el-Cündî, "a.g.m.", **Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî**, s. 84- 88; Muhammed Tefvik Zeynelabidin, "min Eimmeti'l-ışlâh: el-'Allâme Muhibbuddin el-Hatib h. 1305-1389", **el-Beyan**, Londra, 2012, sa. 296, s. 89-90; Muhibbuddin el-Hatib, **el-Ğaretü 'ale'l-'âlemi'l-İslâmî**, Cidde, Menşuratü'l-'asri'l-hadis, h. 1387, s. 5-7.

²¹¹ Semir Semrad, "el-'Allâme el-Mücahid Muhibbuddin el-Hatib ve Cuhûduhu fi fağhi's-Şi'ati'r-Râfida", **Mecelletü'l-Islah**, Cezayir, Dâru'l-Fadile li'n-neşri ve't-tevzi, 2011, C: V, sa. 26, s. 43.

²¹² bk. Tezimiz, s. 171- 184.

fakat onun amacının da İslâmî bir ıslahat olmadığını anlayınca bu hareketten de ayrılmıştır.²¹³ Bu siyasi hareketleri süresince bazı bedeller ödemek zorunda da kalmıştır. İngilizler tarafından tutuklanmış, Arap isyanı zamanında Osmanlı tarafından gıyabında idama mahkûm edilmiş ve Fransızlar Suriye'yi işgal ettiklerinde Fransızlara karşı olan faaliyetlerinden ötürü Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır.²¹⁴

d) Ahmed Teymur Paşa

Kitaplara düşkünlüğü ile bilinen biridir. Kişisel kütüphanesini oluşturmak için özel bir bina yaptırmıştır. Kütüphanesinde yaklaşık 20000 kitap vardır. Kütüphanesinde çok kıymetli bir el yazması koleksiyonuna sahiptir. Kimi el yazmalarını da Avrupa'nın ileri gelen birçok kütüphanesinden mikrofilmini getirterek kütüphanesinde topladı. Bu yolda çok ciddi harcamalar yapmıştır.²¹⁵ Elde ettiği el yazmalarının birçoğunu okumuş ve kitaba açıklayıcı notlar düşmüştür. Din, dil, tarih, edebiyat, lügat, biyografi alanında çalışmalar yaptı. Özellikle lügat alanında sözlüklerin tashihine dâir çalışmaları oldukça önemlidir. İyi derecede Fransızca bilirdi. Batı kültürüne de hâkimdi.²¹⁶ Cem'iyetü's-şübbânî'l-müslimîn'in kurucularındandır.²¹⁷ Muhibbiddin el-Hatib'in çıkardığı "el-Feth" dergisinde büyük katkısı vardır.²¹⁸ Ayrıca Mahmud Şakir'in ömrü boyunca üzerinde çalışmalar yapacağı "Câhiliye şiiri meselesi" ile tanışmasına da Ahmed Teymur Paşa sebep olmuş, edibimize Margoliouth'un "Neş'etü's-şi'ri'l-'arabi" isimli makalesini okuması için o vermiştir.²¹⁹ Mahmud Şakir Muhibbüddin el-Hatib ve Ahmed Teymur Paşa ile belirli zamanlarda el-Mektebetü's-Selefiyye'de bir araya gelirdi.²²⁰

²¹³ Zeynelabidin, "a.g.m., **el-Beyan**, s. 87-88.

²¹⁴ Hayreddin Zirikli, "Muhibbüddin el-Hatib", **a.g.e.**, C: V, s. 282; Zeynelabidin, "a.g.m., **el-Beyan**, s. 87-88.

²¹⁵ Şakir, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1230; Muhammed Kürd Ali, **el-Mu'âşırûn**, Dimeşk, Matbuati Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980, s. 38; Fuat Günel, Ahmed Teymur Paşa, **DİA**, C: II, s. 140-141.

²¹⁶ el-Cündî, **a.g.e.**, C: II, s. 5-23; Hasan Abdulvehhab, "Ahmed Paşa Teymur", **A'yanu'l-karnî'r-râbi'a 'aşara**, Tunus, 1988, s. 131-140; Kürd Ali, **a.g.e.**, s. 38; Günel, "a.g.m.", s. 140-141.

²¹⁷ Şakir, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 773; Zeynelabidin, "a.g.m.", **el-Beyan**, s. 90.

²¹⁸ el-Cündî, "a.g.m.", **Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî**, s. 86.

²¹⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 12.

²²⁰ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 12.

e) Muhammed Hıdır Hüseyin:

Aslen Tunuslu olan Muhammed Hıdır Hüseyin gerek dönemin şartları gereği ve gerekse kişisel durumları sebebiyle farklı ülkelerde yaşamıştır. Fransız sultasına karşı düşmanlık yaydığı iddiasıyla gıyabında idam kararı verilince 1912 yılında Tunus'tan ayrıldı. 1912-1920 yılları arasında farklı ülkelere seyahatlerde bulundu. İstanbul'da Harbiye nazırlığında çalıştı. Resmi görevle birkaç kez Almanya'ya gitti. Burada Almanca öğrendi. Suriye'de olduğu bir dönem de Cemal Paşa tarafından tutuklandı. Enver Paşa'nın aracılığıyla serbest bırakıldı. Bu dönemden sonra da İstanbul-Almanya-Suriye arasında seyahatleri oldu. Fransızların Suriye'yi işgalinden sonra vefatına kadar yaşayacağı Mısır'a gitti. Mısır'da yaşadığı dönemde edebî ve dinî tartışmalara katıldı. Bu süreçte Ali Abdürrâzık'ın "el-İslâm ve uşûlü'l-hüküm" isimli eserine bir reddiye yazdı. Taha Hüseyin "fi's-Şi'ri'l-câhilî" isimli eserini neşredince ona da "Nakdû'l-kitab fi's-Şi'ri'l-câhili" isimli eseri reddiye olarak yazdı.²²¹ Önce Muhibbüddin el-Hatib ve Ahmed Teymur Paşa ile "Cem'iyetü's-şübbânî'l-müslimîn"i kurdu.²²² Daha sonra "Cem'iyetü'l- hidâyeti'l-İslâmiyye"yi kurdu ve bu cemiyet adına bir dergi çıkardı. Tunus'ta yaşadığı dönemde de "es-Sa'adetü'l-'Uzmâ" dergisini çıkarmıştır. Mısır'da "Mecelletü'l-Ezher"de –o zamanki ismi "Nûr-ul-İslâm"- ve "Livâu'l-İslâm" dergisinde genel yayın yönetmenliği yaptı. Mısır'da "Mecma'u'l-Lügavî" kurulduğunda buranın üyelerinden biri oldu. Burada fasih Arapçayı savunan, onun sırlarını ve özelliklerini ortaya koyan çalışmalar yaptı. 1952 devriminden sonra Ezher riyasetine getirildi. 1940'ların sonuna kadar Kuzey Afrika'nın bağımsızlığına kavuşması için siyasi faaliyetlerini sürdürdü.²²³

B. EĞİTİM-KÜLTÜR HAYATI

Mahmud Şakir'in bir kurum veya hoca nezaretinde aldığı eğitimlerini hayatı bölümünde arz etmeye çalıştık. Bu bölümde ise onun kendi okumalarını, okuma

²²¹ bk. Muhammed Hıdır Hüseyin, *Naqdu kitâb fi's-Şi'ri'l-câhilî*, Kahire, t.y., el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

²²² Şakir, "Cem'iyetü's-şübbânî'l-müslimîn, *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 773; el-Hatib, "a.g.m.", *Mecelletü'l-Ezher*, s. 736-744; Zeynelabidin, "a.g.m.", *el-Beyan*, s. 90; Muhammed Mervan Cemil Murad, "Selase fursân mine'z-Zeytûne", *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî*, 1996, sa. 360, s. 69-70.

²²³ el-Hatib, "a.g.m.", *Mecelletü'l-Ezher*, s. 736-744; Zeynelabidin, "a.g.m.", *el-Beyan*, s. 90; Murad, "a.g.m.", *el-Va'yu'l-İslâmî*, s. 69-70; Ali Cum'a, "Muhammed Hıdır Hüseyin", *DİA*, C: XXX, s. 539-541; el-Beyyûmî, *Muṣṭafa Şâdiḳ Râfi'î*, s. 45.

alanlarını ve özellikle üniversiteyi terk etmesinden sonra edindiği ilmî gelişimi incelemeye çalışacağız.

O, üniversiteyi henüz 2. sınıf öğrencisi iken gençliğinin baharında terk etmiş yaşlıları çalışma ile dinlenme-eğlenme arasında zaman geçirirken o kendisine kapsamlı bir okuma planı yapmış, sabır ve sebatla okumuştur. Bu şekilde hedefine yürümüş, nihayetinde Arap-İslâm kültürü ile Batı kültürünü şahsında toplamıştır. Onun bu bilgiye ulaşmasındaki en önemli etkenlerden biri de çok güçlü olan hafızasıdır.²²⁴ Mahmud Şakir'in "محنة/ **Mihnet**" olarak isimlendirdiği "**Câhiliye şiiri**" ve "**i'câzu'l-Kur'ân**" ile ilgili yaptığı çalışmalar, okumalar ona özelde "**kadim şiir**" genelde de "**insanın beyân**" özelliği konusunda, ayrıca bunu okuma ve araştırmanın yolları konusunda hatırı sayılır bir deneyim, tecrübe ve uzmanlık kazandırmıştır.²²⁵

Mahmud Şakir ilmî yolculuğuna Arap şiirini okumakla başlamıştır. Bu okuma sürecinde belli bir tecrübe ve birikim edindikten sonra kendisinde bir "**edebî zevk**" oluşturmuştur. Bu "**edebî zevk**"i bir usûle dönüştüren edibimiz bunu öncelikle okuduğu, incelediği ve üzerinde çalışma yaptığı şiir metinlerine uygulamış ve şairin kimi zaman kasten kimi zaman da farkına varmadan gizlediği duygu, düşünce ve fikirlerine ulaşmaya çabalamıştır. Daha sonra "*şiirin de insanın kendisini anlatmak için kalbinden dökülen bir kelâm*" olması münasebetiyle burada uyguladığı metin inceleme usûlünü insanoğlundan sadır olan tüm kelimelere uygulayabileceğini düşünmüş ve diğer alanlarda yaptığı okumalara da bu usûlü uygulamıştır. Bu alanlardaki okumalarında da kadim ulemânın satır aralarında ifade ettikleri veya gizledikleri bilgileri de "dil" ve "dil"in inceliklerini göz önünde bulundurarak edebî zevk usûlü ile ortaya çıkarmaya çabalamıştır.²²⁶

Bir okuma-anlama yöntemi oluşan Mahmud Şakir, İslâmî ilimlerin hemen her alanında okumalar yapmıştır. Bu okumalarını yaparken de belirli bir çizgideki ulemâyı okumakla kalmayıp farklı düşünce, fikir ve metodolojiye sahip ulemâyı da

²²⁴ Ebû Salih, "eş-Şeyh Maḥmûd Şâkir...kemâ 'araftuhu", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 10-12.

²²⁵ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 209-210.

²²⁶ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s. 7-8; diğer alanlarda yaptığı okumaların en güzel örnekleri diğer alanlarda yaptığı çalışmalardır. bk. tezin ilgili bölümü.

okumuştur. Kendisi, bu okumaların sonunda, bilgi kapılarının önünde yavaş yavaş açıldığını ve nihayetinde hem metinde aşikâr olan hem de satır aralarında gizli olan birçok bilgiye ulaştığını ifade eder.²²⁷

Yukarıda ifade edildiği gibi kadim Arap-İslâm kültüründen ulaşabildiği birçok eseri okuyan Mahmud Şakir, bu alanda kapsamlı bir ansiklopedik kültüre sahip ve bu kadim kültürün aşığı bir insandır.²²⁸ Onun “edebî mirasa” ait bilgisi, onu kuşatması ve onun farklı boyutlarını özümsemesi ve ona olan tutkusu delile ihtiyaç duymayan gündüz gibi aşikâr bir durumdur. Belki de muasırlarından kadim kültüre dâir bu kadar okuma yapmış ve bu denli bir ilmî/kültürel donanıma sahip, bu konularda ona denk olabilecek hiç kimse yoktur.²²⁹ Mahmud Şakir kitaplar aracılığıyla kendinden önceki Arap âlimlerinden tevarüs ettiği ilmi hem mücmelen hem de tafsilen özümsemiştir.²³⁰

Mahmud Şakir “**edebî miras**”a ve kadim ulemânın yaptıklarına bu kadar hayran olmakla ve kadim ulemânın kendi dönemlerinde yaptıklarının hakkını teslim etmekle birlikte “edebî miras”ın esiri ve sadece nakledicisi olmamış, bu temel üzerine ilmin geliştirilmesi ve tamamlanması gerektiğini söylemiştir.²³¹ Hatta bazı konularda kendinden önceki âlimleri aşmıştır.²³² O, hem çevresindeki ve yaşadığı hayattaki değişiklikleri, ilmî gelişmeleri takip etmiş²³³ hem de kadim edebî mirası öğrenmiş, öğrendiklerini kimi zaman eleştirel bir gözle incelemiş ve kadim edebî mirasa ait bazı meseleleri delilleriyle ve iknâ olarak almış, bazı şeyleri de tenkit etmiştir. Bunun en büyük delili de bu edebî mirasın dilbilimcilerini, âlimlerini ve

²²⁷ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. a.y.

²²⁸ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 8, 15, 23-24.

²²⁹ Ebü’r-Rıza, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî* s. 104; Ahmed Muhammed Ali, “İşkâliyyetü’n-nakdi’z-zevk ‘inde Şâkir li’l-Bahis Halife Yâsin bin ‘Arabî”, *el-Edebü’l-İslâmî*, Beyrut, 2008, sa. 57, s. 95; Abdulmuid Abdülcelil es-Selefi, “el-‘Allâme Maḥmûd Muḥammed Şâkir (1909-1997)”, *Savtu’l-Ümme*, Hindistan, y.y., Safer, 1998, C: XXX, sa. 6, s. 47; et-Tanâhî, “a.g.m.”. 1046-1047; el-Ğuneym, *Kırâa fi defter kadîm*, s. 14; Abbas, “a.g.m.”, *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 5; Ebû Salih, “eş-Şeyḥ Maḥmûd Şâkir... kemâ ‘araftuhu”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 10.

²³⁰ Fihri Şakir, “Ebi... Maḥmûd Muḥammed Şâkir”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 8.

²³¹ Şakir, “Tasdir”, Muhammed Abdülhalık ‘Adîme, *Dirâsât li’l-ḥurûf’âni’l-Kerim*, 4. c., Kahire, Dâru’l-Hadis, t.y., C: I, s. 5; Şakir, *Namaṭ şa‘b*, s. 97; et-Tanâhî, “a.g.m.” *Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire*, s. 1054-1055.

²³² Fihri Şakir, “Ebi Maḥmud Muḥammed Şâkir”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 8.

²³³ Sad Ebü’r-Rıza, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî* s. 104.

eleştirmenlerini zaman zaman eleştirmiş olmasıdır.²³⁴ Mahmud Şakir, edebî mirası, tamamen hür bir şekilde ve cesaretle inceliyor, âlimlerin doğrularını ortaya çıkardığı gibi yanlışlarını da ortaya koyuyordu. Bunu yaparken de hata yapanın veya isabet edenin kim olduğuna aldırımıyordu. Çünkü onun ölçüsü ilim, vukufiyyet, deliler ve hüccetti; kişilerin şöhreti ve kıymetleri değildi.²³⁵ Mahmud Şakir, bu eleştirme konusunda o kadar titiz ve ciddidir ki kimi zaman sözlükleri de eleştirmiş onların almadığı veya anlamlarından birini eksik aldıkları kelimeleri delilleriyle anlatmıştır.²³⁶

İlmî bir mesele hakkında söz söylemesi gerektiğinde acele ile davranmaz, ilgili kaynaklara ulaşmak konusunda titiz davranır, eğer o an itibarıyla ulaşamadıysa bu konuda bir görüşünün ve kararının olmadığını açıkça ifade ederdi.²³⁷ Mahmud Şakir'in bilgiyi elde etme yöntemleri farklı özelliklere sahiptir.²³⁸ Çalışmalarında kendi edebî mirasının kaynaklarına güvenirdi. Bu kaynaklarda bulunan bir mesele için başka milletlerin kaynaklarından deliller getirilmesini gereksiz görür, kendi kültürünün kaynaklarına güvendiğini söylerdi.²³⁹

Mahmud Şakir'in meşhur olan iki yönü vardır. Biri "Muhakkik Şakir", diğeri ise "Edip ve Edebiyat eleştirmeni Şakir". Bu iki yönünden birincisinin meşhur olmasının ikincisinin ise daha az bilinir olmasının sebebi tahkik ettiği eserlerin müstakil eser olarak önümüzde bulunması, "edip ve edebiyat eleştirmeni" olarak verdiği eserlerin ise gazete ve dergilerde dağınık halde bulunmasıdır. Tüm ısrarlara rağmen kendisi sadece 31 makalesini iki kitap halinde neşretmiştir.²⁴⁰

²³⁴ Şakir, **Namat şa'b**, s. 56, 57, 60-61, 158; Şakir, **Ebâfîl**, s. 67.

²³⁵ Subhi Abdulhamid Muhammed, "el- Üstâz Şakir ve'l-lügatü'l-'Arabiyye idâfeten ve hırâseten", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sa. 16, s. 977, et-Tanâhî, "Şâkir ve menhecuhu fi tahkiki't-türâs" **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, s. 1054-1055; örnek için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 59, 1. Nolu dipnot; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 231; İhsan Abbas, **Ğurbetü'r-Ra'i**, 2. bs., Amman, Dâru's-Şuruk li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2006, s. 212.

²³⁶ Örnekler ve anlatımları için bk. Abdulhamid Muhammed, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, s. 979-983; et-Tanâhî, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, s. 1053-1054.

²³⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 372 1 nolu dipnot, 375.

²³⁸ Rıdvan, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 407.

²³⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 44.

²⁴⁰ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 150-151.

Edebiyat eleştirmeni olan Mahmud Şakir’e, Câhiliye şiirinin selim bir “edebî eleştiri”si için kurallar koyan İbn Sellâm el-Cumahî’nin eseri “Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ” isimli eserinin etkisi büyüktür. Mahmud Şakir’in bu konudaki düşünce sistemine en fazla etki eden diğer bir âlim ise Abdulkâhir el-Cürcânî’dir.²⁴¹

Muhammed Şakir, edip ve muhakkik olmasının yanı sıra tarih alanındaki çalışmaları dikkatle incelenmesi gereken muasır tarihçilerden biridir. O, tarih ilminin sahih/doğru metodolojisinin kurallarına uyan Müslüman bir tarihçi bakış açısına sahiptir.²⁴² Şakir, toplumların kendilerinin eksik yanlarını tanıyıp tamamlamak, güçlü yanlarını da devam ettirebilmeleri için tarih bilgisinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.²⁴³

Mahmud Şakir, İslâm tarihindeki bazı olayları çarpıtma ve bu tarihin önemli şahsiyetleri etrafında doğru olmayan bilgilerle, tarihî metinlere içermediği bazı anlamlar yükleyerek bu tarihi bozma ve deforme etme çabalarına da karşı durmuştur. Bunu yaparken de Kur’ân ve Sünnet ile desteklenmiş tarihî olaylar ile senet-metin bakımından güvenilir tarih metinlerinden yararlanmakla birlikte açık bir mantık ile birbiriyle bağlantılı, uyumlu, düzenli bir fikir silsilesi (الفكر المرتب) de ortaya koymuştur. Bunun örneklerinden biri Louis ‘Avad’ın “el-Ehrâm el-Kâhiriyye” gazetesinde “‘alâ Hâmişi’l-Ğufrân” başlığı ile yayınladığı makalelere cevaben yazdığı ve daha sonra Ebâtîl ve esmâr adıyla kitap olarak neşrettiği makalelerdir.²⁴⁴

O, yazma sebeplerinden biri olarak, yeni nesilleri kendilerine zarar verecek bilgi kirliliği ve düşüncelerden korumak olduğunu söyler. Zira ona göre yeni nesillerin fikirlerinin kirlenmesi, yok edilmesi konusunda en büyük tehlikeyi kelimeler taşımaktadır. Bu sebeple kelimeleri önemsememek, bu duruma laubali kalmak mümkün değildir.²⁴⁵ Edibimiz bu anlayışından dolayı uzlete çekildiği

²⁴¹ el-Kıyam, a.g.e., s. 164.

²⁴² Muhammed Cebr Ebû Sa‘de, “el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir, Muerriḥan”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lüğati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sa. 16, s. 990.

²⁴³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 371.

²⁴⁴ Ebû Sa‘de, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lüğati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, s. 991, Şakir’in Louis ‘Avad’ın yazılarına verdiği cevapların bir değerlendirmesi için bk. a.g.mlf., “a.g.m.” s. 992-998.

²⁴⁵ Şakir, **Namaṭ şa‘b**, s. 315; Şakir, **Ebâtîl**, s. 147.

dönemlerde bile İslâm medeniyetine dâir şahıs veya konu ile ilgili bir çalışma ortaya koyarak bu medeniyeti savunmaya devam etmiştir.²⁴⁶

Kendisine sevenleri ve öğrencileri tarafından çeşitli sıfatlar verilmiştir. “el-fakihi’l-lügavî/dil fakihi²⁴⁷, bir medeniyet araştırmacısı/işçisi²⁴⁸, şeyhü’l-‘arabiyye, hârisu’t-türâs, fârisu’l-asâle,²⁴⁹ şeyhü’l-muhakkikîn...²⁵⁰

C. ÖĞRENCİLERİ - ETKİLEDİĞİ ÇEVRE

Mahmud Şakir, bugünkü anlamda bir öğretmen-öğrenci ilişkisi içerisinde çok az kişiye ders okutmuştur. Bu ders okuttuğu kimselerden bir kısmı da o günün düşünürü, yazarı, aydınıdır. Diğer kısmı ise üniversite/master/doktora öğrencileridir. Bu ders halkasının yanı sıra gerek yaptıkları çalışmalarda gerekse günlük hayata bakışlarında, düşünce sistemlerinde ondan etkilenen, faydalanan birçok kimse vardır. Biz bu başlık altında tüm bunlarla ilgili bilgiler vermeye çalışacağız.

Öncelikle Mahmud Şakir’i, siyasete dâir de görüş ve düşünceleri olan edebî-fikrî bir muhitin öncüsü olarak düşünebiliriz. Zira İslâm âleminin birçok köşesinden Arap kültür mirasını araştıran, okuyan, ilgi duyan ve İslâm kültürüne önem veren nesiller onun evine –İhsan Abbas bu eve “Ka’betü’l-‘ilm” demektedir–²⁵¹ gelip gitmekte, ilim meclislerine katılmakta ve ondan ilmî ve fikrî olarak istifade etmekteydiler. Mahmud Şakir belki de bu âdeti babasından almıştı. Zira babası Muhammed Şakir’in evi de İslâm Âlemi’nin çeşitli bölgelerinden gelen ilim, kültür ve fikir adamlarına ev sahipliği yapardı.²⁵² Evine gelen bu kişiler; kimi öğrenci, kimi bürokrat kimi siyasi mülteci olmak üzere toplumun farklı kesimlerindendi.²⁵³ Mahmud Şakir, öğrencilerine/dostlarına çok düşkündü. Yapacakları çalışmalarda

²⁴⁶ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 571.

²⁴⁷ Mahmud er-Rabi’î, “Nazra fi kaşîde câhiliyye”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 511.

²⁴⁸ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 587.

²⁴⁹ Haydar el-Ğadir, “eş-Şakır”, **el-Edebü’l-İslâmî** s. 62; el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 14.

²⁵⁰ Heyetü’t-Tahrir Abdurrezzak eş-Şayci’den naklen, “Külliyetü’ş-Şerî’ati tüebbinu el-‘Allâme el-Edip Maḥmûd Muḥammed Şâkir”, **Mecelletü’ş-Seriati’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye**, Kuveyt, 1997, C: XII, sa. 33, s. 252.

²⁵¹ İhsan Abbas’tan naklen et-Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmun mine’l-behce”, **Kışşatu kalem**, s. 6, dipnot 1.

²⁵² eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 23.

²⁵³ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.17; el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 10; et-Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmun mine’l-behce”, **Kışşatu kalem**, s. 141-143.

elinden geldiği kadar onlara yardımcı olurdu.²⁵⁴ Ayrıca o evine gelen misafirlerinin kendi özel kütüphanesinden istifade etmelerine müsaade ederdi. Kimi araştırmacılar bazen günlerinin büyük bir kısmını onun kütüphanesinde geçirirlerdi.²⁵⁵

Ellili yıllardan itibaren özellikle cuma akşamları evi âdetâ bir “nedve/ fikir kulübü” idi. Farklı kültür ve sınıflardan insanlar onun yanında bir araya gelir, farklı meselelerde tartışırlar, onu dinlerler, ondan ilim öğrenirler ve etkilenirlerdi.²⁵⁶ Bu cuma toplantıları dışında da evine ziyaretçileri/öğrencileri gidip gelirlerdi. Bazıları neredeyse evin günlük müdavimi olmuşlardı.²⁵⁷ Bu mecliste ilim adamından, siyasetçisine, bürokratından mahalle esnafına kadar herkes eşitti ve kendi görüşlerini hür bir şekilde ifade ederdi. Ne evin sahibinin ne de meclisteki ileri gelenlerin diğerlerine karşı asla bir baskısı olamazdı. Böyle bir durum olursa Mahmud Şakir bunu hissettiğinde karşısındaki kim olursa olsun onu azarlar ve bu evde herkesin eşit olduğuna dikkat çekerdi.²⁵⁸

O, bir grup öğrencisine/dostuna Esmâ‘î’nin “Esmâ‘iyyât”ından başlayarak Müberrid’in “el-Kâmil fi’l-lüğa ve’l-edeb”inden mukaddimeyi ve beş babı düzenli bir ders şeklinde okutmuştur. Bu tedrisinde yazım ve araştırmada kullandığı usûlle birçok kaynaktan derslerine hazırlanmış ve belirlediği bir metot çerçevesinde bu dersleri anlatmıştır. Mahmud Şakir bu derslerinde o gün okumayı planladığı dersi okuduktan sonra farklı dönemlerde yaşamış şairlerin şiirlerinden de okumalar yapmış âdetâ derslerini şiir antolojisi derslerine dönüştürmüştür.²⁵⁹ Bunun dışında da başta Yahya Hakkı ve İbrahim Sabri Efendi olmak üzere kimi dostları ile kadim kitapları beraber okuyarak müzakere etmişlerdir.²⁶⁰

²⁵⁴ Ebû Salih, “eş-Şeyh Maḥmûd Şâkir... kemâ ‘araftuhu, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 13-14.

²⁵⁵ Seyyid, “a.g.m., **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.17; Ebû Salih, “eş-Şeyh Maḥmûd Şâkir... kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 9.

²⁵⁶ Ebû Salih, “eş-Şeyh Maḥmûd Şâkir... kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 9-11; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 70; et-Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmün mine’l-behce”, **Kıssatu kalem**, s. 141-143.

²⁵⁷ Mustafa, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, s. 1002.

²⁵⁸ et-Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmün mine’l-behce”, **Kıssatu kalem**, s. 7-8, 142-143.

²⁵⁹ el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 10-13, 127, 321; a.g.mlf., “**Kırâa uḥra fi defter kadîm**”, Kuveyt, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2012, s. 7, 117, 137 ders notları kitap olarak neşredilmiştir. Esmâ‘iyyât’ın ilk 29 beytinin notları için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, el-Kamil’in ders notları için bk. a.g.mlf., **Kırâa uḥra fi defter kadîm**.

²⁶⁰ Şakir, “Yahya Hakkı Şadîku’l-hayât el-lezi iftekdühü”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: II, s. 945; Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 6; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 86.

Onun en önemli yönlerinden biri de farklı bölgelerden kendisine gelen kişilerden Arap kültürüne ait eserleri tahkik eden, inceleyen, neşreden bir nesil ortaya çıkarmış olmasıdır.²⁶¹ Hatta bazı büyük edipler ve araştırmacılar âdeta öğrencileriymiş gibi daima onun meclislerinde bulunurlar ve onunla anılmak, onun yanında bulunmak isterlerdi.²⁶² Bazı üyeler ise bu toplantıların müdavimiydiler.

Evine gelen ve ondan etkilenen kişilerden bazıları şunlardır;

a) Yahya Hakkı (1905-1992)²⁶³

Mahmud Şakir'in Yahya Hakkı ile dostlukları 1939 yılında başlar ve Yahya Hakkı'nın 1992 yılında vefatına kadar yaklaşık elli üç yıl devam eder. Yahya Hakkı yaklaşık on yıl ailesini bırakıp Mahmud Şakir'in evinde onunla beraber yaşamıştır. Edibimiz kendisini “dostum” ve “kardeşim” diye tanımlar.²⁶⁴ Yahya Hakkı, Arap edebiyatının ana kitaplarını Mahmud Şakir'den okumuştur.²⁶⁵ Necip Mahfuz, Yahya Hakkı'nın dilinin, Mahmud Şakir ile tanışıp ilişkileri güçlendikten sonra tamamen edebî bir dile dönüştüğünü söyler.²⁶⁶ Şakir Yahya Hakkı'nın bazı çalışmalarında ona eşlik etmiş ve kimi kelime seçimlerinde dahi yönlendirmeleri olmuştur.²⁶⁷

Yahya Hakkı'nın Mahmud Şakir'in yanında hatırı büyüktü, kimi zaman kendisine zor da gelse onun ricalarını yerine getirmeye çalışırdı.²⁶⁸ Yahya Hakkı, onun gözüyle mizahı seven, son derece zeki ve derin bakış açısına sahip biridir.²⁶⁹

²⁶¹ Şuayb Abdülmunim el-Ğabbaşı, “Maḥmūd Muḥammed Şâkir fî's-Sıḥafeti'l-Mısriyye”, **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, s. 1060; Ebû Salih, “eş-Şeyḥ Maḥmūd Şâkir... kemâ 'araftuhu”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 9-11.

²⁶² Muhammed, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî** s. 54, Vedit Filistin'in 30/1/1976 tarihli özel mektubundan naklen.

²⁶³ Arap Öykü yazarı. bk. Ali er-Ra'î, **Dirâsât fi'r-rivâyeti'l-Mısriyye**, Kahire, y.y., 1964, s.180-182; Mehmet Hakkı Suçin, “Arap Öykücülüğünde Kilit Bir İsim: Yahya Hakkı”, **Son Duvar Dergisi**, y.y., Mart, 1998, s. 30-31; Musa Yıldız, “Yahyâ Hakkî'nın Kunnâ Selâsete Eytâm Adlı Öyküsü”, **Nüşa Dergisi**, 2004, sa. 14, s.14, 108-114.

²⁶⁴ Şakir, “Yahya Hakkı Şadîku'l-hayât el-lezi ifteḳadtühü”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 945-946; a.g.mlf., **Namaṭ şa'b**, s. 312.

²⁶⁵ Şakir, “Yahya Hakkı Şadîku'l-hayât el-lezi ifteḳadtühü”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 945; Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü'l-aḥîr”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 6; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 86.

²⁶⁶ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 20.

²⁶⁷ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 189.

²⁶⁸ Müsteşrikler ile bir arada bulunmaya bile zor tahammül eden Mahmud Şakir Yahya Hakkı'nın ricası üzerine bir müsteşrikin meclisinde bulunmasına izin vermiş ve eğitimiyle bir nebze de olsun

Mahmud Şakir “Namat şa‘b ve namat muhîf” ismiyle bir kitap olarak neşredilen ve 1969-1970 yıllarında Mecelle dergisinde yayımlanan yedi makalesini Yahya Hakkı’nın talebine cevaben yazmıştır.²⁷⁰ Yahya Hakkı, Alman şair Goethe’nin, Tebbata Şerran’ın yeğeninin bir kasidesine ilgi göstermesinin, bu kasideyi Almancaya tercüme etmesinin ve şiirin tertibiyle ilgili bazı değişiklikler teklif etmesinin şiirin değerini arttırdığı gibi bir izlenim vermiş, ayrıca Mahmud Şakir’e bu şiir üzerinden Arap şiiri ile ilgili bazı sorular yöneltmiştir. Yahya Hakkı’nın bu yeni tertibin şiirin değerini arttırdığına dâir verdiği izlenim edibimizi kızdırmış ve onun Yahya Hakkı’yı ciddi bir şekilde eleştirmesine sebep olmuştur. Yahya Hakkı’yı çok çok önemsemesine rağmen ilmî çalışmalarında ve Batı’ya karşı duruşunda duygularıyla değil daima ilkeleri ile hareket ettiğinden Yahya Hakkı bu eleştirilerden kurtulamamıştır.²⁷¹

b) İbrahim Sabri Efendi

Osmanlı şeyhülsîlâmı Mustafa Sabri Efendi’nin oğlu olan İbrahim Sabri Efendi²⁷² Mahmud Şakir’in evinin müdavimlerindendir. Mahmud Şakir ile bazı kadim Arapça kitapları da okumuştur.²⁷³ Ayrıca Mahmud Şakir İbrahim Sabri Efendi’nin bir şiirini Arapçaya tercüme etmiştir.²⁷⁴

c) Nâsırüddin el-Esed (1922-2015)²⁷⁵

Mahmud Şakir’den “el-Aşma‘iyyat”ı okumuştur.²⁷⁶ Onun ilminden ve özel kütüphanesinden uzun süre faydalanan el-Esed, Taha Hüseyin’in alevlendirdiği Câhiliye şiirinin sıhhati konusunda âdeta ona reddiye olacak tarzda “Maşâdiru’s-

ilgilenmiştir. Bu konuda bk. Mustafa, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, s. 1005.

²⁶⁹ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 34, 308.

²⁷⁰ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 1-3, 37-38.

²⁷¹ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 34-37, 313-314.

²⁷² Yusuf Şevki Yavuz, Mustafa Sabri Efendi, **DİA**, C: XXXI, s. 351.

²⁷³ Şakir, “Yahya Hakkı Şadîku’l-hayât el-lezi iftekdâtühü”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 945.

²⁷⁴ Şakir, **I‘şîfi ya riyah**, s. 261-265.

²⁷⁵ Ürdün Üniversitesi kurucusu ve eski rektörü, Ürdün’ün eski Suudi Arabistan büyükelçisi geniş bilgi için bk. Ürdün Kültür Bakanlığı resmi sitesi, <http://culture.gov.jo/new/-ناصر-7499-كتاب-أدباء-و-كتاب-7499-ناصر>; Hüda Kuza’, “Maḥaṭṭat fi mesireti’l-‘Allāme er-Rahîl Nâşiruddîn el-Esed”, **Ceridetü’l-Kudsü’l-‘Arabi**, Londra, 25/05/2015, s. 12; Mahmud Muhammed Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmun mine’l-behce”, **Kışsatu kalem**, s. 142.

²⁷⁶ el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 10.

şî'ri'l-câhili ve kıymetüha't-târihiyye" isimli doktora tezini hazırlamıştır. el-Esed bu tezi hazırlarken birçok meseleyi onunla tartışmış, onun görüşlerinden ve yönlendirmelerinden istifade etmiştir.²⁷⁷ Nâsırüddin el-Esed, doktora çalışmaları döneminde Mahmud Şakir'in yönlendirmeleri ve geniş ilmi olmasaydı birçok hakikate ulaşamayacağını bizzat kendisi ifade eder.²⁷⁸ Edibimizin bu eserdeki etkileri eser sahibinin de ikrarı ile net bir şekilde ortadadır.

d) İhsan Abbas (1920-2003)²⁷⁹

İhsan Abbas, Mahmud Şakir ile 1954 yılında tanışmıştır. Bu tanışmayı ilmî hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul eden İhsan Abbas kafasındaki birçok soruya Mahmud Şakir'in yanında cevap bulduğunu ifade etmektedir. İhsan Abbas ondan öğrendiklerinin, onunla tanışmadan önce duyduklarından ve okuduklarından kat kat fazla olduğunu belirtmektedir.²⁸⁰ Mısır'da bulunduğu süre içerisinde edibimizin şahsi kütüphanesinden sıklıkla faydalanan, âdeta oradan çıkmayan İhsan Abbas, yaşadığı dönemde, tarihi ve hakikatleri çarpıtan iddiaları, çalışmaları çürütmede Mahmud Şakir'in üzerine hiç kimsenin bulunmadığını ifade etmektedir.²⁸¹

e) Şakir el-Fahham (1921-2008)²⁸²

1993 yılından vefatına kadar Şam'da bulunan "Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye"ye başkanlık etmiş olan Şakir el-Fahham kendisini Mahmud Şakir'in öğrencilerinden sayardı.²⁸³ Edibimizden "el-Aşma'ıyyat"ı okumuştur.²⁸⁴

²⁷⁷ el-Esed, mukaddime, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhili**, s. 10.

²⁷⁸ el-Esed, mukaddime, **a.g.e.**, s. 10.

²⁷⁹ Şair, tarihçi, eleştirmen, muhakkik bk. Otobiyografisi için bk. Abbas, **Ğurbetü'r-râ'i**, 2. bs Amman, Dâru's-Şuruk li'n-neşri ve't-tevzi', 2006.

²⁸⁰ Abbas, **a.g.e.**, s. 211-212.

²⁸¹ Abbas, **a.g.e.**, s. 211-212.

²⁸² Suriye eski eğitim bakanı, Cezayir büyükelçisi. bk. Mahmud Muhammed Tanâhî, s. 142.

²⁸³ Muhammed, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 55.

²⁸⁴ el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 10.

f) **Ahmed Ratib en-Neffah (1927-1992)**²⁸⁵

Mahmud Şakir kendisinden dostum, öğrencim ve hocam diye bahseder.²⁸⁶ Edibimiz onu anlatırken sıkıntılarını paylaştığı, sevinçlerini birlikte yaşadığı bir yoldaşı olarak tanımlar.²⁸⁷ Mahmud Şakir’den “el-Aşma‘iyyat”ı okumuştur.²⁸⁸

g) **Mahmud Muhammed Tanâhî (1935-1999)**²⁸⁹

Uzun süre Mahmud Şakir’in yakınında bulunan ve ondan kadim edebî mirasın kitaplarını okuyan Mahmud Tanâhî kimi araştırmacıların deyimiyle “**Şakiriyye Medresesi**”nin devam ettiricisiydi. Onun vefatıyla bu okulun devam ettiricisi kalmamıştır.²⁹⁰

Mahmud Tanâhî’nin hocasının çalışmaları ile ilgili makaleleri ve hocasının vefatından sonra onunla ilgili eleştiri yazılarına cevabi yazıları vardır.²⁹¹

h) **Mahmud Hasan İsmail (1910-1977)**²⁹²

Mahmud Hasan İsmail, edibimizin ifadesiyle “*en kıymetli dostlarından olup her gün yanında olurdu*”²⁹³ Mahmud Şakir’in kıymetli dostunun acılarını ve ızdırıp gören ruhunu anlatan “**Va‘d**”²⁹⁴ isimli bir şiiri vardır.

²⁸⁵ Şam Mecma‘u’l-Lügati’l-‘Arabiyye üyesi. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 54, 396; Muhammed Hasan et-Tayyan, “en-Neffah fi zikrâhu’l-‘âşire”, Mecelletü’l-Faysal, Kuveyt, 2004, sa. 330, s. 112-119.

²⁸⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 54.

²⁸⁷ el-Mütenebbî, s. 396.

²⁸⁸ el-Ğuneym, **Qırâa fi defter kadîm**, s. 10.

²⁸⁹ Kahire üniversitesi Arap dili ve edebiyatı hocası, yazma eserler uzmanı, Mecmau’l-Lugati’l-‘Arabiyye üyesi. Mahmud Tanâhî ile ilgili yazılmış makalelerin bir kısmı için bk. **Maḥmūd Ṭanâhî zikrâ len tegîb**, haz. Muhammed Tanâhî, Kahire, 1999, Matbaatü’l-Medeni.

²⁹⁰ Ahmed Arafat el-Kadî, “Maḥmūd Ṭanâhî... Me‘ınun lâ tandub ve zikrâ lâ tağîb”, **Mahmud Tanâhî Zikrâ len Tegîbe**, s. 20-21.

²⁹¹ bk. et-Tanâhî, “Maḥmūd Muḥammed Şakir ve Menhecuhu fi taḥkîkî’t-türâs” **Havliyyetü Külliyyetü’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, sa. 16; a.g.mlf., “Maḥmūd Muḥammed Şakir Rûkn Bazîḥ, **Makâlât el-‘Allâme et-Tanâhî**, s. 603-607; a.g.mlf., Maḥmūd Muḥammed Şakir ve’s-Sihamu’t-tâiše, **a.g.e.**, s. 608-631, Beyrut, 2002, Dâru’l-Beşairü’l-İslâmiyye.

²⁹² Mısırlı Şair. bk. Mahmud Hasan İsmail, **el-Muḥtâr min dîvânî Egânî’l-kûḥ**, haz. Muhammed ‘Anani, Kahire, el-Hey’etü’l-mısıriyyetü’l-‘âmme li’l-kitâb, 1997.

²⁹³ Abdülkerim, “a.g.m.”, s. 60.

²⁹⁴ Şakir, **I’sîfî yâ riyâḥ**, s. 148-165.

Mahmud Şakir, Mahmud Hasan İsmail'in şiirini modern dönemdeki tüm şiirlerden üstün tutardı.²⁹⁵ Kendisine şiir yazmayı niçin bıraktığı sorulunca da “*ben şiiri Mahmud Hasan İsmail’e bıraktım*” diye cevaplamıştır.²⁹⁶

Mahmud Hasan İsmail, Mahmud Şakir’e olan hayranlığını ve takdirini O’nun “el-Ğavsü’l-‘azrâ” isimli şiirine mukaddime olarak yazdığı “**Zikrâ**” isimli şiirinde ifade etmiştir.²⁹⁷ Ayrıca Mahmud Hasan şiirlerinde bir beytin düzeltilmesinde sadece Mahmud Şakir’e izin verirdi. Zira o şiirlerinin Mahmud Şakir ile tanışmadan önce sakin bir pınar gibi, tanıştıktan sonra ise coşmuş bir deniz gibi olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁸

i) **Muhammed Ebû Musa**

Mahmud Şakir’in “el-Ğavsü’l-‘azrâ” isimli eseriyle ilgili “el-Ğavsü’l-‘azrâ” ve kırrâatü’t-türâs” isimli bir eser kaleme almıştır.²⁹⁹

j) **Cum‘a Yasin**³⁰⁰

Mahmud Şakir’den “el-Aşma‘iyyat” ve Müberrid’in “el-Kâmil fi’l-lüğa ve’l-edeb”inden de mukaddimeyi ve beş babı okumuştur.³⁰¹

k) **Yakup Yusuf el-Ğuneym (1939-....)**³⁰²

Mahmud Şakir’den “el-Aşma‘iyyat” ve Müberrid’in “el-Kâmil fi’l-lüğa ve’l-edeb”inden de mukaddimeyi ve beş babı okumuştur. Hocasının vefatından sonra bu derslerde aldığı dört defter dolusu nottan ikisini kitap halinde neşretmiştir.³⁰³

²⁹⁵ Şakir, “eş-Şi‘r ve’ş-şu‘arâ”, **Cemheretü’l-mağâlât** C: I, s. 103-104.

²⁹⁶ Ali Zekerîya Said, “Üslûbü’t-tekrar fi Şi‘ri Ebi Fihri Şâkir: Rü’ye Belâgiyye”, **Sahifetü Dari’l-‘ulûm li’l-lugati’l-‘arabiyye ve âdâbuha ve’d-dirâsatü’l-islâmiyye**, 4. Bs., Mısır, C: VII, sa. 13, s. 108.

²⁹⁷ Şakir, **el-Ğavsü’l-‘azrâ**, s. 3-7.

²⁹⁸ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 87.

²⁹⁹ Muhammed Ebû Musa, **el-Ğavsü’l-‘azrâ ve kırrâatü’t-türâs**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1983.

³⁰⁰ Şakir’in ismini sık sık zikrettiği Cum‘a Yasin hakkında kişisel bilgiye ulaşamadık.

³⁰¹ el-Ğuneym, **Ğırâa fi defter kadîm**, s. 7-10, 297; a.g.mlf., “**Ğırâa uhra fi defter kadîm**”, s. 138.

³⁰² Kuveyt eski Eğitim Bakanı. bk. Çevrimiçi: <http://home.moe.edu.kw/about/Pages/Ministers/yaakob.aspx>

³⁰³ el-Ğuneym, **Ğırâa fi defter kadîm**, s. 7-10, 11, 297.

l) Malik b. Nebi (1905-1973)³⁰⁴

Mahmud Şakir'den “el-Aşma‘iyyat”ı okumuştur.³⁰⁵ Malik b. Nebi ona hayranlığını şöyle ifade eder; “*Eğer Câhiz bugün var olsaydı gönül hoşluğu ile yerini Mahmud Muhammed Şakir’e bırakırdı.*”³⁰⁶ Mahmud Şakir, Malik b. Nebi'nin “eż-Zâhîretü'l-Şur'âniyye” isimli eserine de bir mukaddime yazmıştır.³⁰⁷

m) Adil Süleyman Cemal³⁰⁸

1958 yılında Mahmud Şakir ile tanışan Adil Süleyman Cemal bu tarihten itibaren evinin müdavimlerinden olmuştur.³⁰⁹ Mahmud Şakir'in makalelerinin bir kısmını “Cemheretü maḳâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir” ismiyle derlemiş ve kısa notlandırmalarla ve bir araştırma mahiyetindeki takdimi ile neşretmiştir.³¹⁰ Edibimizden “el-Mufaḍḍaliyyât”, “el-Aşma‘iyyat” ve “el-Mu‘allakât”ı okumuştur.³¹¹

Yukarıda ismi zikredilenler dışında bu eve gelip giden başka kimseler, öğrenciler ve asistanlar vardır.³¹²

Yukarıda da görüleceği üzere isimlerini zikrettiğimiz kimselerin birçoğu Arap-İslâm âleminin eğitim kültür alanında önemli şahsiyetleridir. Bu kimseler Mahmud Şakir'in çevresinde bulunmuş, onun ilminden, kültüründen ve özellikle dil ile ilgili birikiminden faydalanmışlardır.

³⁰⁴ Cezayirli düşünür. Birçok eseri Türkçeye tercüme edilmiştir. Hayatı, fikirleri ve eserleri için bk. Saîd Murâd, Mâlik b. Nebî, **DİA**, C: XXVII, s. 513-514.

³⁰⁵ el-Güneyim, **Ḳırâa fi defter ḳadîm**, s. 10.

³⁰⁶ Malik b. Nebî'den naklen eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 20.

³⁰⁷ Tezimizin eserleri bölümünde bu takdim yazısı ile ilgili bilgi verilmiştir.

³⁰⁸ Dr. Farklı üniversitelerde hocalık yapmıştır.

³⁰⁹ Adil Süleyman Cemal, “Takdim Ḳıṣṣatü'l-kitab”, **Cemheretü maḳâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir**, 2. bs, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y., Cem', kırâa ve ta'lik : Adil Süleyman Cemal, s. 5.

³¹⁰ bk. Mahmud Şakir, **Cemheretü maḳâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir**, 2. bs, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y., Cem', kırâa ve ta'lik: Adil Süleyman Cemal.

³¹¹ Cemal, “Takdim Ḳıṣṣatü'l-kitab”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, s. 7, 1 nolu dipnot.

³¹² Evine gidip gelen geniş bir isim listesi için bk. Şakir, “Yahya Hakkı Şadiku'l-hayât el-lezi ifteḳadtühü”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 945; Cemal, Ḳıṣṣatü'l-kitab, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 6-7; Mahmud Muhammed Tanâhî, “‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmün mine'l-behce”, Ḳıṣṣatu ḳalem **a.g.e.**, s. 6-7; Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.17; Rıdvan, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 409; et-Tanâhî, “Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve menhecuhu fi taḥḳîki't-türâs” **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-‘Arabiyye**, s. 1044; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 70; el-Güneyim, **Ḳırâa fi defter ḳadîm**, s. 10; Ebû Salih, “eş-Şeyḥ Maḥmûd Şâkir... kemâ ‘araftuhu”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 10.

V. SİYASİ KİŞİLİĞİ

Henüz on yaşında iken “1919 Mısır Devrimi” olmuştu. Kendisi Mısır devrimine katılanların grup grup ziyaret ettiği bir evde yaşıyordu. Ayrıca abileriyle birlikte Ezher’e gidiyor devrimcilerin nutuklarını dinliyordu.³¹³ Böyle bir ortamda büyümüş olması onun siyasi bakışını etkileyecek ve siyasetten uzak kalamamasına sebep olacaktır.

Mahmud Şakir’in ilk yayımlanan özgün eseri “ez-Zehrâ” dergisinde yayımlanan şiiri “Yevme tehtâlî’ş-şucûn”dur. Bu şiirinde İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişe davet vardır. Bu şiiri yazdığında henüz 17-18 yaşlarındadır.³¹⁴

el-Hizbü’l-Vatanî’ye³¹⁵ karşı bir sempatisi vardı. Bu partinin kurucusu/lideri Mustafa Kâmil Paşa³¹⁶ ile babası arasında derin bir dostluk ve fikir birlikteliği – özellikle Osmanlı hilafetine bağlılık konusunda– vardı. Ağabeyi Ali Muhammed Şakir bu partinin üyesi idi. Muhammed Şakir’de bu partinin gençleri ve bazı üyeleri ile o dönem ilişki ve arkadaşlık kurmuş, ilerleyen dönemlerde de partinin üyesi olmuştur.³¹⁷

Üniversite okuyan gençlerin bilinçlendirilmesi ve onları hayra sevketmede öncülük etmesi için kurulan “Cem‘iyyet-i-ş-Şübbânî’l-Müslimîn”in fikir sahibidir.³¹⁸ Daha sonra bu cemiyetin ileri gelenlerinden bir kısmıyla kurumun geldiği durum açısından aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle cemiyetle organik bağlarını kopardı.³¹⁹ Fakat bu cemiyetin kurucuları ve ileri gelenleri ile kişisel dostluklarını

³¹³ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 602.

³¹⁴ Şakir, **I‘şîfî yâ riyâh**, s. 177; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 88-89.

³¹⁵ Kurucusu Mustafa Kâmil olan ve “Mısır Mısırlılarıdır” sloganına sahip İngiliz işgaline karşı mücadele eden ve Osmanlı hilafetini savunan parti. bk. Suat Mertoğlu, Takdim, **Mısır Mısırlılarıdır -İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti-**, Muhammed Ferid, terc. Ali Benli, Macit Karagözoğlu, Klasik, İstanbul, 2007, s. V.

³¹⁶ Mahmud Şakir’in gözüyle bakıldığında Mustafa Kâmil’in davasının iki temele dayanıyordu. Birincisi Türkiye’deki hilafetin tanınması. İkincisi ise Hristiyan Avrupa’nın içine düşürdüğü durumdan Türkiye’nin çıkması. bk. Şakir, **Ebâfîl**, s. 207-208.

³¹⁷ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.14; Üsâme Şakir, “Maḥmûd Şâkir”, **a.g.e.**, s. 74-75; Muhammed Hasan ‘Avad, “Maḥmûd Muḥammed Şâkir Müfekkiran Müslimen”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 422.

³¹⁸ Bu cemiyetin kuruluşunu, kurucularını ve amaçlarını anlattığı makalesi için bk. Şakir, “Cem‘iyyetü’ş-şübbânî’l-müslimîn”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, s. 771-777.

³¹⁹ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.14.

devam ettirdi. Mahmud Şakir'e göre gençler bir toplumunun geleceğidir. Bu yüzden gençler toplumunun geleceğine, siyasetine ilgi göstermeli ve bu işlerden uzak tutulmamalıdır. İlmî anlamda onların gelişmelerine özen gösterdiğimiz gibi siyasi anlamda da onlara itinâ göstermeliyiz. Ülkenin geleceği ile ilgili fikir sahibi olmalı ve bu konuda düşündüklerini de rahat bir şekilde ifade etmeli ve eyleme geçirmeliler. Bu noktada en önemli mesele onların ahlâk sınırları içinde kalmaları ve ahlâka uygun davranmalarıdır.³²⁰

1952 yılındaki darbeye ait, Mehmet Ali Paşa ailesinin hâkimiyetinin kaldırılması, İngiliz sömürgeciliğinin kovulması ve zirai ıslahat ile toplumsal adaletin sağlanması gibi ilk başarıların en fanatik taraftarlarındandı. Özellikle ziraat kanununun Mehmet Ali Paşa ile İngilizler ve onlara hizmet eden taraftarlarınca oluşturulan sınıfsal sistemin/sınıfsal ayrımın karşısındaki en güçlü unsur olduğunu düşünüyordu. Hatta bu konuda mütedeyyin dostlarının bir kısmı ile fikir ayrılığına düşmüşlerdi. Dostları bu anlayışın İslâm'ın da kabul ettiği "mülkiyet hakkına" aykırı olduğunu ve bunun solculuğa/komünizme benzediğini ileri sürüyorlardı. Mahmud Şakir ise onların yanlış düşündüğünü söyleyip bu fikrinde ısrar ediyordu. Daha sonra bu arkadaşlarından bir kısmı tutuklandı ve işkenceye, eziyete maruz kaldı. Bunları gören ve duyan Mahmud Şakir her ortamda sultanın yaptıklarını kıyasıya eleştirmeye başladı. Özellikle devlet adamlarının yanında devlet adamlarını ve sultayı her fırsatta eleştirdi. Yaptığı bu eleştirilerden sonra kendisine yapılan ikazlara aldırmadı.³²¹ Nihayetinde de 1959 yılının Şubat ayında tutuklandı. Bu tutukluluğu Ekim ayına kadar sekiz ay sürdü. Aynı iktidar döneminde ikinci kez tutuklandı İkinci tutukluğu 1965 yılının Ağustos'undan 1967 yılının Aralık ayına kadar yirmi sekiz ay sürdü.³²²

Mahmud Şakir'in ikinci tutukluğu esnasında "Arap-İsrail 6 Gün Savaşları" olmuş ve Araplar büyük bir hezimete uğramışlardı. Mahmud Şakir bu yenilgiyi hapiste iken öğrenmiş ve bu haberden çok etkilenmişti. Hapisten çıktıktan sonra yeğeni Abdurrahman Şakir'e sömürgecilerin daha önceleri Mehmet Ali Paşa'ya

³²⁰ Şakir, "eş-Şebâb ve's-siyâse", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 62-63.

³²¹ Abdurrahman Şakir, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 623.

³²² Seyyid, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. m.17; Tutuklanması ile ilgili farklı bir düşünce için bk. Mustafa, "Maa'l-Üstâz Şakir zikriyât ve teemmülât" **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi'l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sa. 16, s. 1001.

yaptıklarını Cemal Abdülnasır'a yaptıklarını ve planlarının “bu hareketi içerden kuşatarak yıkmak” olduğunu söylemiştir. Ona göre sömürgecilerin bu planlarla gerçekleştirmek istedikleri ve ulaşmak için gayret sarf ettikleri hedef Mısır’da meydana getirecekleri bir yıkımla ümmetin yıkımını arttırmak ve bu ümmetin çocuklarını türlü eziyet, meşakkat, engel ve yenilgilerle “ümitsizliğe” düşürmektir.³²³

Sömürgecilerin en hırslı oldukları temel hedef ise ümitsizliğe düşecek bu ümmetin evlatlarına “kültürel miras”ını kaybettirerek ve fasih Arapçayı unutturarak, özbenliklerini, özgünlüklerini, asaletlerini, kimliklerini ve özgüvenlerini kaybetmelerini sağlamaktır. Oysaki Mısır’a bu hezimetini yaşatan İsrail gasp ettiği topraklarda kökleşmek ve gelecek nesillere özbenliklerini/asaletlerini kazandırmak için asırlardır kullanılmayan bir dili ve kültürü diriltmekte, gelecek nesillere bu dili öğretmeye çabalamakta hatta bazı mekânlara bugünkü isimlerini değil kadim kültürlerindeki isimleri kullanmaktadır.³²⁴

Özgüvenlerini/özgünlüklerini yitiren bu millet ciddiyetini, çalışma azmini, üretme kabiliyetini de kaybedecektir. Zira sanayinin üzerine kurulduğu ilimler belli bir zümreye yabancı bir dille öğretilmektedir. Oysa bu ilimler milletin diline ve kültürel varlığına katılmadıkça bu sanayi kurulamaz. Bunun neticesinde de ithalat, üretimden daha kolay bir yol olacaktır. Böyle bir ekonomik anlayış kendi ekonomisini, geleceğini kurmak yerine düşmanın/sömürgecilerin sanayisine destek olmaktır.³²⁵

Diğer taraftan bazı Arap devletlerinde Avrupalıların/sömürgecilerin destek ve teşvikleriyle yeni bir tabaka/sınıf türemiştir. Bu sınıf, halktan tamamen farklı bir hayat tarzı sürüyorlar ve sömürgeci toplumun bir parçası olmaya çabalıyorlardı. Böyle bir topluluğun olduğu toplumda sömürgecilere “toplumsal bir başkaldırı”dan veya “toplumsal bir adalet”ten nasıl bahsedilebilir.³²⁶

³²³ Abdurrahman Şakir, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 625; İlber Ortaylı, “Hiçbir zaman efsaneleşmedi”, Milliyet Gazetesi, 25/09/2011. Şu adresten ulaşılabilir: <http://www.milliyet.com.tr/hicbir-zaman-efsanelesmedi/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/25.09.2011/1442742/default.htm>.

³²⁴ Abdurrahman Şakir, “a.g.m.” **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 625.

³²⁵ Abdurrahman Şakir, a.y.

³²⁶ Abdurrahman Şakir, “a.g.m.”, s. 626.

Mahmud Şakir toplumdaki avam tabakasına büyük saygı duyardı. Çünkü bu kesim eğitimden mahrum bırakıldıkları için onların dimağları sömürgeci anlayışın yanlış, yönlendirici bilgileriyle fesada uğramadıkları için sömürgecilerin bu toplumun yıkımında kullandıkları neferlere dönüşmemişlerdir. Bu yüzden onlar ülkede eğitim almış nesiller gibi körü körüne birilerini taklitten korunmuşlardı ve ülkelerini sömüren devletlere eğitim almış kimselerin baktıkları gibi bakmıyorlardı.³²⁷

1940'lı yılların başında Mısır'ın istiklâlini savunan siyaset ve fikir adamlarından Fethi Rıdvân³²⁸ ile tanışan edibimizin, Fethi Rıdvân'ın kurucusu olduğu “**el-Hizbü'l-Cedîd**”³²⁹ partisi ile ilişkisi başlamıştır. Bu partinin programı Mahmud Şakir'in ismi ile yayınlanmıştır.³³⁰ Ayrıca bu partinin yayın organı olan “**el-Livâu'l-Cedîd**” isimli dergide de yazıları yayınlandı.³³¹

Mahmud Şakir 1940'lı yıllardan itibaren “**er-Risâle**” dergisinde siyasi yazılar yazmaya başlamıştır. Bu yazılarında başta Mısır, Sudan ve Filistin olmak üzere İslâm âleminin siyasi durumu ile ilgili mülâhazalarını, öngörülerini ve düşüncelerini dile getirmiştir.³³² Erken yaşlarda milletin istiklâli için, sömürgeciliğe direniş için şiirler yazan Mahmud Şakir bir seveninin deyimiyle siyasi makalelerini “*kalbindeki kanı mürekkep yaparak vicdanının ateşiyle*” yazmıştır.³³³ Bu yazılarının Mısır ile ilgili makalelerinde Mısır'ı işgal eden İngiliz kuvvetleri ile yapılan görüşmelerde halkın taleplerinin dikkate alınması gerektiğini ve özellikle Mısır tam bağımsızlığını kazanmadan hiçbir pazarlığın yapılamayacağını ısrarla ifade etmektedir.³³⁴

Onun siyasi makalelerinde ısrarla savunduğu meselelerden biri de Mısır-Sudan birlikteliğidir. Nil vadisinde yer alan bu iki ülkenin tek bir millet olduğunu

³²⁷ Abdurrahman Şakir, a.y.

³²⁸ Fethi Rıdvân ile ilgili bilgiler için bk. Gali Şükri, “Şehâdetü Fethi Rıdvân”, **a.g.e.**, s. 179-210.

³²⁹ Bu parti ve kurucusu Fethi Rıdvân ile ilgili bir çalışma için bk. Zekeriya Beyyûmî Süleyman, **a.g.e.**

³³⁰ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 19.

³³¹ Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m. 15; Üsame Şakir, **a.g.e.**, “Maḥmûd Şâkir”, s. 76.

³³² Şakir, “er-Ra’yü'l-‘âmm”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 136-141; a.g.mlf., “mevliduhu”, **a.g.e.**, C: I, s. 149-155; a.g.mlf., “Hâzihi hiye's-sâ'at”, **a.g.e.**, C: I, s. 199-204, a.g.mlf., “eḥûke em ez-zî'bu” **a.g.e.**, C: I, s. 205-210 vs.

³³³ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 422.

³³⁴ Şakir, “Sâatün fâsıla”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 327-333; a.g.mlf., “İḥzeri eyyetüha'l-‘arab”, **a.g.e.**, C: I, s. 334-339; a.g.mlf., “el-Ḥiyânetü'l-‘uzmâ”, **a.g.e.**, C: I, s. 371-372.

birbirinden ayırlamaz bir bütün olduğunu, sömürgeci güçlerin bu birlikteliği bozarak iki ülkeye ve Nil vadisine egemen olduklarını her fırsatta savunmuş ve yazmıştır.³³⁵ Şakir, Mısır'ı işgal eden İngilizlerin “Mısır ve Sudan farklı meselelerdir” şeklinde ortaya koydukları ve bu iki ülkede hâkimiyetlerini sürdürmek için göttükleri siyaseti yakından takip etmiş, bu konuda uyarıcı yazılar yazmış ve özellikle yazar-çizer insanları birleşmeye ve bu konuda birlik olmaya davet etmiştir.³³⁶

Mahmud Şakir, bu makalelerinin kiminde İslâm âleminin içinde bulunduğu bu problemlerin temelinde İslâm ülkelerinin yöneticilerinin basiretsizliğinin ve bir araya gelememelerinin olduğuna vurgu yapmaktadır.³³⁷ Ayrıca 1947 yılında yazdığı makalelerinde Arap-İslâm ülkelerinin problemlerini tek bir problem olarak görmüş ve bu ülkeleri birbirinden ayırmamıştır. Ona göre o dönemde bu ülkeleri bekleyen en büyük tehlike görünürde bazı ülkelerde işgal kuvvetleri çekilmiş olsa bile hâkimiyetlerini ve sultalarını bu ülkeler üzerinde bir şekilde devam ettirmek için buna imkân veren bir sistem/düzen kurmalarıdır.³³⁸ Mahmud Şakir sömürgecilerin silah zoru ile yapamadıklarını siyaset yolu ile yapmaya çabaladıkları için hükümetler kurdurduklarını ve bu hükümetler eliyle sömürgeye devam ettiklerini ifade etmektedir.³³⁹ Bu yüzden edibimiz sömürge ülkelerinde halk ile hükümeti birbirinden ayırmakta, hükümetin sömürge siyasetinin bir parçası olduğunu ve asla halkı temsil etmediği düşüncesini taşımaktadır. Hükümetler anlaşma adı altında işgalci devletin siyasetini devam ettirmekte, halk ise buna razı olmamaktadır. Çünkü hiçbir halk köleleştirilmeyi kabul etmez. Bu yüzden hükümet ile sömürgeciler arasında yapılan her antlaşma geçersizdir ve temelinden batıdır.³⁴⁰

Arap-İslâm ülkelerinin problemlerinin çözümü ise bu milletlerin tek bir cephede birleşip yardımlaşmalarıdır.³⁴¹ Devletler bağlamında bu birlikteliğe vurgu

³³⁵ Şakir, “Men ister ‘a’z-zî’be zaleme”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 340-346; a.g.mlf., “Mısır hiye’s-Sudan”, **a.g.e.**, C: I, s. 354-359; a.g.mlf., “Lâ tedâberü eyyüha’r-ricâl”, **a.g.e.**, C: I, s. 360-365, a.g.mlf., “Ş‘ab vahid ve kağiyye vahide” **a.g.e.**, C: I, s. 410-414 vs.

³³⁶ Şakir, “kuğiyye’l-emr”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 401-404.

³³⁷ Şakir, “Lâ tedâberü eyyüha’r-ricâl”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 360-365; a.g.mlf., “İnnehu cihâd lâ siyâse”, **a.g.e.**, C: I, s. 366-367; a.g.mlf., “Hâzâ zamanuna”, **a.g.e.**, C: I, s. 543-548.

³³⁸ Şakir, “Hâzihi bilâduna”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 415-420.

³³⁹ Şakir, “İhzerü a’dâeküm”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 961-965.

³⁴⁰ Şakir, “İhzerü a’dâeküm”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 961.

³⁴¹ Şakir, “Hâzihi bilâduna”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 415-418.

yapan Mahmud Şakir, birey bağlamında her bir Arab'ın bu mücadelede yer alması gerektiğini ifade ederek âdeta topyekûn bir savunma, direniş ve mücadeleye davet etmiştir.³⁴²

Mahmud Şakir o dönemde dünya siyaseti ile olarak da Batı medeniyetinin nasıl allanıp pullandığını, yüksek insani değerleri öne sürerek insanları nasıl sömürdüklerini ve bizzat kendilerinin güçsüz ve zayıf ülkelerde büyük cinayetler işlediğini ısrarla vurgulamakta bu “**insani değerler**” vurgusunun tamamen bir kandırmacadan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hiçbir Arap, Batı medeniyetine inanmamalı ve güvenmemelidir.³⁴³ Edibimiz Batı'nın dili ile konuşulmasını, onun dayattığı değerler ve anlayış üzerinden siyaset ve bakış açısı geliştirilmesini hoş görmemiş ve hatta bunu faydasız görmüştür.³⁴⁴

Mahmud Şakir 1947 yılında yazmış olduğu bir makalesinde Batı'nın öncülük ve idare ettiği Birleşmiş Milletler'in özellikle Filistin ile ilgili kararlarına ve Arap ülkeleri ile ilgili tavırlarına bakarak bu kuruma karşı eleştiriler getirmiş ve bu kurumu “**Köle Pazarı**” olarak nitelendirmiştir.³⁴⁵

Filistin meselesi başta olmak üzere Siyonistlerin İslâm âlemine karşı giriştikleri tahribat ve topyekûn savaş hallerine dikkat çeken³⁴⁶ Şakir, İngilizlerin başta Filistin ve Mısır-Sudan meselesi olmak üzere İslâm âlemindeki problemlerin gerçek kaynağı olduğu, Amerika ile yardımlaştığı ve Rusya'nın da onlara destek verdiği ile ilgili makaleler yazmıştır.³⁴⁷

Bir diğer Batı ülkesi olan Fransa'nın kuzey Afrika'da yaptığı sömürgecilik çalışmalarına dikkat çeken Mahmud Şakir Müslümanların masada kaybetmemesi

³⁴² Şakir, “Lâ hevâdet ba'de'l-yevm”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 453-458.

³⁴³ Şakir, “Naḥnu'l-'arab”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 383-388.

³⁴⁴ Şakir, “el-Hüküm el-'adlî”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 393-394.

³⁴⁵ Şakir, “Hâzihi bilâduna”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 420; a.g.mlf., “ ‘İber li men i'tebere”, **a.g.e.**, C: 1, s. 434; Birleşmiş Milletler ile ilgili eleştirileri için bk. a.g.mlf., “Mü'temerü'l-mustaḍ'afin”, **a.g.e.**, C: 1, s. 446-452.

³⁴⁶ Şakir, “İyyâküm ve'l-mehâne”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 490-496.

³⁴⁷ Şakir, “Hadisü'd-devleteyn”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 459- 463; a.g.mlf., “Lisanü's-siyâseti'l-Biriṭâniyye”, **a.g.e.**, C: 1, s. 470-475; a.g.mlf., “Lebbeyk ya Filistin”, **a.g.e.**, C: 1, s. 476-481; a.g.mlf., “el-Hürriyye! el-Hürriyye”, **a.g.e.**, C: 1, s. 549-554.

için uyarılarda bulunmuş ve Müslümanları uyanık olmaya, birlik olmaya ve gerekirse malları ve canları ile cihada devam etmeye çağırmıştır.³⁴⁸

Mahmud Şakir o dönem yeni kurulan “Arap Birliği”ni de eleştiren yazılar yazmış ve “Arap Birliği”nin Arap-İslâm ülkelerinin haklarını savunma, beraber hareket etme gibi konularda kendisinden beklenen performansı yerine getiremediğini ifade etmiştir.³⁴⁹

VI. MAHMUD ŞAKİR’İN YAŞADIĞI DÖNEM

A. MISIR’IN ORTAMI

Biz bu başlık altında Mahmud Şakir’in yaşadığı dönemde eğitime, siyasi olaylara, edebî/kültürel ortama ve insana bakışını genel bir çerçeve içerisinde vermeye çalışacağız. Zira onun yaşamının ilk dönemlerinde Mısır İngiliz işgali altındaydı. Özellikle I. Dünya Savaşı’ndan sonra galipler İslâm ülkelerine hâkim olmuşlar ve buradaki hâkimiyetlerini perçinlemek ve ganimet olarak gördükleri bu ülkeleri ve milletleri sonuna kadar sömürmek için kültürel, toplumsal ve siyasi değişimi başlatmışlardır. Mısır özelinde de 1919 devriminden sonra bu değişim hızlandırılmıştır. Hiziplerin çoğalması ve her bir hizbin hâkimiyet –ki bu hâkimiyet İngiliz gözetiminde idi– hırsı sebebi ile millet dağılmış, milleti bir arada tutan gönül birlikteliği parçalanmıştır.³⁵⁰ Edibimiz de yaşadığı bu dönemde özelde Mısır’daki fikrî, siyasi, kültürel hayata ait, genelde de Arap-İslâm dünyasındaki başta kültürel hayata ait olmak üzere tüm gelişmeleri büyük küçük, önemli önemsiz demeden dikkatli bir şekilde takip ediyordu.³⁵¹ Mahmud Şakir yaşadığı dönemin birçok fesada bulandığını ve o dönemde doğru yolda yürüyüp vefat edenlerin Bedir gününde şehid olanlar gibi diriltilmesini niyaz etmektedir.³⁵²

³⁴⁸ Şakir, “Lâ temellû”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 503-509.

³⁴⁹ Şakir, “li men ektüb”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 546-547; a.g.mlf., “el-Hürriyye! el-Hürriyye”, **a.g.e.**, C: 1, s. 549-554.

³⁵⁰ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 26-27.

³⁵¹ Ebû Sa’de, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 990.

³⁵² Şakir, Mukaddime, **Tefsîru’l-Taberî câmi‘u’l-beyân ‘an vücûhi te’vili âyi’l-Kur’an**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, tah. ve ta’lik Mahmud Şakir, mür. ve Hadislerin tah. Ahmed Şakir, 16 c., 2. bs., Kahire, t.y., Mektebetü İbni Teymiyye, bs. 2, C: I, C: V, s. 5-6.

B. MİSİR'DA EĞİTİM

Mahmud Şakir'in doğduğu ve yaşadığı şehir olan Kahire 1900'lu yıllarda İslâm ülkelerindeki âlimlerin ziyaret ettiği, çeşitli vesilelerle bulundukları kültürel başkentlerden biriydi.³⁵³

Onun içinde büyüdüğü ve yaşadığı bu nesil toplumsal, kültürel ve siyasal değişimin yaşandığı bir ortamda büyüdü. Fikrî çatışmaların dinden siyasete, edebiyattan sanata ve toplumun tevarüs ettiği âdetlere kadar birçok alana yayıldığı bir toplumda yaşadılar. Bu çalkantılı ortamın yanı sıra Mısır'ın eğitim sistemini o dönem Mısır'ı işgal etmiş İngilizlere yardımcı olacak bir nesil yetiştirmeyi amaçlayan İngiliz müsteşrik Dunlop³⁵⁴ yönetiyordu. Dunlop eğitimi, bu milletin varlığını eritme, büyüyen nesli kendi geçmişinden tamamen koparma³⁵⁵ ve edebiyat, kültür, sanat dâhil her alanda Batılılaştırma üzerine kurduğu için bu nesil kültürel çöküşün tokadını yiyen ilk nesle dönüşüyordu. Dunlop bunu yaparken özellikle Arapça/dil eğitimini kifayetsiz kişilere teslim ederek³⁵⁶ cahil, dilini bilmeyen bir nesil yetiştirmeyi amaçlıyordu.³⁵⁷

Mısır eğitim sisteminden yeni nesilleri geçmişlerine bağlayacak kültürel müfredatın çıkarılması ve dil eğitiminin zayıflatılması ile de bu nesillerin kadim bir kültüre sahip özgüvenleri yüksek bir nesil olarak büyümelerine engel olunmuş, âdeti onlara geçmişi olmayan kendiliğinden ortaya çıkmış bir nesil hissi verilmiştir. Bu durumun neticesi olarak da bu nesiller kendilerinden sonraki nesillere devraldıkları kültürel mirası büyüterek bırakma gayreti içine girmemişler,³⁵⁸ kendi dönemlerindeki kültüre hâkim olanların –müsteşriklerin, batılıların– bilmişliklerine, zekâlarına aşırı

³⁵³ Şakir, "Elsinetü'l-müfterîn", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1013.

³⁵⁴ (d. 1861- ö. 1937). 1906-1919 yılları arası Mısır Eğitim Bakanlığı müsteşarı. bk. Muhammed Lutfi Cum'a, *Şâhidun 'ala'l-'asr müzekkerâtu Muḥammed Luṭfi Cum'a*, y.y., 2000, el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Amme li'l-Kitap, s. 75-79.

³⁵⁵ Fuad Sarruf'ta hocalarının Doğu-Arap tarihi konusunda öğrencilerini yetkin hale getirmekten uzak durduklarını ifade eder. bk. Fuad Sarruf, *Mukaddime*, el-Mütenebbî, Şakir, s. 131.

³⁵⁶ Arapça eğitiminin önemi ve üzerindeki çekişme için bk. Lutfi Cum'a, *a.g.e.*, s. 76-77; Muhammed Ferid, *Mısır Mısırlılarından -İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti-*, İstanbul, 2007, Klasik, terc. Ali Benli- Macit Karagözoğlu, s. 99-100, 131.

³⁵⁷ Şakir, *Risâle fi't-ṭarîk*, s. 148; a.g.mlf., *el-Mütenebbî*, s. 19-26; a.g.mlf., *Ebâfîl*, s.352; Lutfi Cum'a, *a.g.e.*, s. 75-79; İmam, "a.g.m.", *Dirâsât 'Arabiyye*, s. 604; Muhammed Ali, "a.g.m.", *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 95.

³⁵⁸ Şakir, *Namaṭ şa'b*, s. 318.

güven duymuşlar, kişisel hayatlarında batılılaşmayı ve toplum nezdinde öne çıkmayı sevmişlerdir.³⁵⁹ Ayrıca bu nesil aldıkları eğitim tarzının bir sonucu olarak kendilerine doğru olarak tanıtılan bilgi ve anlayışların tek doğru olduğuna, doğrunun biricik temsilcilerinin ve bu konuda söz sahibi olanların da sadece kendileri olduklarına inandırılmışlardı.³⁶⁰

Mahmud Şakir'e göre Dunlop'un bu eğitim tarzı başarılı olmuş ve bu eğitimden geçen neslin geçmiş ile bağı tamamen kopmuş, bu neslin düştüğü kültürel boşluk da Batı kültürü ile doldurulmuştur.³⁶¹ Kendisini beraber büyüdüğü bu nesilden ayıran en önemli özellik ise onun bu resmi eğitimin sınırlarını aşıp kadim kültürden ulaşabildiği tüm eserleri okuyarak genel ansiklopedik, kapsamlı bir kültüre özelde de çalışma yaptığı alanlarda ihtisas derecesinde derinleşerek kendisini günün eğitim sisteminin dışında kadim kültüre göre yetiştirmiş olmasıdır.³⁶²

Mahmud Şakir, içinde yaşadığı dönem neslinin resmi okullarda öğrendiği her şeyde Eğitim Bakanlığı'nın İngiliz müsteşarı Dunlop'un etkilerinin görüldüğünü ısrarla ifade etmektedir. Bu tarz bir eğitimle yetişen bu nesil daha sonra Mısır'ın geleceğinde söz sahibi oldu. Eğitim politikalarına yön verdi ve aynı zamanda ülkenin siyaseti ile ilgili kendilerine özgü fikirleri oluştu ve bu fikirler ile ülke yönetiminde söz sahibi oldular.³⁶³ Ona göre yeni yetişen nesillere ilkokullarda ve liselerde verilen bu eğitimin yanı sıra o günlerde Mısır'da Arap ve Mısır düşüncesine/aklına ait her şeyi istilâ edecek bir kültürel hamle de başlatılmıştı. Bunun amacı da Arap düşünce sisteminin gelecekte sahih düşünce ile bağını sağlayabilecek her şeyi yok etmektir. Kendisi bu durumu fark etmiş ve eğitim-kültür alanında yapılan bu hamlelere karşı tüm gücüyle, benliğiyle savaş açmıştır.³⁶⁴ Mahmud Şakir bu hamlelerle yeni yetişen nesillerin, milletlerinin sahip olduğu ilmi ve irfanı elde edebilme haklarının ellerinden alındığını, bunun da iki yolla yapıldığını ifade etmektedir. Bu yollardan birincisi yukarıda da anlatılmaya çalışılan eğitim programları yolu ile diğeri ise

³⁵⁹ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 129.

³⁶⁰ Şakir, **Ebâtil**, s. 352.

³⁶¹ Şakir, el-Mütenebbî s. 20; a.g.mlf., **Nama't şa'b**, s. 88.

³⁶² İmam, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 604; Muhammed Ali, "a.g.m.", s. 95.

³⁶³ Şakir, **Ebâtil**, s. 352-353, 400-406, 447-449.

³⁶⁴ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 136; Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 59.

tedebbürsüz ve ciddi bir tetkik ve elemenden geçmeyip “çalakalem” yapılan çalışmalar ile birçok ilmin yok edilmesi yoludur.³⁶⁵

C. MISIR’DA SİYASİ ATMOSFER

Mahmud Şakir, 1919-1925 yılları arası Mısır’ının bir kimsenin özetleyemeyeceği şekilde birçok olaylar yaşadığını bildirmektedir. Bu yıllar ona göre gizli veya aşikâr bağlantıları bulunan farklı akım ve fraksiyonlardan kaynaklanan birçok yıkıcı, kötü, hile ve desiseye dayanan olayların olduğu bir dönemdir. Kendisinin de bu dönemde kimi zaman doğruları görebildiğini kimi zaman göremediğini, kimi zaman doğru yolda yürüdüğünü kimi zaman da doğru yoldan ayrıldığını ifade eder.³⁶⁶

Mahmud Şakir 1919 Mısır devriminden sonra yukarıdaki eğitim tarzının neticesinde yetişen “**Batı kültürü**”nü benimsemiş nesil ile kendi selim fitratlarını koruyan nesil arasında görünürde siyasi fakat aslında “**Batı Medeniyeti**” ile “**İslâm Arap Medeniyeti**” arasında bir çatışma yaşandığı görüşündedir. Dunlop koyduğu eğitim tarzı ile bu vatanın evlatlarından, kendi dilini konuşan fakat “Batı Medeniyeti”ne hizmet eden ve onun için çarpışan nesiller yetiştirmişti. Bu dönemde millet iki gruba ayrılmıştı;

a) Batı kültürünü benimseyen ve bu sebeple varlıklarını sürdürebilmeleri için zenginlik, tahakküm etme gibi maddi, lehlerine “saygınlık propagandası” yapılması gibi manevi desteği haiz olanlar.

b) Batı kültürünü benimsemeyen, bundan şüphe duyanlar. Bunlara, varlıklarını sürdürebilmeleri için yukarıdaki gruba sağlanan imkânlar sağlanmamış hatta bu grup “geri kalmışlık”, “cehalet”, “gericilik”, “kaybolmuşluk” gibi kavramlarla yaralanmıştır. Birinci gruba dâhil olanlar da her fırsatta ikinci gruptakileri ellerindeki imkânlarla yaralamışlardır.³⁶⁷

³⁶⁵ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 88.

³⁶⁶ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 373.

³⁶⁷ Şakir, **Ebâtil**, s. 352-353, 400-406, 447-449.

Batı kültürünün temsilcileri ve onların destekçileri, sahip oldukları başta medya, eğitim sistemi ve eğitim kurumları olmak üzere tüm araçlarla, bu dönemde yaşayan Arap-İslâm ümmetinin küçüğüyle büyüğüyle tümünün, kendilerini “**geri kalmışlık**”, “**taassub**” ve “**gericilik**” gibi vasıflarla vasıflandırmaları ve geri kalmışlık inancına sahip olmaları için gece-gündüz propaganda yapmış ve neticesinde bu eziklik hissi toplumun büyük bir kısmına hissettirilmiştir.³⁶⁸

Bu dönemde bu çatışmaya bağlı olarak Mısır basın ve yayınında iki hâkim görüş vardı; birincisi tüm İslâm âleminin tek bir millet olduğu, tüm bu coğrafyanın Müslümanların ortak vatanı olduğu anlayışıdır ki buna Ümmetçilik/İslâmcılık anlayışı diyebiliriz. Diğer anlayış ise İslâm’ın toplumsal ve sosyal hayatta olmaması sadece ibadetlerle sınırlı olması gerektiğini, terakki ve medeniyetin Avrupa’dan alınacak düsturlarla gerçekleşebileceği anlayışıdır. Bu ikinci anlayışın arkasında sömürgeci güçlerin desteği vardır ki bu anlayışa da “laiklik” diyebiliriz.³⁶⁹

Mahmud Şakir ülkelerin iç siyasetini –özellikle eğitim/kültür politikalarını– dünya siyasetinden ayrı düşünmemektedir. Mahmud Şakir yaşadığı dönemde dünyanın aslında iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Bunlardan birincisi güçlüler ki bunların isimleri İngiltere, Rusya, Amerika gibi farklı olsa da aslında bir olanlardır. Bunlar kimi zaman kendi aralarında ihtilafa düşseler de özellikle doğu toplumlarına karşı birdirler. Diğer kısım ise zayıflar ve sömürülenlerdir. Bu kısım, güçlüler tarafından daima zayıf bırakılmaya çalışılmışlardır.³⁷⁰

Mahmud Şakir kendi yaşadığı dönemde ki bu dünya siyasetinin iki farklı âlem ortaya çıkardığını söyler. Bunlardan birincisi “güç ve zenginliğin”, diğer bir ifade ile “galiplerin ve yağmacıların” âlemi ki Avrupa medeniyeti bunu temsil eder; diğeri ise “zayıflık ve fakirliğin” başka bir tabir ile “yağmalananların ve mustazafların” âlemidir. Avrupa medeniyeti zayıf olan bu âlemleri yağmalayarak kendini beslemekte ve gücüne güç katmaktadır. Bunun yolu da zayıf toplumların

³⁶⁸ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 11; “Gericilik” kavramının Mısır’da ortaya çıkışı ve anlam değişikliklerine uğraması için bk. a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 399-406.

³⁶⁹ el-Beyyûmî, **Muṣṭafa Şâdık Râfî’î**, s. 27-28.

³⁷⁰ Şakir, “Lâ tensev”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, s. 947; a.g.mlf., “ ‘Aduvvi ve’aduvvuküm vahid”, **a.g.e.**, C: II, s. 952-953.

toplumsal, kültürel ve siyasi bir değişime uğramasıdır. Bunun için Avrupa toplumu bitmez tükenmez ihtiyaçlarını karşılaması ve kendisine boyun eğmesi için zayıf toplumlar üzerinde siyasi çalışmalar yapmıştır. İşte bu siyasi çalışmaların yapıldığı ülkelerden biri de Mısır'dır. Batı toplumu, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan itibaren Mısır'da konsolosları aracılığıyla yönlendirmelere başlamıştır. Bu yönlendirmelerin neticelerinden biri de Napolyon'un projesi olan, "gençlerin Fransa'ya gönderilip oranın kültürüne hayran bir şekilde dönmelerini sağlamak ve sonra Mısır'da bu kültürün yayılıp İslâm-Arap kültürünün değişimini sağlamaktır. Fransızlardan sonra Mısır'ı işgal eden İngilizler bu projenin Avrupa'da adam yetiştirme kısmı ile yetinmemiş "Mısır toplumunun eğitim sistemine müdahale ederek Arap-İslâm kültüründen tamamen kopmuş bunun yerine Batı kültürünü benimsemiş nesiller yetiştirmek için" İngiliz Müsteşrik Dunlop'u Mısır eğitim sisteminin başına getirmişlerdir. Nitekim Dunlop'un uyguladığı bu sistem de toplumun belli bir kesimi üzerinde başarılı olmuştur.³⁷¹ Hatta bu sistemde yetişen kimi aydınlar İslâm kültür ve medeniyetini yok sayıp halkın, Firavun kültür ve medeniyeti ile bağ kurmalarını istemiştir.³⁷² İşte kültürel boşlukların yaratılıp yerine galiplerin, güçlülerin kültür ve sanatının ikame edilmeye çalışıldığı bir dönemde "*öğretileri çok belirgin olmayan*" bir edebî ve kültürel hayat canlandı.³⁷³

Ayrıca edibimiz bir noktanın altını ısrarla çizmektedir. Ona göre başta Mısır olmak üzere sömürülen ülkelerde meydana gelen olayların görünüşte müstakil olaylar olmasına rağmen gerçekte tek bir merkezden, bir perde arkasından yönetildiğini unutmanın, perde arkasındaki güçten gafil olmanın en büyük bela olduğunu düşünmektedir.³⁷⁴

D. MISIR'DA EDEBİ-KÜLTÜREL HAYAT

Mahmud Şakir'in o dönemin (1927-1935) edebî ve kültürel hayatı için "*öğretileri çok belirgin olmayan*" nitelemesi yapmasının açıklaması şöyledir; o dönemde, kadim kültürü ile ilişkileri tamamen parçalanmamış, kadim kültürde

³⁷¹ Şakir, *el-Mütenebbî*, s.20-23; el-Beyyûmî, *Muṣṭafa Şâdık Râfi'î*, s. 30-40.

³⁷² Şakir, "el-Fennü'l-Fir'avnî", *Cemheretü'l-maḳâlât*, C: I, s. 87-88.

³⁷³ Şakir, *el-Mütenebbî*, s.20-23; el-Beyyûmî, *Muṣṭafa Şâdık Râfi'î*, s. 30-40.

³⁷⁴ Şakir, "Lâ tensev", *Cemheretü'l-maḳâlât*, C: II, s. 948-949.

yetişmiş, o kültürü anlayabilen toplumun ileri gelen hocaları/aydınları yazıp çiziyorlardı. Bu yazılanları “*kültüründen koparılmış öğrenciler*” olan nesiller okuyorlardı fakat okuduklarını anlamsal olarak doğru bir yere oturtamıyorlar, bu yazılanların anlaşılması için kültürümüzle olan ilişkimizi gözden geçirmemiz gerektiğini, bu ilişkinin doğru bir düzlemde olması gerektiğini, bu meseleler üzerine fikir yürütmenin bulunmamızın zorunluluğunu idrak edemiyorlardı. Bu doğru anlamlandıramamanın neticesinde ise bu nesil müphem bir kavram olan ve bu hocaların/aydınların kullandıkları “tecdid” kavramına, ait olduğumuz kültürü gizliden gizliye inkâra yöneliyorlar ve muâsır kültüre ve onun metodolojilerine ulaşmamız için hocaların/aydınların büyük bir hevesle özetledikleri felsefî, edebî ve tarihî meselelere, bu meselelerin özünü idrak edemeden kendilerini kaptırıyorlardı.³⁷⁵ Yukarıda anlatılan bu nesil zaman ilerledikçe iki gruba ayrıldı. Bu gruptan birincisi bu ileri gelen hocaların/aydınların yazdıkları ile yetinen ve buna bir şey eklemeyenler, onların “özetleme” ve “tecdid” ameliyesi ile sınırlı kalanlar ve sorgulama yapmayanlardır. İkinci grup ise hocaların özetlediklerinin asıl kaynağına ulaşan ve bu kaynakların orijinal metinlerini kendi asıl dillerinden okuyan gruptur. Bu grup fark etti ki hocalarının özetledikleri meseleler çok daha derin ve yoğun meselelerdir. Bu grup, hocalarının yaptığı işin bir “özetleme” ameliyesi olduğunu fark ettiler. Fakat bir şeyi daha fark etmişlerdi ki hocaları kendilerinden üstündü. Zira bu hocaların kendi kültürleri ile bağları tamamen kopmadığı için bu bağ onları bazı noktalarda yanlışla düşmekten koruyor, özetledikleri şeyler içerisinde kıymetli olanı olmayandan ayırabiliyorlar, yapmış oldukları intihali kendi kültürünün dilini, bilgilerini kullanarak gizleyebiliyorlar ve hepsinden önemlisi yaptıkları bu işe –aslı özetleme olmasına rağmen– kendilerinden bir ruh katılmış hissi verebiliyorlardı. Bu ikinci grup ve ondan sonraki nesiller bu hakikatin, acziyyetlerinin ortaya çıkmasını istemediler. Zira kendilerinin hocalarının ortaya koyduğu şekliyle “özetleme” ve “tecdid!”den başka yapabilecekleri bir şey yoktu.³⁷⁶ Nitekim 1928-1936 yılları arasında dönemin gazete ve dergilerinde edebî/kültürel anlamda en çok tartışılan, üzerinde en fazla yazılan konulardan biri de “kadim”, “cedid”, “tecdid”, “çağın kültürü”, “modernizm”, “modernleştirme”, “çağdaşlık” gibi konulardır. Bu konularda

³⁷⁵ Şakir, *el-Mütenebbî*, s.27; Hüseyin, *Ḥadîsü'l-erbi'a*, Kahire, Hindavi, 2014, s. 22-23.

³⁷⁶ Şakir, *el-Mütenebbî*, s.28-30; 99.

da iki türlü meyil vardı; biri “kadim” hakkındaki bilgisi yeterli olmayanların onu tamamen reddetmesi ve onu hakir görmesi, diğeri ise bu kültürün kendi değerlerinden ilham alarak ve kendi özgün çalışmalarıyla bir tecdid ameliyesinde bulunamayanların mübalağa/aşırılık derecesinde “cedid” hakkında konuşması, yazmasıdır.³⁷⁷

Mahmud Şakir edebî kültürel âlemde Taha Hüseyin gibi bazı meşhur isimlerin yeterince tartışılmadığından, onların yaptığı hataların isimlerinin/şöhretlerinin büyüklüklerinden dolayı mazur görüldüğünden ve yaptıkları her işin incelenmeden, üzerinde düşünülmeden büyük bir hüsnü kabulle tasdik edilmesinden muztarıdır.³⁷⁸ Bu konuda o, kendi dönemi ile kadim ulemâ arasında bir mukayese yapmış ve kadim ulemânın bu konuda onun döneminden farklı olarak bir kimsenin şöhreti ne kadar yaygın olursa olsun eserlerinin incelendiğini, doğrularının yanlışlarının araştırıldığını ve eğer eserde yanlışlar, eksikler, uydurmalar varsa bu eserlerin nazar-ı itibara alınmadığını ifade etmiştir.³⁷⁹

E. MISIR AYDINLARINA VE ULEMÂSINA BAKIŞI

Mahmud Şakir yaşadığı dönemdeki bazı ulemâ/aydın kesime de eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre yaşadığı dönemdeki edebî hayatın bozukluğunun sebeplerinden biri de o dönemde Arap dilinin inceliklerine, delâletlerine vakıf olan, sırlarını ortaya çıkarabilen kimselerin azlığı sebebi ile bu dilin kadim mirasını inceleyecek bu incelemede ortaya bir “usûl” koyabilecek kişilerin yok denecek kadar az olmasıdır.³⁸⁰

Onun, yaşadığı dönemdeki aydınlara yönelttiği eleştirilerden biri de onların oryantalizm-sömürgecilik tarihini iyi okuyamadığına, bu yüzden birçok gerçeğin farkına varamadıklarına dâir eleştirisidir. Oysaki misyonerler Mısır’daki faaliyetlerini farklı kisveler altında, farklı meslek grupları içerisinde yürütmüşler hatta bir kısmı yaptığı işler karşılığında ücret almış, önemli mevkileri işgal

³⁷⁷ Şakir, **a.g.e.**, s.20-23.

³⁷⁸ Şakir, “Nakdü ma vakafe ‘indehü min şî’ri Ebi’t-Tayyib”, **el-Mütenebbî**, s. 459; a.g.mlf., **Namaţ şa‘b**, s. 36-37.

³⁷⁹ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 77-78.

³⁸⁰ Şakir, **Risâle fi’t-ţarîk**, s. 15.

etmişlerdir. Mahmud Şakir misyonerlerin ağzından o günün Mısır'ı ile ilgili şu bilgiyi aktarmaktadır; “ *Misyonerliğin İslâm Dünyası içerisinde kayda değer bir harcama yapmadığı tek yer Mısırdır.*”³⁸¹ İşte bu tarzda çalışan misyonerlerin/müsteşriklerin batılı devlet adamlarına doğuya seferler düzenlemeleri gerektiğini ifade eden raporları ve uyarıcı mesajlarının niçin, edibimizin İslâm'ın kalkınma dönemi olabileceğini düşündüğü 18-19. asırlarda yoğun olduğunu yaşadığı dönemin birçok aydını idrak edememiştir.³⁸²

Mahmud Şakir, bu idrak edememeye örnek olarak Fransız ordusunun Kahire'de yaptıkları yağma ve zulmü ünlü tarihçi el-Cabertî'den naklettikten sonra yaşadığı dönemde Mısır'da edebî çevrelerde Fransa'nın Napolyon önderliğinde yaptığı Mısır seferinin aslında Mısır toplumunu “cehaletin karanlığından ilmin aydınlatıcı” dönemine ulaştırmak ve Mısır toplumunun “kalkınmaya” başlaması için yapıldığının söylenmesini gösterir. Hatta o dönemde Napolyon'un Mısır'da kurduğu “Divan” isimli hükümetin Mısır krallıklarından kalma nizamı ıslah ettiğini söylemelerini de eleştirir. Ayrıca kadim Kahire kentindeki yıkım ve tahribi görmeyip sonradan kurulan “Kahire” şehrinin sokakları ve eğlence yerleri ile övünen Mısır toplumunu da eleştirmektedir.³⁸³

Bu dönemdeki kimi aydınları da “kültürel uyuşturucu ile uyuşturulmuş” ve “zihinleri bulanmış kimseler” olarak niteleyen³⁸⁴ Mahmud Şakir, özellikle üniversiteli gençlerin batılı müsteşriklerin sözlerine âdeta kutsî kelimeler olarak baktığını hiçbir tartışma ve incelemeye tabi tutmadan kabul ettiklerini ifade etmiştir.³⁸⁵ Kendisi bu durumu kısaca şöyle tasvir etmektedir “..... ediblerimiz başkasının kalemi ile tasvirler yapmakta, filozofumuz başkasının aklı ile düşünmekte, tarihçimiz tarihine yabancı bir bakış açısıyla olayları değerlendirmekte ve sanatçımızın kalbi sanatının kültürüne yabancı bir şekilde çarpmaktadır”.³⁸⁶

³⁸¹ Şakir, **Ebâtil**, s. 328.

³⁸² Şakir, **Risâle fi't-ţarîk**, s. 118-119.

³⁸³ Şakir, **Risâle fi't-ţarîk**, s.91-100, 102.

³⁸⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 98.

³⁸⁵ Şakir, “el-Müsteşrikûn”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 122-123.

³⁸⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 123.

Mahmud Şakir kendi dönemindeki edebî hayatın bozukluklarını ve aydınlarının yaptıkları yanlışları anlatırken şu kavramlarla anlatmıştır;

a) **Telhis**; Batı medeniyetinin görüşlerini özetleyip kendi fikirleriymiş gibi sunmak ve bunu yaparken de çeşitli dil oyunları ile yaptıkları bu işi gizlemek.³⁸⁷

b) **İntihal**; Bir başkasının çalışmalarını ve görüşlerini farklı bir üslup ve kelime kalabalığı ile kendi görüşüymüş gibi aktarmak. Birçok edip ve yazar batılıların ve müsteşriklerin görüşlerinden intihalde ve özetlemelerde bulunarak kendi görüşleri gibi aktarmıştır. Diğer yandan edipler de birbirinden alıntılar yaparken de kimi zaman intihallerde bulunmuşlar diğer bir araştırmacının yaptığı çalışmaya yeterli saygıyı göstermemişlerdir.³⁸⁸ Mahmud Şakir bu konunun Mısır kültür ve ilim alanında önce gizlilikle başladığını daha sonra alenî bir şekilde yaygınlaştığını anlatmakta, bu meselenin Mısır kültür ve edebî hayatını kötü etkileyen en önemli faktörlerden biri olduğunu hatta bir dönem sadece bu mesele ile ilgili çalışmalar yapmayı düşündüğünü ifade etmektedir. Kendisinin üniversiteyi terk edişi ve sonraki süreçte hocası Taha Hüseyin ile ilgili anlaşmazlıklarının büyük çoğunluğu bu mesele üzerinden olmuştur.³⁸⁹ Ayrıca edibimiz bir süre sonra bu olgunun kimi çevrelerde normalleştiğini ifade etmektedir.³⁹⁰

Mahmud Şakir'e göre Taha Hüseyin ve benzeri ileri gelen hocaların yapmış olduğu intihaller yaklaşık 50 yıllık bir süreç içinde, Mahmud Şakir'in de içinde bulunduğu neslin edebî, aklî ve vicdanî hayatını ifsat eden bir anlayış bırakmıştır. Bu nesil içerisinde intihal sıradan bir olaya dönüşmüştür.³⁹¹ Temeline fesat, abesle

³⁸⁷ Şakir, "Ta'kîb", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1245-1246.

³⁸⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s.22-25, 59-60, 83, 92, 122; Edibimizin intihal ve sirkat ile ilgili geniş bir yazısı için bk. a.g.mlf., "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1101-1127; İntihal örneği için bk. a.g.mlf., "Tetimme fî fesâdi'l-ğavl bi karmetiyyeti'l-Mütenebbî", **el-Mütenebbî**, s. 509.

³⁸⁹ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1103-1120; a.g.mlf., "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (2)", **a.g.e.**, C: II, s. 1246-1249.

³⁹⁰ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1120.

³⁹¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 105; bu konuda örnek olarak Margoliouth'tan, Régis Blachère'den ve kendisinden yaptığı intihalleri zikreder ve başka intihalleri olduğunu da iddia eder. Ona göre "**fi's-Şi'ri'l-câhilî**" ve "**fi'l-Edebi'l-câhilî**" Margoliouth'un makalesinin haşiyeleridir. "Maa'l-Mütenebbî" ise Şakir'in el-Mütenebbî'sinin, Abdülvehhab Azzam'ın eserinin ve Régis Blachère'nin haşiyesidir. bk. a.g.mlf., **el-Mütenebbî**", s. 105-108

Régis Blachère (1900-1973): Arap dili ve edebiyatı ve Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış Fransız oryantalisti. Paris Sorbonne Üniversitesi'nde profesörlük yapmıştır. Hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Necîb el-Akîkî, **el-Müsteşrihûn**, Beyrut 1984, I, 309-312; Selahattin Sönmezsoy, **Kur'ân ve Oryantalistler**, Ankara 1998, s. 84, 176-179, 182-188, 206, 217, 240-249; Kenan

iştigal, okuru hafife alma gibi tohumlar ekilen bu edebî hayat -az ya da çok- dönemin tüm yazar-çizerlerini etkilemiştir.³⁹²

c) **İstihfaf;** kemâle ermiş bir kültürü hafife almak ve başkalarının da hafife almasını beklemek. Mahmud Şakir, kendi dönemindeki kimi aydınları bu dönemin “geçmiş nesillerin ayıplarının peşine düşme, onları aslı olan-olmayan haberlerle kötüleme” hastalığına maruz kalmış kimseler olarak nitelemektedir. Ona göre bu insanlar bunu ya içlerinde taşıdıkları kötüleme/eleştirme duygusunu tatmin için ya da toplum içinde anılan veya şöhreti olan biri olmak için “baticılık” veya “tecdid” ilkeleri kisvesi altında yapmaktadır.³⁹³ “..... çocukluktan kurtulamamış büyükler egoları şişirilmiş bir halde Halil (b. Ahmed), Sibeveyh ve benzeri alimlerle alay etmektedirler. Hâlbuki bunlardan biri diriltip mezarından kalksa ve tek kelime etmeksizin alay edene baksa hafife aldığı ve alay ettiği ilimlerinden değil de sadece heybetlerinden ötürü onu ter basar, dili çene kemikleri arasında geveleyemeyen bir et parçasına dönüşür.”³⁹⁴

O dönem Arap-İslâm kültürünü hafife alıp yok etme ve yerine Batı kültürünü ikame etme çalışmaları kapsamında yapılanlardan bazıları da şunlardır; “Ammice’ye davet”, “Arap kültürel birikimi”ni tahkir etme, Antik Yunan ve Hristiyan kültürüne ait simgeleri günün edebiyatında yaygınlaştırma çabaları ve Arap-İslâm geçmişine ait ne varsa –bu dönemin adamları, tarihî, inançları ve şeriatları– kötülenmesidir.³⁹⁵

d) **Kültürel terörizm;** “eski-yeni”, “taklit-tecdid”, “geçmiş kültür-modern kültür” gibi kavramları âdeta bir silaha dönüştürmek. Mahmud Şakir yaşadığı bu dönemi tüm seslerin birbirine karıştığı, insanların nereden gelip nereye gittiğini bilmediği, kendini kültürel olarak konumlandıramadığı bir dönem olarak nitelemektedir.³⁹⁶

Demirayak-M. Sadi Çöğenli, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, 3. baskı, Erzurum 2000, s. 99-100; Suat Yıldırım, **Oryantalistlerin Yanılgıları**, İstanbul 2003, s. 206, 233, 243, 279-280, 309 vd; Hidâyet Nuhoglu, “Blachère, Régis”, **DİA**, C: VI, 244-245.

³⁹² Şakir, “eṭ-Ṭarîk ile’l-edeb (2)” **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, s. 821; a.g.mlf., **el-Mütenebbî**, s. 110.

³⁹³ Şakir, **Namaṭ şa‘b**, s. 44.

³⁹⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 123.

³⁹⁵ Şakir, **Ebâṭîl**, s. 353; el-Beyyûmî, **Muṣṭafa Şâdık Râfi‘î**, s. 29-31.

³⁹⁶ Şakir, **Namaṭ şa‘b**, s. 329.

e) **Taklitçilik;** o dönemin kimi insanları başkalarını “kadim kültürün taklitçiliğiyle” hafife alma rolüne bürünseler de aslında kendileri Batı taklitçiliği yapmaktadır ki bu taklitçilik onlara bir fayda sağlamamakta ve doğru yola ulaştırmamaktadır.³⁹⁷ Mahmud Şakir’in dikkat çektiği şeylerden biri de hayat tarzı ve fikrî bakımdan sömürgecilere benzeyerek benliği kaybedip ötekileşmek ve onları taklit etmektir. Bu durumda dilimizle sömürgecileri eleştirsek ve onlara düşman olsak da bu gerçek bir karşı duruş olamaz.³⁹⁸

Mahmud Şakir kendi yaşadığı dönemin kültürel ortamındaki problemlerden biri de Hristiyan inancına ait olup İslâm inancına aykırı olan “ilk günah”, “Keffaret/fidye”, “Çarmiha gerilme” ve “kurtuluş” gibi akidevî ıstılahların Müslüman yazarlar tarafından taklit edilerek kullanılıyor olmasıdır. Bu kavramların bu şekilde kullanılmalarının kaynağı ile “fusha”nın “ammice” ile değiştirilmesi talebinin kaynağı aynı yerdir.³⁹⁹

f) **Kavram ve fikir kargaşası;**⁴⁰⁰ Meselelerin enine boyuna ıstılahlar ve kavramlar ile ne kast edildiği açıklanarak tartışılmayıp bazı meselelerin müphem kalması da bu kültürel ortamın içine düştüğü fesadın sebeplerinden biridir.⁴⁰¹

F. MISIR İNSANINA BAKIŞI

Mahmud Şakir yaşadığı 20. asrın genel ahlâkî ve insani problemlerine dikkat çekmiş; insanoğlunun ilimde elde ettiği ilerleme ile bir yandan kâinatın sırlarına vakıf olurken diğer yandan ahlâkî ve insani boyutta çok ciddi bir gerilemeye uğradığını ifade etmiştir. Ona göre insanoğlunun ilmî ve fennî gelişiminin yanında yüce insânî değerler açısından da bir kalkınmaya ihtiyacı vardır.⁴⁰²

³⁹⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 122-123; a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 446; a.g.mlf., “et-Taklid”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 65-67.

³⁹⁸ Şakir, “‘Aduvvi ve’aduvvuküm vahid”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 952-953.

³⁹⁹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 165-173; 179-180.

⁴⁰⁰ Şakir, “Nâkıd yetekellem”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, 96-97; Mahmud Şakir’in toplumsal kargaşa ve toplumsal tartışma kavramlarını birbirinden ayıran, farkını ortaya koyan ve bunun edebiyata yansımaları ile ilgili bir makalesi için bk. a.g.mlf., “fevda’l-edeb”, **a.g.e.**, C: II, 828-832.

⁴⁰¹ Şakir, **Namaş şa’b**, s. 79-80; “Menhul/منحول” kavramının farklı anlaşılmasının “Câhiliye şiirinin” hakikatı hakkında ciddi yanlış anlaşılmalara sebep olduğunu ileri sürdüğü görüşleri için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 79-80.

⁴⁰² Şakir, “et-Teyyârâtü’l-fikriyye”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 144.

Edibimiz kendi yaşadığı dönem insanını nitelerken bu dönemde insanların gündüzleri para kazanmaya çabaladığını gecelerini de bu paraları harcamakla geçirdiklerini bu yüzden kültür ve edebiyata yeterince önem verilmediğini ifade etmektedir.⁴⁰³ Ona göre mensubu olduğu ümmetin de bu hale düşmesindeki sebep hevâ ve hevesi akla galip kılması ve ciddi konulara boş-abes şeyleri katmasıdır.⁴⁰⁴

Mahmud Şakir'in kendi dönemi ile ilgili eleştirilerindeki sertlik ve içinde bulunduğu edebî ortamla ilgili değerlendirmeleri el-Mütenebbî'nin kendi dönemi hakkındaki eleştirmelerini ve değerlendirmelerini çağrıştırmaktadır; el-Mütenebbî uğradığı haksızlıklara ve kendisine yapılan saldırılara karşı eleştirilerini "Adamlık/رجولة" üzerinden yaparken Mahmud Şakir de eleştirilerini edebî hayat, edebî hayatta uğradığı saldırılar üzerinden yapmış ve bu alanda "Adamlık/رجولة"ın azaldığını ifade etmiştir.⁴⁰⁵

el-Mütenebbî, Mısırlıların bazı ahlâkî durumlarını tenkit etmiştir. Mahmud Şakir de Mısırlıların ahlâkî yapılarında var olan bazı bozuklukları dile getirmiş ve buna dâir bazı tarihî örnekler vermiştir. Ayrıca Mahmud Şakir, el-Mütenebbî'nin eleştirdiği noktaların Mısırlıların ahlâkî yapılarında kökleştiğini ifade etmektedir. İşte bu ahlâkî bozulmanın, Araplara şanlarını kaybettirdiğini bu yüzden de el-Mütenebbî döneminde bir süre acemlerce yönetilmeye mahkûm kaldıklarını, Mahmud Şakir'in yaşadığı dönemde de batılıların dayattığı, onların gözetiminde olan bir yönetime mecbur kaldıklarını ifade etmektedir. Mahmud Şakir bu eleştirileri yaparken Arapların bu bozukluklarını örtebilecek erdemlere de sahip olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Şakir, "el-Kalemü'l-mu'atıl", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, 873.

⁴⁰⁴ Şakir, **Namağ şa'b**, s.348.

⁴⁰⁵ el-Mütenebbî'nin kendi dönemini eleştiren beyitleri ve Şakir'in değerlendirmeleri için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 268- 270, 274-275, 277-278 v.b.

⁴⁰⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 370-371; Mısır halkını tanıtan bir yazı için bk. Muhammed Abduh, **el-A'malü'l-kâmile**, tah.-tak. Muhammed 'Amara, 5 c., 1. bs., Beyrut, Dârü's-Şuruk, 1993, C: III, s. 111-114.

VII. YAZI ÜSLÛBU

Mahmud Şakir'in, "el-Mütenebbî" isimli eserinin yazım hikâyesini anlattığı "*bu kitabın hikâyesi*" bölümündeki "*edebî hayatımızın bozukluğuna bir bakış*" başlıklı yazısında dile getirdiği meseleler aslında üslûbunun doğum sancılarıdır.⁴⁰⁷ Bu sancıların ve gösterdiği gayretin neticesinde Mahmud Şakir'in kendine özgü bir yazım üslûbu oluşmuştur. Bu üslûp tamamen onun sâdâsıdır ve asla "Ne kadar harika olmuş" desinler diye yazmamıştır. Çünkü yazmayı ilmin zekâtı olarak görmekte bu yazıların dilden ve kalemden değil de kalpten dökülmesini gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁸ Yazılarında asalet, tatlılık, fesâhat, belâgat ve ibdâ' vardır.⁴⁰⁹ Onun üslûbu, dönemindeki yazarlardan ve önceki yazarlardan kendine özgü nitelikleri ile ayrılan, fark edilen bir üslûptur. Cümleleri genellikle kısaya yakın orta uzunlukta olurdu. Onun üslûbu her ne kadar çok alışlagelmemiş, çok kullanılmamış bir üslûp olsa da "açık" yazmaya dikkat ederdi. Yazdıkları açık bir şekilde anlaşılırdı. Söyleyeceklerini dolambaçlı bir şekilde söylemez, yazılarında okuyucuya tuzak kuran, kaçamak-üstünkörü yazan yazarların üslûbunu en kötü üslûp olarak nitelerdi. Ona göre İslâm medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran en önemli şey bu "وضوح / açıklıktır".⁴¹⁰

Mahmud Şakir bir konu hakkında yazdığında veya inceleme yaptığında bu çalışmasındaki metodolojisini zaman zaman okuyucularına anlatır, onları yazılarında yürüdüğü yol hakkında bilgilendirirdi.⁴¹¹ Kimi yazılarında da okuyucu ile âdeta diyalog içerisine girer kimi zaman hakemliği onlara bırakır, kimi zaman onların da bu meseleler arasında kendisiyle yorulduğunu söyler, kimi zaman da onlara bazı yazılar, kitaplar önerir ve son kararı onların vermesini beklerdi.⁴¹²

Yazı ve kültür hayatında onu en fazla rahatsız eden/kızdıran şey "taklitçilik"ti. Ona göre taklitçilik hastalığına yakalanmış bir aklın vermiş olduğu

⁴⁰⁷ Rıdvan, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 403; Mahmud Şakir'in dile getirdiği meseleler için bk. Şakir, **el- Mütenebbî**, s. 7-34.

⁴⁰⁸ Şakir, "el-İslâhu'l-ictimâ'î", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 55.

⁴⁰⁹ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 5, 186.

⁴¹⁰ Şakir, "Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1051-1053; a.g.mlf., **Ebâfîl**, 369; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 188-193; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 41; Ebanemi, **a.g.e.**, s. 195.

⁴¹¹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 387-394, 409-413.

⁴¹² Şakir, **Ebâfîl**, s. 215.

eserler “.... kendisinde canlı sureti bulunan fakat hayat olmayan, canlılara benzer bir kuvveti olan fakat canlıların hayatı devam ettirmek için sahip oldukları kuvveti olmayan dokuz ayın sonunda düşük olarak doğmuş bir çocuk gibidir.”⁴¹³ Zira Mahmud Şakir “kalem”in onu taşıyanlara Allah Teâlâ tarafından verilmiş en şerefli emanet olduğuna inanmaktadır. Ona göre insan bu kalemden ve yazdıklarından kıyamet gününde sorumludur. Zira bizim din tanımımızda insanoğlunun sabah yatağından çıkıp akşam yatağına dönünceye kadar yaptığı her şey “din”dir. Kişi kıyâmet gününde bunlardan sorumludur. Ona göre “yazı” kolaylıktan, rahat ve huzurdan doğmaz. Yazı meşakkatli, zor ve daima tedirginlik ve endişe barındıran bir “iş”tir.⁴¹⁴

Mahmud Şakir’in yazım hayatındaki en önemli meselelerinden biri de “**Asâlete davet**” ile edebiyat, kültür ve siyaset başta olmak üzere toplumsal hayatın tüm alanlarında korkaklığın, hamlığın ve taklidin tüm görüntülerine, görünümüne “başkaldırı”dır.⁴¹⁵

Onun yazım üslûbunda güçlü şairliğinin mutlak bir etkisi vardır. Bunu kelime seçimlerinde, kelimelerin yerinde ve en münasip bir şekilde kullanılmasında görmekteyiz. Ayrıca o kelimelerin sadece lügavî manaları ile yetinmemiş, sibak ve siyaka göre delâlet edeceği manayı, kelimeler arasındaki ses uyumunu ve kelimenin lafzının düşündüreceği manaları gözetmiştir.⁴¹⁶ Mahmud Şakir’in yazılarında başta Kur’ân-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve Câhiliye şiiri olmak üzere kadim İslâm kültürüne ait birçok alıntı/kullanım görülmektedir. Bu kullanımlar onun geniş bilgisine ve kültürüne delâlet eder.⁴¹⁷ Ayrıca eserlerinde olayları anlatırken geçmiş olaylara “telmih”ler yaparak metnini zenginleştirmekte⁴¹⁸ psikolojik tahliller yaparak ileri sürdüğü fikirlerle ilgili delillendirmeler yapmaktadır.⁴¹⁹ Gerekteğinde de fikirlerini aklî deliller ve mantıkî bir teselsül ile destekliyordu ki bu konuda âdetâ bir benzeri

⁴¹³ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 188-189.

⁴¹⁴ Şakir, **Ebâfîl**, s. 144, 256, 257; a.g.mlf., “İyyâküm ve’l-mehâne”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: I, s. 490; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 191-192.

⁴¹⁵ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 190.

⁴¹⁶ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 198; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 40.

⁴¹⁷ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 245; örnekler ve değerlendirmeler için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 227-246.

⁴¹⁸ bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 372; “Beyni ve beyne Tâhâ” (3) –İbţalu’l-ħucec elleti eddet ila’l-ķavli bi enne’l-Mütenebbî laķıtun -, **el-Mütenebbî**, s. 430.

⁴¹⁹ bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 380.

yoktur. Birçok zaman bu konuda kadim mantıkçıların metodu ile yürüyordu.⁴²⁰ Bu konudaki özelliği babasına dayanmaktadır. Babası aklî ilimlerde çok güçlü bir ilim adamıydı ve çocuklarına mantık ilimleri okutmuştu.⁴²¹ Edibimiz bir metni eleştirmek ve değerlendirmek için ele aldığı anda onu her yönüyle inceler ve değerlendirirdi. Eğer biri ile metin üzerinde tartışıyorsa bu durumda muhatabının tüm delillerini ele alır, ona delillerle karşılık verirdi.⁴²²

Mahmud Şakir, dil bilgisi kurallarına uyulmasına da özen gösterirdi. Nitekim Said Afgânî ile “el-Mütenebbî’nin Peygamberlik iddiası”na ilişkin makaleler üzerinden yaptıkları tartışmalarda Arapça dil kurallarını ve kelimelerin sözlükteki anlamlarını öne çıkararak bazı eleştirilerde bulunmuştur.⁴²³ O, noktalama işaretlerini de dikkatlice kullanmakta ve burada da kelâmının rahatlıkla anlaşılabilmesi için açıklıkta olmasına dikkat etmektedir. Bunu yapmasının amacı sözlü anlatım ile yazılı anlatım arasındaki boşluğu kaldırıp onu okuyanın âdeta onu dinlediğini düşündüğünü sağlamaktır.⁴²⁴

Mahmud Şakir üslûbunun sertliği yüzünden eleştirilmiş,⁴²⁵ alaycı bir üslûbunun olduğu söylenmiştir.⁴²⁶ Kendisi, yazılarının sert olduğu, şahsi hakaretler içerdiği, kişilik haklarına saldırı yaptığına dâir eleştirilere ve “dinî taasub” ile yazıp farklı din mensupları arasında fitne/kaos çıkardığına dâir iddialara cevaplar yazmış, yaptığı işin sadece edebî tenkit ve özellikle batılıların yönettiği bir anlayışın kültür ve üniversite hocalığı adı altında yaydığı yanlış ve zararlı bilgileri ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir.⁴²⁷ O ısrarla, yazılarında sadece doğru olduğuna inandığı düşüncelerini açık bir şekilde yazdığını anlatır. Bu noktada eleştirdiği kişinin dostu veya düşmanı olmasının yazılarına en ufak bir etkisi olmadığını –olması durumunda

⁴²⁰ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 128-129.

⁴²¹ bk. Tezimiz, s. 17; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 194.

⁴²² Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” –Raddu makaleti enne Eba’t-Tayyib lakıttun la Ya’rifu ebâhu-, **el-Mütenebbî**, s. 405-412, a.g.mlf., **Namağ şa’b**, s. 34.

⁴²³ bk. Şakir, “Nübüvveti’l-Mütenebbî eydan”, **el-Mütenebbî**, s. 555, 557-558, 564, 568.

⁴²⁴ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 120; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 194.

⁴²⁵ Said el-Afgânî, “Havle nübüvveti’l-Mütenebbî”, **el-Mütenebbî**, s. 549.

⁴²⁶ Ebanemi, **a.g.e.**, s. 209-212.

⁴²⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 255-266, 387-393.

bunun büyük bir ayıp sayılması gerektiğini– önemli olanın doğruları yazmak olduğunu üzerine basa basa ifade eder.⁴²⁸

Mahmud Şakir hem kendi yazılarında hem de başkalarının yazılarında dinî konularda oldukça hassastır. Bu hassasiyetinin kaynağının akidevî olduğunu ifade eder ve bir Müslümanın yazdığı yazılarında akidevî hudutlarla sınırlı olduğunu ifade eder. Kimi zaman hikâye anlatımında dahi olsa Hz. Peygamber’in ağzından söylemediği bir sözün veya şiirin söylenmesini kıyasıya eleştirir⁴²⁹ kimi zaman da Hristiyanlığın “ilk günah”, “Keffaret/fidyе”, “Çarmıha gerilme” ve “kurtuluş” gibi akidevî ıstılahlarının bir Müslümanın kullanmasını eleştirirdi. Eleştirdiği konulardan biri de Peygamber kıssalarının ehl-i kitap kaynaklarına dayanarak Müslümanların akidelerine aykırı olarak anlatılmasıdır.⁴³⁰ Eğer bu yazıları yazanlar özellikle gayr-i müslim araplardan ise bunu belirtir ve bunların yaptıklarının kimi zaman “*gelişme*”, “*insani yönelimler*” gibi farklı kavramlar altında İslâm dinini eleştirmek, ona saldırmak olduğunu ifade ederdi.⁴³¹

Mahmud Şakir asla rızık için yazmazdı. Sadece rızık kazanmak için yazmayı ahlaklık olarak nitelerdi. Zira yazmak, ulvi bir şeydi, insan gönlünü ve kalbini dünyevi ihtiyaçlardan ve kötülüklerden temizlediğinde yazmalıydı.⁴³² Onu yazmaya iten dört sebep vardır; a) Üzeri örtülen bir hakikat. b) Çiğnenen bir İslâmî ilke c) Çirkinleştirilen bir güzellik d) Arap kültürüne saldırı⁴³³

Kendisi, ilkesinin fikir hürriyeti olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bilgili ve ilkeli hür insan kendisini ahlâkî ve şer’î sınırların sınırladığını bilir, fakat cahil insan, hürriyeti tüm kayıtlardan hâlî olmak zanneder.⁴³⁴

Mahmud Şakir, edebî araştırmalarla ilgili üsûlünü anlatırken de araştırma yapacağı konu ile ilgili okuma-araştırma safhasını *metin inceleme usûlü* kısmında⁴³⁵

⁴²⁸ Şakir, “Tevtîe”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 129.

⁴²⁹ bk. Şakir, “er-Rasûl”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 3-4.

⁴³⁰ Şakir, **Ebâfîl**, s. 165-173, 220-221, 227, 317-325; İslâm’da hırsızın elinin kesilmesi ve vergi nizamıyla ilgili eleştirilere cevap mahiyetinde yazdığı bir yazı için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 313-329.

⁴³¹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 321.

⁴³² Şakir, “el-Kalemü’l-mu‘aţţal”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, 873-875.

⁴³³ eş-Şerif, **a.g.e.** s. 88; Ebânemi, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁴³⁴ Şakir, “min Eyne ilâ eyne”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 801.

izah ettiğimiz şekilde üniversite hocalarının üslûbuna yakın bir tarzda yaptığını anlatır. Araştırmanın yazım kısmında ise bir üniversite hocasından farklı davrandığını, üniversite hocasının verdiği bilgilere daima kaynak verdiğini, kendisinin ise çok gerekli olmadıkça böyle bir yola başvurmadığını, kimi zaman da üniversite hocası için önemli olmayan bir meselenin kendisi için önemli olduğunu ve üzerinde uzun uzun durduğunu ifade eder. Kendisinin yazım üslûbu ile bir üniversite hocasının yazım üslûbu arasında buna benzer birçok farklılığın olduğunu ifade eder.⁴³⁶ Araştırma yaparken de kadim eserleri okuma sürecinde okuduklarını anlamada kimi zaman oldukça zorlandığını, okuduklarını doğru anlayıp anlayamadığında tereddütler yaşadığını, doğru anlayabilmek için okuduğu metinleri önce kelime kelime tahlil ettiğini, sonra cümleler halinde tahlil ettiğini ve en sonunda metin üzerinde tekrar düşündüğünü ve metni yeniden tertip edip okuduğunu anlatır.⁴³⁷

VIII. ESERLERİ

Ulemâ, eserlerini bulunduğu dönemin şartlarına uygun olarak kimi zaman bir ilim dalı tesis etme kimi zaman da var olan bir ilim dalını geliştirme veya bu ilmi savunma tarzında ortaya koymuştur. Kimi ilim adamları da yazdığı dönem itibarıyla hem yeniyi tesis etme hem de var olanı geliştirme veya müdafaa için yazar.⁴³⁸ Mahmud Şakir de yaşadığı dönem itibarıyla hem yeni bir ilim dalını tesis etme – “Medâhilü’l-i‘câzi’l-Kur’ân” ve “Kağiyyetü’ş-şî‘ri’l-câhilî fi kitabi İbn Sellâm” ile yeni bir i‘câzül-Kur’ân ilmi te’sis etme-, hem de var olan bir ilmi geliştirme ve müdafaa etme –Ebâtîl ve esmâr, Namaţ şa‘b ve namaţ muhîf v.dğr. ile Câhiliye şiiri ve ahbâr ilmini geliştirme ve müdafaa etme- amaçlı eserler vermiştir. Mahmud Şakir’in en önemli özelliklerinden biri de yaptığı çalışmaları kaliteli yapmak olmuştur. Yapılan işi –büyük olsun küçük olsun– sağlam ve kaliteli yapmak onun vazgeçilmez hayat düsturlarından biridir. Hatta o, evine gelen bir tamircinin başında

⁴³⁵ Bk. s. 193

⁴³⁶ Şakir, **Kağiyyetü’ş-şî‘ri’l-câhilî**, s. 8-9.

⁴³⁷ Şakir, **Kağiyyetü’ş-şî‘ri’l-câhilî**, s. 21-22; bir metinde önce kelime kelime sonra cümle ve bağlam tahlili yapılması ve en sonunda metnin yeniden tertip edilerek konu bütünlüğü sağlanması için İbn Sellâm’ın *Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘ara* isimli eserinde yaptığı bir çalışmanın anlatımı için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 24-43.

⁴³⁸ Laşin, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 1024-1025.

bile bizzat bekler işini sağlam yapıp yapmadığını kontrol eder, ihmal ettiği bir şey varsa derhal ikâz ederdi. Zira bir işi sağlam yapmak ona göre dinin bir parçası, bir tezahürüdür. Onun hayat tarzı, yaptığı tüm işlerinde ciddiyet, sağlamlık ve kaliteliliktir.⁴³⁹ İşte onun ortaya koyduğu eserlerle ilgili değerlendirmelere bakıldığında o, bu ilkeyi eserlerinde uygulamıştır.⁴⁴⁰

Rıdvânî'ye göre Mahmud Şakir, hem edebî makaleler yazımı ve hem de nasları tahkik edebilme özelliğini kendisinde cem etmiş nâdir kalemlerden biridir.⁴⁴¹

Mahmud Şakir, ilk yazılarını daha 17-18 yaşlarındayken “ez-Zehrâ” dergisinde yayınlamaya başlamıştır.⁴⁴² Bu dönemden sonra tezimizin “hayatı” bölümünde anlatıldığı üzere çeşitli dergilerde yazıları neşredilmiştir.⁴⁴³

Mahmud Şakir'in kadim edebî mirastan ve Kur'ân-ı Kerim'den beslenen kendine özgü bir dili vardır. Bu onun eserlerini diğer eserlerden ayıran en bariz niteliktir. Henüz lise öğrencisi iken “Lisânü'l-‘Arab”ı okuduğu rivayet edilir. Dil ve lügatla olan ilişkisi özellikle Câhiliye şiiri ve i'câzü'l-Kur'ân çalışmalarında sıkı bir şekilde devam etmiştir. Lügatla olan ilişkisi onun, dilini çok kuvvetli bir hale getirmesine sebep olmuştur. Hatta o harflerin çıkarttığı seslerin anlamları üzerine makaleler yazmıştır.⁴⁴⁴

Mahmud Şakir'in yazdıklarını anlayabilmek için öncelikle onun bakış açısını anlamamız gerekmektedir. O tüm eserlerini “er-Rü'yetü'l-İslâmiyye/İslâmî bakış açısı” ile yazmıştır. Bu bakış açısı onun üzerinde düşündüğü, yazdığı ve fikir beyân ettiği tüm meselelere yaklaşımındaki temel fikridir. Bu bakış açısı bir medeniyet, bir varoluş perspektifidir. Bu anlayış bilinçli her Müslümanın hayat ve düşünce tarzının

⁴³⁹ Fihri Şakir, “Ebi... Mahmud Şakir”, **el-Edebü'l-İslâmî**, sa. 16, s. 8; Ebü'r-Rıza, “a.g.m.”, **a.g.d.**, s. 107.

⁴⁴⁰ Bir değerlendirme örneği için bk. Ebü'r-Rıza, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 107.

⁴⁴¹ Mahmud b. İbrahim er-Rıdvânî, **Şeyhu'l-‘Arabiyye ve hâmilü livâiha Ebû Fihri Şakir beyne'd-dersî'l-edebi ve't-tahkîk**, Kahire, 1995, Mektebetü'l-Hancı, s. 363.

⁴⁴² İlk makaleleri için bk. Şakir, “en-Nâsihûn el-mâsihûn”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 605-606; a.g.mlf., “İkmâlü selâseti hurûm min kitabî't-Tenbih”, **a.g.e.**, C: II, s. 607-612; a.g.mlf., “min haţti'l-Bağdadî”, **a.g.e.**, C: II, s. 613.

⁴⁴³ bk. Tezimizin Hayatı bölümü.

⁴⁴⁴ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 181; bk. Şakir, “İlmü ma'âni aşvâtî'l-hurûf (1), (2), (3), **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, 708-734.

iç etkenidir. Bu bakış açısı dindir. Din ise hayatın ta kendisidir.⁴⁴⁵ Mahmud Şakir’e göre dinimiz İslâm “Müslümanın uykusundan uyanıp yatağına dönünceye kadar yapmış olduğu tüm tasarruflara câmi‘ bir isimdir.”⁴⁴⁶ Mahmud Şakir’in sahip olduğu bu bakış açısının künhüne vakıf olan kişi onu ve onun fikirlerini kolayca anlayabilir. O, bakış açısını ve idrakini Batı kültürünün oluşturduğu idrak biçiminden korumuştur.⁴⁴⁷

Mahmud Hasan ‘Avad’a göre Müslüman bir mütefekkir olan Mahmud Şakir’in bu bakış açısıyla yazdıklarını genel olarak üç başlık altında toplayabiliriz;

1. Mahmud Şakir’in İslâmî düşünce metoduna uygun olarak çözüm bulduğu/bulmaya çabaladığı çeşitli “meseleler”.

Bu bölüm içerisinde değerlendirebileceğimiz meseleler çeşitli alanlardadır. Örnek vermek gerekirse; onun “din adamı” –zira burada kast edilen Hristiyanlıktaki gibi ruhban sınıfıdır– tabirini reddi⁴⁴⁸, putperest ve firavûnî sanat ve düşünce – Firavun dönemi sanat anlayışının diriltirme çabaları– anlayışının inkârı⁴⁴⁹, milliyetçilik ve asabiyyet anlayışına karşı İslâm çatısı altında bir olma düşüncesinde –Arap-İslâm devletlerinin hepsini bir görmesi ve Arap birliği teşkilatının bu görevi yerine getiremediğine dâir eleştirileri– direnmesi⁴⁵⁰ ve benzeri konular.⁴⁵¹

2. Genelde Müslüman ülkelerin özelde Mısır’ın kültür hayatına egemen olan bozulmanın sebeplerini anlattığı teorik kısım.⁴⁵²

Mahmud Şakir bu bölümde değerlendirdiğimiz yazılarında Batı medeniyetini, bu medeniyetin değer ölçülerini ve İslâm dünyasında bu medeniyeti körü körüne taklit edenlerin durumunu ele almaktadır. Mahmud Şakir’in bu konudaki araştırma ve gözlemleri çok önemlidir. Zira o İslâm tasavvuruna tamamen zıt olan bu anlayışı sıkı bir şekilde incelemiş ve özelde Mısır, genelde İslâm Dünyası’nda bu alandaki

⁴⁴⁵ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 417-418; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.185; Ebû’r-Rıza, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 104.

⁴⁴⁶ Şakir, **Ebâfîl**, 322-325.

⁴⁴⁷ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 417-418.

⁴⁴⁸ Şakir, “Siyâsetü’l-İslâm”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: I, s. 140-141.

⁴⁴⁹ Şakir, “el-fennü’l-fir‘avnî”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: I, s. 146-148.

⁴⁵⁰ Şakir, “el-‘Aklü’l-Mısırî” **Cemheretü’l-makâlât**, C: I, s. 74-76; a.g.mlf., “Şa‘b vahid ve kağiyye vahide”, C: I, s. 410-414; a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 261.

⁴⁵¹ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 420-425.

⁴⁵² ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 429; benzer bir görüş için bk. Ebânemi, **a.g.e.**, s. 5.

tartışmaların yoğun olduğu bir döneme şahitlik etmiştir. Ayrıca inceleme ve araştırmaları onun olayların içyüzüne ne kadar hâkim olduğunu ve onları açık bir şekilde ortaya koyabildiğini göstermektedir. O, yaptığı gözlem ve incelemeleriyle Müslümanları bu ithal kültür ve medeniyetten kurtulmaya davet etmektedir.⁴⁵³

3. Kur’ân ve Peygamber sünneti üzerine kurulmuş yeniden dirilme yolları ve ıslah araçları⁴⁵⁴.

Mahmud Şakir’e göre İslâm âleminin zayıflıktan ve bu bozukluktan kurtulma yolu iki temel üzerine kuruludur. Bu iki temel; İslâm âleminin Batı medeniyetine kulluktan kurtulması, hürriyetine kavuşması ve İslâm dinî kaynaklı yeni bir medeniyet kurulmasıdır.⁴⁵⁵

Mahmud Şakir’in henüz basılmamış eserleri ile bazı yarım kalan çalışmaları vardır. Bunlar “Kitâbü’ş-şî’r”, “Taberî Tefsiri”nin tamamlanmamış bölümleri, “Cemheretü nesebi Kureyş”in tamamlanmamış bölümü ve “ ‘İlmü’l-Arûd”dur.⁴⁵⁶ Ayrıca onun Ali Cevad et-Tâhir’i eleştirdiği müstakil bir kitabının olduğu da iddia edilmiştir.⁴⁵⁷ Bu iddianın sahibi olan Vedit Filistin’in de ifade ettiği gibi bu eserden kendisi dışında Mahmud Şakir ile ilgili yazan hiç kimse bahsetmemiştir. Ayrıca kendisi Taberî’nin hayatı hakkında müstakil bir eser hazırladığını ve yakında çıkacağını söylüyor -1952 yılında Taberî Tefsiri çalışmasına yazdığı önsözde- fakat ulaşabildiğimiz kadarıyla böyle bir eser neşredilmemiştir.⁴⁵⁸

Mahmud Şakir’in diğer ediplerle yapmış olduğu mücadeleler, kitap hacminde eserler vermesine sebep olmuştur. Louis ‘Avad ile girdiği edebî tartışma “Ebâtîl ve esmâr”, Ali Cevad Tâhir ile olan edebî tartışma “Bernâmecü Tabağâtü fuḥûli’ş-şu‘ara” ve Yahya Hakki’nın bazı sorularına verdiği cevaplarda “Namat şa‘b ve namat muḥîf” adlı eserlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁵⁹

⁴⁵³ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 429.

⁴⁵⁴ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 419.

⁴⁵⁵ ‘Avad, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 430.

⁴⁵⁶ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.78-79.

⁴⁵⁷ Muhammed, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 54, 25/9/1997 tarihli özel mektubundan naklen.

⁴⁵⁸ Şakir, Mukaddime, **Tefsîru’t-Taberî**, C: I, s. 17-18.

⁴⁵⁹ Laşin, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 1022-1023.

A. MAKALELERİ

İbrahim el-Kûfehî de Mahmud Şakir'in makalelerini dört ana başlıkta toplar;⁴⁶⁰

1. Edebî Makaleler

Mahmud Şakir ilk olarak edebî makaleler yazarak yayın hayatına girmiştir. Yazdığı makaleler içerisinde en fazla yekûn tutan edebî makalelerdir. Bu alanda yazmış olduğu kitap eleştirmenliğine dâir yazılara henüz yirmi üçlü yaşlarda “el-Muktaḍaf” dergisinde başlamıştır.⁴⁶¹ Bu yazıları bile, genç yaşına rağmen onun Arap-İslâm kültürüne ne kadar hâkim olduğunu ve edebî kültürünün derinliğini göstermektedir. Bu yazılarında edebiyat ve edebî eleştiri alanındaki birçok görüşünü dile getirmiştir. Bu yazılarında hür düşüncesiyle hareket etmiş, müstakil bir şahsiyet olarak meselelere bakmış, kadim edipleri de modern dönem ediplerini de yanıldıklarını düşündüğü meselelerde cesur ve açık bir şekilde eleştirmiş, muhalif olduğu noktaları bildirmiş ve bunları delillendirmiştir.⁴⁶²

2. Sosyal-Toplumsal İçerikli Makaleler

Mahmud Şakir içinde yaşadığı toplumun meselelerine de duyarsız kalmamış edebiyatla ilgili yazarken aktüel meselelerle ilgili de yazmıştır. Ona göre edebiyat, toplumu hem etkiler hem de ondan etkilenir.⁴⁶³ Kendisinin sosyal-toplumsal içerikli makalelerinin bir kısmı II. Dünya Savaşı'nın toplumdaki etkileri, fakirlik sebebiyle toplumsal insicamın ve ahlâkî yapının bozulması üzerine yazılmış ve bu meselelerde çözüm yolları gösterilmiştir.⁴⁶⁴ Sosyal-toplumsal makalelerinin önemli bir kısmı ise toplum içerisinde baş gösteren körü körüne Batı'yı taklit hastalığı üzerine kaleme alınmıştır.⁴⁶⁵ Bu yazılarda özelde Mısır toplumunun genelde tüm Arap-İslâm âleminin düştüğü ayrılıkların doğurdu zararları anlatan ve bu toplumların asil

⁴⁶⁰ Şakir'in makalelerinin değerlendirilmesi ve farklı bir tasnif için bk. Ebânemi, **a.g.e.**, s. 23-113.

⁴⁶¹ bk., Tezimiz, s. 132.

⁴⁶² el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.154-156.

⁴⁶³ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 95; Örnekler ve değerlendirmeler için bk. **a.g.e.**, 95-100.

⁴⁶⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 308; Ebânemi, **a.g.e.**, s. 97; Makale için bk. Şakir, “ el-Eğniya”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: 1, s. 163-166.

⁴⁶⁵ el-Kûfehî, **a.g.e.**, a.y.; Ebânemi, “**a.g.e.**”, s. 98-99; Makale için bk. Şakir, “et-Taḳlid”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: 1, s. 65-67.

şahsiyetini oluşturan dinamiklerin bu batılı müstebit milletler karşısında nasıl korunacağına dâir görüşlerini yazmıştır.⁴⁶⁶ O kadın-erkek ilişkileri üzerine de makaleler yazmış burada kadın hakları ile ilgili konular gündeme getirilirken erkeğin kadının gözünde olması gereken saygınlığına özen gösterilmesi üzerinde durmuştur.⁴⁶⁷

3. Siyasi Makaleler

O kalemi ile ülkesinin ve Arap-İslâm ülkelerinin kültürel ve fiili sömürgecilikten kurtulup istiklâline kavuşması için mücadele etti.⁴⁶⁸ Bu bağlamda yazdığı makaleler özellikle 1946 yılından 1948’de Filistin’in bazı bölgelerinin İsrail eline geçtiği döneme kadar yazdığı makalelerdir.⁴⁶⁹ Bu makalelerini yazdığı yıllarda bir umutsuzluğa düşmüş ve “لمن أكتب” makalesiyle hem siyasi makalelerine hem de diğer makalelerine son vermiştir.⁴⁷⁰ Edibimiz siyasi makalelerinde sadece Mısır ile ilgili yazmamış başta “Filistin meselesi” olmak üzere Arap ve İslâm dünyasını ilgilendiren tüm meselelere ilgi duymuş ve bu konulardaki görüşlerini serdetmiştir.⁴⁷¹ Mahmud Şakir’in en fazla önemseydiği meselelerden biri de Mısır-Sudan birliğidir. O, Mısır ve Sudan’ın birbirinden ayrılamaz iki parça olduğu üzerinde ısrarla duruyor ve ayrılımlarının milletlerinin geleceğinde çok ciddi olumsuzluklara sebep olacağını düşünüyordu.⁴⁷² Bu makaleleri yazarken kendisini âdeta bu ümmetin ordusundaki bir asker gibi hissetmiş; bir askerin silahı ile vatan toprağını savunduğu gibi elindeki kalemiyle bu ümmetin kültürünü ve egemenliğini savunmuştur.⁴⁷³

4. Dinî Makaleler

⁴⁶⁶ el-Kûfehî, **a.g.e.**, a.y.; Ebânemi, “**a.g.e.**”, s. 99-100; Makale için bk. Şakir, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: 1, s. 52-55.

⁴⁶⁷ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 96; Makale için bk. Şakir, **Cemheretü’l-mağâlât**, “el-Mer’a ve’r-racül”, C: 1, s. 63-64.

⁴⁶⁸ Şuayb Abdülmunim el-Gabbaşı, “Maḥmūd Muḥammed Şâkir fî’s-sıḥafeti’l-Mıṣriyye” **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lüğati’l-‘Arabiyye**, s. 1071.

⁴⁶⁹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.169; Ebânemi, **a.g.e.**, s. 83; Makaleler için bk. Şakir, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: 1, s. 327-514, 543-559.

⁴⁷⁰ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 83; Makale için bk. Şakir, “li men ektüb”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: 1, s. 555-559.

⁴⁷¹ Ayrıca değerlendirmeler için bk. Ebânemi, **a.g.e.**, s. 83-94.

⁴⁷² Ebânemi, **a.g.e.**, s. 84-86; Özellikle şu makalelere bk. Şakir, “İḥzeri eyyetüha’l-‘arab”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 334-339; a.g.mlf., “Mısır hiye’s-Sudan”, **a.g.e.**, C: I, s. 354-359; a.g.mlf., “Ḥadisü’d-devleteyn”, **a.g.e.**, C: I, s. 459- 463.

⁴⁷³ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 308.

Bu makalelerden kastedilen “dinî bakış açısıyla” yazmış olduğu makaleler değil –zira tüm makalelerinde dinî bir bakış açısı vardır– bizzat dinî meseleler ve konularda yazdığı makalelerdir.⁴⁷⁴

B. TELİF ESERLERİ

1. el-Mütenebbî

Mahmud Şakir’in ezberlediği dönemde (13-14’lü yaşlarda) hiçbir şiirini anlayamamasına rağmen tamamını ezberlediği ilk dîvân daha sonra üzerinde çalışma yapacağı el-Mütenebbî’nin “dîvân”ıdır. O, bu şiirleri o dönem hiç anlayamadığını buna rağmen tamamını ezberlediğini söylemiştir.⁴⁷⁵ Mahmud Şakir, yirmi yedi yaşına geldiğinde “el-Muktaḍaf” dergisinin sahibinden gelen bir talep üzerine kendisinin baş eseri olan “el-Mütenebbî” isimli eserini hazırladı. Bu eser 1936 yılının Ocak ayında “el-Muktaḍaf” dergisinin müstakil bir sayısı olarak neşredildi.⁴⁷⁶

Mahmud Şakir bu eserinin mukaddimesinde eserin âdetâ kısa bir özetini sunmuş ve kitabın hangi esaslar üzerine yazıldığını anlatmıştır.⁴⁷⁷ Kendisi el-Mütenebbî’nin tarihçe-i hayatını doğru bir şekilde tespit edip aktarabilmek için öncelikle onun şiirlerinden yararlanmıştır. Şöyle ki; el-Mütenebbî, dîvânını bizzat kendisi tertip ettirmiş ve eserini okuttuğu kimselere ikinci bölümünü tarihleriyle,⁴⁷⁸ birinci bölümdeki şiirleri de bizzat tarihleri ile olmasa da zihnindeki sıralamaya göre yazdırmıştır.⁴⁷⁹ Mahmud Şakir de birinci bölümdeki şiirleri bizzat şiirlerden faydalananarak tarihlendirmeye çabalamıştır.⁴⁸⁰

el-Mütenebbî’nin şiirleri ile ilgili kronolojik çalışmayı tamamlayan Mahmud Şakir el-Mütenebbî’yi çalışırken şiirlerinden ilham almış, şiirlerin üslûbundan ve burada kullanılan dilden psikolojik tahliller yapmıştır.⁴⁸¹ Buradan elde ettiği bilgileri

⁴⁷⁴ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.185, 308; Ebânemi, **a.g.e.**, s. 101.

⁴⁷⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 35, 37; Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî** s. 60.

⁴⁷⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 7.

⁴⁷⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 49-51.

⁴⁷⁸ bk. Nasîf el-Yazıcı, **el-‘Arfu’t-Ṭayyip fî şerhi Dîvani Ebi’t-Ṭayyib**, Beyrut, Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, t.y., s. 285, 294, 299 v.d.

⁴⁷⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 38-39.

⁴⁸⁰ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 152 1 nolu dipnot.

⁴⁸¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 196.

el-Mütenebbî ile ilgili nakledilen haberlerle birlikte değerlendirmiş ve bu hayat hikâyesinde ortaya çıkan boşlukların peşine düşmüştür. Sonunda kendisi el-Mütenebbî'nin hayat hikâyesindeki boşlukları yine şiirlerinin satır aralarından esinlenerek doldurmuş ve neredeyse hiçbir teracim kitabında olmayan bir hikâye ortaya koymuştur.⁴⁸² Yaptığı bu iş ve ortaya çıkardığı eser ciddi anlamda cesaret isteyen bir şeydir. Zaten kendisi de çalışmanın seyrini anlatırken yazdıklarını birkaç kez yırttığını ve söylendiğinde kınanacağı korkusuyla bazı vardığı sonuçları ilk etapta yazmadığını aktarmıştır. Sonunda Hz.Peygamber'in "*İnsanların konumu/prestiji hiç kimseyi bildiği bir doğruyu söylemekten alıkoymasın*" Hadis-i şerifi⁴⁸³ mücebince vardığı sonuçları satırlara dökmüştür.⁴⁸⁴ Onu bu denli tereddüde düşüren şey eserin el-Mütenebbî ile ilgili bilinmeyen bazı bilgiler verip bilinen bazı bilgilerin de yanlışlığına işaret etmesidir. Nitekim bu yüzden birçok kimse tarafından bu bilgilerin elde edilişi ve delillendirilmesi açısından eser ve müellifi eleştiriler almıştır.⁴⁸⁵ Nitekim müellifimiz de, el-Mütenebbî'nin doğumuna, hangi kabileye mensup olduğuna, nübüvvet iddiası olup olmadığına ve Seyfüddevle'nin kız kardeşi Havle'yi sevdiğine dâir söylediklerinin büyük infial uyandırdığını ifade etmekte, fakat bu bilgilerle ilgili yazılanları gerçek ilmî bir anlayıştan kaynaklanmadığı hususunda eleştirmektedir. Ayrıca bu eserin röportaj verdiği 1971 yılına kadar ciddi ve ilmî bir şekilde eleştirilmediğine de vurgu yapmaktadır.⁴⁸⁶

el-Mütenebbî'nin vefatının üzerinden geçen 1000 yıllık süre boyunca kitaplarda geçen rivayetlerde, teracim kitaplarında ve el-Mütenebbî üzerine yapılan tüm çalışmalarda onun nesebi ile ilgili babasının "Cu'fi" annesinin "Hemedânî" olduğu konusunda neredeyse bir ittifak vardı.⁴⁸⁷ Mahmud Şakir, el-Mütenebbî'nin

⁴⁸² Hikâye için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 171.

⁴⁸³ İbni Mace, **Sünen**, Babu'l-Emri bi'l-Maruf ve'n-Nehyi Ani'l-Münker, 4007; Tirmizi, **Sünen**, 2191.

⁴⁸⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 34-48.

⁴⁸⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 54; eleştiriler için bk. Muhammed Haşim 'Atıyye, "el-Mütenebbî ve Kafûr", **Sahifetü Dari'l-Ulum**, Mısır, Matbaatü'r-Rahmaniyye, 1936, y. 2, C: IV, Nisan, s. 80-81; Said el-Afgânî, "Dinü'l-Mütenebbî" **Mecelletü'r-Risâle**, Mısır, 1936, Ekim, sa. 161; Afgânî, "Dinü'l-Mütenebbî (2)" **Mecelletü'r-Risâle**, Mısır, 1936, Ekim, sa. 162 vs.

⁴⁸⁶ Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 56-58, Şakir, daha sonraki baskılarda eserinde bulunan bazı bilgi yanlışlarını gerek sonraki araştırmaları ışığında gerekse gelen kısmi eleştiriler üzerine düzeltmiştir. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s.138 1 ve 2 nolu dipnot, 143 1. nolu dipnot vs.

⁴⁸⁷ Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (3), **el-Mütenebbî**, s. 423, . Teracim kitaplarındaki bilgiler için bk. Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir b. Hallikan, **Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü**

nesebi ile ilgili bazı rivayetlerdeki çelişkiler ve okuduğu şiirlerinden edindiği “edebî zevk” sebebi ile el-Mütenebbî’nin nesebi ile ilgili anlatılanlardan şüphe etmiş ve kendi çalışmaları neticesinde onun Hz. Ali soyundan geldiğini iddia etmiştir.⁴⁸⁸ el-Mütenebbî’nin nesebi ile ilgili rivayetlerden şüphe edip ilk çalışma yapan Mahmud Şakir’dir. Daha sonra Taha Hüseyin ve Abdülvehhâb Azzam bu konu ile ilgili çalışma yapmışlar ve bu konuda bazı iddialar ileri sürmüşlerdir.⁴⁸⁹ Taha Hüseyin’in eserlerinde “*el-Mütenebbî’nin nesebi ile ilgili rivayetlerden şüphe edip ilk olarak çalışma yapan, bu konuyu gündeme getiren ve bu görüşü kendisinden aldığı kimse*”den bahsetmemesi ve ona referansta bulunmaması Mahmud Şakir’i kızdırmıştır.⁴⁹⁰

Mahmud Şakir’in bu eseri âdeta el-Mütenebbî’nin canlı/yaşayan bir suretidir. Müellif bu eseri yazarken iki yol izlemiştir;

a) **Edebî zevk:** Müellifin eserlerini yazımında ve yazılan diğer eserleri tahlilinde bu metot kendini hissettirmektedir. Bu eserin yazımından önce müellif kendisinde bir edebî zevk oluşturmuştur. Bu edebî zevkin üçayağı vardır. Birincisi ve öncelikli olanı şairin şiirlerine dayanmaktadır. Müellif bu amaçla şairin ezbere bildiği dîvânını 5 kez okumuştur. İkincisi şairin içinde yaşadığı dönem ve bu dönemi etkileyen önceki dönemlerdir. Üçüncü ayak ise şairin aralarında yaşadığı insanlar ve o dönemde gerek şairin başına gerekse bu insanların başına gelen ve şiiri etkileyebileceğini düşündüğü olaylar. Son iki ayak mütemmim cüzlerdir.

b) **Teennî ve tefekkürle hareket:** Şair hakkında rivayet edilen haberleri ve yazılan biyografileri toplamış, bunlar arasında mukayeseler yapmış, bunlardan

ebnâî’z-zaman, tah. İhsan Abbas, 8 c., Beyrut, Dâru Sadır, 1978, C: I, s. 120; İsmail Durmuş, “Mütenebbî”, **DİA**, C: XXXII, s. 195-200.

⁴⁸⁸ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (3), **el-Mütenebbî**, s. 423; a.g.mlf., “Beyni ve beyne Tâhâ” (2) –eş-şekkü fî’n-neseb la bûdde lehü min ‘illetin-, **el-Mütenebbî**, s. 414-416, 419-421; el-Mütenebbî’nin nesebi ile ilgili rivayetlerin eleştirisi ve şiirlerinden nesebi konusundaki işaretlerin “tezevvuk”u için bk. a.g.mlf., **el-Mütenebbî**, s. 158-161, 167-179.

⁴⁸⁹ Abdülvehhab Azzam, **a.g.e.**, s. 31-41; Hüseyin, **Ma’a’l-Mütenebbî**, s. 12-25.

⁴⁹⁰ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (1) –Raddu makâleti enne eba’t-Tayyib lakîṭun la ya’rifu ebahu-, **el-Mütenebbî**, s. 399-404; a.g.mlf., “Beyni ve beyne Tâhâ” (3), **el-Mütenebbî**, s. 424-425, 427.

istinbatlarda bulunmuştur. Özellikle şairin dönemi ve o dönemde yaşayan insanlarla ilgili haberlerdeki en ince ayrıntılara dahi dikkat etmiştir.⁴⁹¹

Bu eser neşredildiğinde araştırma ve yaratıcılıktaki yenilikçi yaklaşımı ve üslubu ile büyük bir heyecan uyandırdı. Kendisi bu eseri ile edebiyat çevrelerinde bir anda parlamış ve dikkatler onun üzerine çevrilmiştir. Henüz 27 yaşında iken o dönemin büyük ediplerinden Râfî eseri hakkında dönemin itibarlı dergilerinden “er-Risâle”de bir yazı yazmıştır.⁴⁹² Ulaşabildiğimiz kadarıyla Râfî bu eserle ilgili beğenilerini yazan ilk kişidir. Râfî bu çalışmayı överken âdeta el-Mütenebbî’nin ruhunun, yazım boyunca Mahmud Şakir’e yoldaşlık ettiğini ona yol gösterdiğini ve kendisiyle ilgili bilinmeyen veya yanlış bilinen gerçeklerin ortaya çıkması için ona yardım ettiğini söylemektedir.⁴⁹³ Râfî’ye göre bu eserle birlikte el-Mütenebbî’nin şiirleri şairinin ağzından âdeta yeniden söylenmektedir.⁴⁹⁴ Râfî bu anlatımını daha sonra açmış ve Mahmud Şakir’in el-Mütenebbî’nin şiirlerine yine onun şiirlerinden hareketle daha önceki şârihlerin vermediği anlamlar verdiğini söylemektedir. Bunu yapan Mahmud Şakir, el-Mütenebbî ile ilgili biyografiyi nakletmemiş âdeta yeniden yazmıştır. el-Mütenebbî’nin biyografisi ile ilgili birçok yeni bilgi vermiştir.⁴⁹⁵

Mahmud Şakir, bu kitap sebebiyle Irak, Suriye, Amerika gibi farklı ülkelerden övgüler aldığını fakat bu övgülerin abartı içerdiğini ve kendisini de sevindirmedığını söylemektedir. Çünkü o bu kitapta yazdığı şeylerin tamamını el-Mütenebbî’nin şiirlerinden aldığını yeni bir şey getirmediğini, kaynak göstermeden el-Mütenebbî ile ilgili tüm rivayetleri eleştirdiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁶ Bu ifadeleri ile o, aslında eserinin bir eleştirisini de yapmaktadır. Edibimiz bu eserini Taha Hüseyin’in “Ma‘al-Mütenebbî” isimli eserinde eleştirdiğini fakat bu eleştirinin de gerçek anlamda bir eleştiri sayılamayacağını Taha Hüseyin’in bu eserdeki üslûbunun

⁴⁹¹ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 609; Şakir’in bu eserin yazılış serüvenini anlatımı için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 34-51.

⁴⁹² Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 76; Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 16; Makale için bk. Mustafa Sadık Râfî, el-Muktaṭaf ve’l-Mütenebbî, **el-Mütenebbî**, s. 577- 579; Kitapla ilgili diğer değerlendirmeler ve tepkiler ve onların değerlendirmeleri için bk. Şakir, Kışsatü’l-kitab, **el-Mütenebbî**, s. 75-79.

⁴⁹³ Râfî, “a.g.m.”, s. 578.

⁴⁹⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 76.

⁴⁹⁵ Râfî, “a.g.m.”, s. 578.

⁴⁹⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 79, 116-117; Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 56, Fuad Sarruf, Mukaddime, **el-Mütenebbî**, s. 133-134.

kendisini taklitten öteye geçmediğini ifade etmektedir. O bu eserle ilgili yapılan eleştirel yazılardan sadece iki tanesine değer verdiğini söylemektedir. Bu makalelerde Hocası Mustafa Sadık Râfî'nin makalesi⁴⁹⁷ ile el-Vedi' Telhum'un⁴⁹⁸ yazdığı makaledir.⁴⁹⁹ Mahmud Şakir başta iki büyük edip Taha Hüseyin –Ma'al-Mütenebbî'de– ve Abdülvehhâb Azzam – Zikra Ebi't-Tayyib ba'de elfi amin'de– olmak üzere bazı yazarların ise bu kitaptan intihalde bulunduklarını iddia etmektedir.⁵⁰⁰

Mahmud Şakir ile Taha Hüseyin arasında bu eser üzerinden edebî bir tartışma başlamıştır.⁵⁰¹ Mahmud Şakir bu tartışmaya Mustafa Sadık Râfî'nin vefatına olan üzüntüsünden dolayı son vermiştir. Bu tartışma çerçevesinde yazdığı makaleleri el-Mütenebbî'nin daha sonraki baskısında neşretmiştir.⁵⁰²

Mahmud Şakir, el-Mütenebbî eserinden sonra edebî araştırmalara “Niçin devam etmediniz?” sorusuna “insanların kendisini hak etmediği bir şekilde övdüğü ve hak ettiğinden daha fazlasını kendisine verdikleri için” cevabını vermiştir.⁵⁰³ Bu eserden sonra edebî konularda yazmaya niçin devam etmediği şeklindeki bir soruyu da “ henüz 27 yaşında genç biri olmama rağmen birçok kimse tarafından karşılaştığım yoğun ilgi ve hak etmediğim övgüler sebebiyle bu konularda yazmamaya karar verdim” şeklinde cevaplamıştır.⁵⁰⁴

Mahmud Şakir, eserinin her ne kadar abartılı olarak övüldüğünü ve bu kadar övgüyü hak etmediğini düşünse de⁵⁰⁵ eser gerçekten çok olumlu tepkiler ve beğeniler almıştır. Örneğin bazı noktalarda fikir ayrılığına düştükleri ve Mahmud Şakir'in birkaç makalesiyle eleştirdiği Abbas Mahmud Akkad bu kitapla ilgili olarak şöyle

⁴⁹⁷ bk. Râfî, “el-Muktaṭaf ve'l-Mütenebbî”, s. 577- 579.

⁴⁹⁸ Bu makaleye ulaşamadık.

⁴⁹⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 110; Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 56-58.

⁵⁰⁰ Abdülvehhâb Azzam'ın kendisinden intihalde bulunduğunu söyler. Bunun için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 60, 1 nolu dipnot; ayrıca bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 81-83; Şakir'in Abdülvehhâb Azzam'ın eseri ile ilgili değerlendirmeleri için bk. a.g.mlf., “**a.g.e.**”, s. 79-98; Abdülvehhâb Azzam'ın iddia ve eleştirileri için bk. Azzam, **a.g.e.**, s. 35-38, 75-78.

⁵⁰¹ Bu tartışma ile ilgili yazdığı makaleler için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 397-530.

⁵⁰² es-Selefi, “a.g.m.”, **Şavtu'l-Ümme**, s. 48.

⁵⁰³ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 56-58.

⁵⁰⁴ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 58.

⁵⁰⁵ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 58-60.

demektedir “*el-Mütenebbî ile ilgili yazılmış en iyi eserdir*”.⁵⁰⁶ Yine bazı eleştirmenlere göre bu kitap son dönemde yazılan Arap kültürüne ait kitaplar arasında Taha Hüseyin’in “*Fi’ş-şi’ri’l-câhili*” kitabından sonra en fazla dikkat çeken ve üzerinde tartışılan kitaplardan olmuştur.⁵⁰⁷ Ayrıca bu eser araştırmacılar için el-Mütenebbî’nin hayatı ve şiiri üzerine yapılan çalışmaların temel kaynaklarından olmuştur.⁵⁰⁸ Yine bu eser Dâru’l-Hilâl tarafından 19. ve 20. yüzyılda yazılmış en önemli 100 eserden biri olarak kabul edilmiştir.⁵⁰⁹ Ayrıca Mahmud Şakir bu eseri sebebiyle Suudi Arabistan tarafından 1984 yılında Kral Faysal ödülüne layık görülmüştür.⁵¹⁰

Mahmud Şakir, bu eseri yazarken yayınlanacağı dergiyi göz önünde bulundurduğunu bu yüzden el-Mütenebbî ve dîvânı ile ilgili yazmak ve açıklamak istediği her şeyi yazamadığını fakat ileride bu konuda daha geniş hacimli bir çalışma yapacağını söyler.⁵¹¹ Edibimiz bu eseri daha sonra 1976 senesinde 2 ciltlik kitap olarak neşretmiştir.⁵¹² Fakat bu baskıda da el-Mütenebbî ve dîvânı ile ilgili çalışma aynıydı. Bu yeni baskıya eklemiş olduğu “*Lemhatün fi fesâdi hayâtina’l-edebiyye*” isimli mukaddimesi de büyük bir yankıya sebep oldu. Bu mukaddimede 20. asrın ilk yarısında Mısır’daki edebî hayata bulaşan bozukluğu, kültürlü neslin içine düştüğü boşluğu ve tüm bunlardaki büyük mesuliyetin Mısır’daki eğitim düzenine tamamen hâkim olan misyoner “Dunlop” olduğunu tüm açıklığı ile ifade etti.⁵¹³ Bu eser 3. baskısını da 1987 yılında yaptı.⁵¹⁴ Eserin 1987 yılındaki baskısında, bu eserin genişletilmesi ile ilgili sözünü henüz yerine getiremediğini fakat getirmek istediğini

⁵⁰⁶ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 610; Şakir bu eserin neşrinden sonra Akkad ile aralarındaki soğukluğun gittiğini yerini dostluğun aldığını söyler. bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 77-78.

⁵⁰⁷ el-Ka‘ud, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s 31; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 61.

⁵⁰⁸ Bu eseri kaynak olarak alan çalışmaların bir listesi için bk. el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 62, 1. dipnot.

⁵⁰⁹ Editör, el-Hareketü’s-sekâfiyye –Mevsu‘at tedummu mulehhasât li ehemmi’l-kütübi’l-‘Arabiyye, Mecelletü’l-Faysal, 1993, Ocak, sa. 193, s. 121; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 77.

⁵¹⁰ Bu konu ile tezimizin hayatı ile ilgili bölümünde bilgi verilmiştir.

⁵¹¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 232, 248.

⁵¹² Şakir, “**Melik FAYSAL ödül töreni konuşması**”, **el-Mütenebbî**, s. 1991, çevrimiçi: <http://www.youtube.com/watch?v=cdbWNaNJAK> 06.08.2014 tarihinde saat 12:00 de izlenmiştir.

⁵¹³ Seyyid, “a.g.m.” **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.16.

⁵¹⁴ Ebû Salih, “ve Rahale el-Fârisü’l-aḥîr”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 7.

belirtir.⁵¹⁵ Ancak elde ettiğimiz bilgilere göre bu sözünü yerine getiremeden vefat etmiştir.

Bu eser kimi araştırmacılara göre Taha Hüseyin'in "fi'ş-Şi'ri'l-câhili" eserine metodoloji bakımından gerçek bir reddiyedir. Çünkü Mahmud Şakir, bu eserinde yeni bir metot –edebî zevk metodu– kullanmıştır. Taha Hüseyin ise mezkûr eserinde René Descartes'in şüphecilik metodunu kullanmıştı.⁵¹⁶

Kimi araştırmacılar bu eserin Râfî'ye ait olduğunu Mahmud Şakir'in bu eseri hocasından intihalde bulunduğunu iddia etseler de,⁵¹⁷ hocası Taha Hüseyin, "intihalde bulunduğu için", zihninde üniversite olgusunun anlamını yitirdiği ve bu yüzden üniversiteyi terk eden birinin böyle bir intihalde bulunması ve hayatının sonuna kadar bununla yaşaması ne kadar inandırıcı olabilir. Ayrıca, Râfî, eğer bu eser kendi eseri ise niçin bu kadar önemli bir kitabı kendisine nispet etmesin ve sadece kitabı ve müellifini öven yazılar yazsın?⁵¹⁸

2. el-Ḳavsü'l-'azra'

Mahmud Şakir'in şiir kitabıdır. Şiir, Mahmud Şakir'in şahsiyetinin anahtarıdır. Özellikle "el-Ḳavsü'l-'azrâ'" isimli eseri, başta "edebî zevk" anlayışı olmak üzere onun tüm çalışmalarının kapalı yönlerinin anlaşılmasında kapı görevini yerine getirecek en önemli eseridir.⁵¹⁹ Bu şiir ilk olarak 1952 yılında "el-Kitâb" dergisinde yayımlandı. Daha sonra 1964 yılında "Mektebetü Dâri'l-'Arube" ve 1972 yılında da "Mektebetü'l-Hancı" tarafından müstakil eser olarak basıldı.⁵²⁰ Mahmud Şakir birçok şiirini neşretmezken bu şiiri neşretmesinin sebebi olarak şunları söylemektedir; *"Bu şiiri neşrettim bunun sebebi de şiirin bizzat kendisinin ve bu neslin bu şiiri okumalarının ne kadar önemli olduğuna olan inancımdır... Bu şiir bir*

⁵¹⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 232 1.nolu dipnot, 248, 248 1.nolu dipnot.

⁵¹⁶ el-Kûfehî, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 52.

⁵¹⁷ Mustafa Numan el-Bedri, **el-İmâm Muştafa Şâdık Râfî'i**, 270-272.

⁵¹⁸ el-Kûfehî, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 53.

⁵¹⁹ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 256.

⁵²⁰ Ebû Salih, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 7; Ayrıca bu kaside üzerine yapılan çalışmalardan bir kısmı ile ilgili bilgi için bk. Said, "a.g.m.", s. 108.

düzyazı/nesir ile başlar. Okuyucu bu ilk bölümü tüm ayrıntılarıyla iyice düşünmeli ve bu şiiri yüzeysel değil de odaklanarak, derinlemesine okumalıdır."⁵²¹

Bu eser Mahmud Şakir'in tecelli veya keşif -iki şey birlikte ayrılmaz olarak düşünülür- anlarındaki "sanatsal bakış"ından doğan eserdir. Bu eserin yazım hikâyesi ise şöyledir; daha önce hiç karşılaşmamış olan Mahmud Şakir ve Dârü'l-Maârif'in sahibi Şefik Metri bir gün karşılaşır. Aralarındaki sohbet "İnsan, insanın ameli, bu ikisi arasındaki ilişki ve insanoğlunun yaptığı işleri kaliteli yapmasına ve bunun sanatla ilgisine" gelir ve bu konuda muhabbet ederler. Mahmud Şakir, hem bu görüşmeyi ve bu görüşmede konuşulanları ebedileştirmeye hem de "insana ve insan ile sanatı arasındaki ilişkisiye" bakışını ifade etmeye karar verir. Bu konu üzerine düşünürken Şemmâh'ın⁵²² kasidesini hatırlar ve o kasideyi okurken orada bu düşüncelerinin anlatımını bulur.⁵²³ Mahmud Şakir yeni bir kıssa ve rumuz ile düşüncelerini anlatmaya muktedir iken bu kasidedeki "yay" rumuzunu kullanarak günümüz ile geçmişi birbirine bağlamış, ilk bakışta çok önemli gibi görünmeyen bir şeyin nasıl rumuza dönüşeceğini göstermiştir. Bunun tersi ise yani "kadim türâs"ta bulunan rumuzların şiir ve edebiyatta kullanılmaması, "kadim türâs"ı bilmemenin, işin kolayına kaçmanın ya da her ikisinin birden kat'î bir delilidir. İşte bu eserle edibimiz kadim edebî mirası nasıl okuyacağımıza dâir de bir usûl sunmuştur.⁵²⁴ O, bu eseriyle kadim edebî mirasımızı temele alarak onun üzerine bir şeyler bina etmeyi, bir şeyler üretmeyi öğretmektedir. Zira kendisine göre geçmişi okumak sadece onu rivayet etmek, oradaki birkaç meseleyi vuzuha kavuşturmaktan ibaret olmayıp onu temele alarak bir şeyler üretmektir.⁵²⁵

Mahmud Şakir, bu kıssayı anlatırken Şemmâh'ın kasidesini bir ressamın çizmek istediği şahsı, nesneyi karşısına aldığı gibi karşısına almış, ondan yeni bir sanat eseri ortaya çıkarmıştır. Şemmâh'ın kasidesi sadece 23 beyit iken Şakir hazırlık

⁵²¹ Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 60-61.

⁵²² Şemmâh b. Dırâr, Muhadram şair, bk. Zülfikar Tüccar, Şemmâh b. Dırâr, **DİA**, C: XXXVIII, s. 506-507.

⁵²³ Abbas, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 5; Adil Ğadban, Şakir'in el-Kavsü'l-'azrâ' isimli eserinin ek bölümünde. Kahire, Matbaatü'l-Medeni, s. 76; Ebü'r-Rıza, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 106-107; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 16.

⁵²⁴ Abbas, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 5; Ebü'r-Rıza, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî** s. 106-107; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 9.

⁵²⁵ Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 50, 60-64.

kısımındaki beyitlerle birlikte 289 beyit yazmıştır.⁵²⁶ Mahmud Şakir, Şemmâh'ın kasidesinin rumuzlarını güçlendirmiş, sınırlarını genişletmiş, ona felsefe ve derin bir romantizm eklemiştir. Mahmud Şakir, biraz daha ileriye giderek Şemmâh'ın ulaştığı noktaları ve anlatımını genişletmiş, onun satırlar arasında gizlediği sesleri, duyguları ve düşünceleri kelimelere dökmüştür.⁵²⁷

Mahmud Şakir'in bu kasideyi yazarken hareket noktalarından biri Hz. Peygamber'in "*Allah Teâlâ bir iş yaptığınızda onu güzel ve sağlam yapmanızı sever*"⁵²⁸ hadis-i şerifidir. Bu hadis-i şerif Şakir'in kasidesine Şemmâh'ın kasidesinde olmayan bir tedeyyün ruhu katmıştır.⁵²⁹ Mahmud Şakir'in bu kasidedeki sanatı iki esasa dayanmaktadır.

a) Diyalog: şair hikâyesel anlatımda önemli bir yeri olan bu türü harika bir şekilde kullanmıştır

b) Psikolojik tahliller: Şair derinlemesine tahlillerde bulunmuştur.⁵³⁰

Bir şair kasidesini kaliteli yazdığında bu metin okuyucunun önünde açık bir metne dönüşür ve o metnin yorumu okuyucu sayıncıdır. İşte edibimizin bu kasidesi de böyle bir metindir.⁵³¹ Mahmud Şakir bu kasidenin giriş kısmında anlatacağı olaya ilişkin bazı bilgileri nesir tarzında vererek okuyucuyu hazırlamaktadır. Bu tarz o güne kadar Arap edebiyatında bilinen bir şey değildi. Zira Arap edebiyatında şiir ile nesir arasında keskin bir sınır vardır. Mahmud Şakir'in yaptığı bu tarz, tiyatro yazımlarında var olan tarzdır. Kadim Yunan tiyatrosunu okuyanlar, anlatanlar, seslendirenler önce bir girişle okuyucuyu olaylar hakkında bilgilendirir ve onları hazırlar.⁵³² Şakir, şiirinde bu üslûbu kullanmaktadır ve bu temhid bölümünü alelâde

⁵²⁶ Muhammed Mustafa Heddare, "el-Ğavsü'l-'azrâ': Ru'yetun fi'l-ibda'i'l-fenn", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 464.

⁵²⁷ Abbas, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 6-8; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 30.

⁵²⁸ Taberani, el-Avsat, 891; Ebû Ya'la, Müsned 4386.

⁵²⁹ Abbas, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 6.

⁵³⁰ Heddare, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 462.

⁵³¹ Besusi, **a.g.e.**, s. 63.

⁵³² Heddare, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 459.

bir şekilde de hazırlamamış, sanatsal bir şekilde remel⁵³³ tarzında yazmış, bu kısmın kafiyesi de kasideye ayrı bir güzellik ve canlılık katmıştır.⁵³⁴

Mahmud Şakir'in kasidede uzun romantik tahliller, rumuzlar kullanması –bu daha önce alışılmış bir şey değildi–, bunun yanı sıra kasidenin dramatik ruha sahip olması modern şiirin mihenk taşlarından biri olmaya aday iken yayınlandığı günlerde gerekli ihtimamı uyandıramamıştır. Bunun sebebi belki de o günlerde Bedr Şakir Seyyab'ın⁵³⁵ “el-Mûmisi'l-‘Amya” isimli kasidesini neşretmiş olmasıdır.⁵³⁶ Bir başka sebep de Mahmud Şakir'in bu kaside tarzında başka şiirler yazmayıp bir tarz, bir akım oluşturmaması da olabilir. Eğer bu tarzda şiirler yazmaya devam etse idi modern şiirde bir akım oluşturmuş olurdu. Günümüzde insanlar şiirleri akımlarına göre değerlendirmektedirler.⁵³⁷

İhsan Abbas, yukarıdaki sebeplere ilaveten kasidenin bu ilgiyi uyandıramaması ve modern şiirin mihenk taşlarından olamamasını kasidenin yayınlandığı derginin okur sayısının azlığına, bu yüzden kasidenin edebiyat eleştirmenleri tarafından fark edilememesine, kitap olarak neşredildiğinde de modern şiirin bu eserden etkilenmeden uzun bir yol aldığına bağlamıştır. Bunun yanı sıra diğer bir etkenin de kasidenin uzun olması olduğunu söylemiştir.⁵³⁸ Yine İhsan Abbas'a göre modern şiir satırlar arasında aruz biçiminde bir tenâsübe, bozulmadan tekrar edilen bir kafiye ihtiyacı duymazken “el-Ḳavsü'l-‘azrâ” bu açılardan modern şiir kıstaslarına uymaz. Zira o aruz vezninde bir uyumla ve baştan sona tek kafiye ile yazılmıştır.⁵³⁹ Diğer yandan kimi araştırmacılar İhsan Abbas gibi düşünmemekte ve bu şiiri modern şiirin mihenk taşlarından kabul etmektedir.⁵⁴⁰

⁵³³ Remel: Aruz sisteminde bir bahir adıdır. bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, Remel, **DİA**, C: XXXIV, s. 553-554.

⁵³⁴ Heddare, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 460.

⁵³⁵ Iraklı Modern Arap Şairi (1926-1964).

⁵³⁶ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 13.

⁵³⁷ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 15.

⁵³⁸ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 14.

⁵³⁹ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 14.

⁵⁴⁰ İbni Musa, “a.g.m.” **Mecelletü't-Türâs**, s. 25.

Kimi araştırmacılar ise kadim Arap kültürü ile bağlantılı şaheserlerden biri kabul eder.⁵⁴¹

Modern şiir ve modern eleştirmen “el-Ğavsü'l-‘azrâ”'yı tanıyamamakla, ondan yararlanmamakla çok şey kaybetmiştir. Modern şiirin yabancı şiirin etkisiyle kendi kültürünün/türâsının rumuzlarını değil de yabancı rumuzlar kullanması aldatıcı ışıklara kapılmasındandır. Bunun sebebi de modern şiiri ortaya çıkaranların -ki bunlar İngiliz şiirinden bir şeyler öğrenmişlerdi- kendi edebiyatlarında olmayan bir hazineye düştüklerini zannetmeleridir.⁵⁴² Bu kasidenin rumuz kullanımındaki başarısı -ki modern şiir hatasıyla savabıyla birçok tecrübeden sonra bu seviyeye gelmiştir- ve dramatik ruhu -modern şiir hala o seviyeye gelememiştir, bu ruh sadece tiyatroya dönüşenlerinde vardır- edebiyat çevrelerince kabul görmektedir.⁵⁴³

Kimi eleştirmenlere göre bir fayda ve menfaat için yapılan kaliteli bir iş ile sadece gönlün kendisinde neşe bulduğu ve hiçbir menfaat karşılığı yapılmayan sanat arasında bir fark vardır. Oysa Mahmud Şakir bu eserinde harika bir sanat eseri ile herhangi bir insanın kaliteli yaptığı ameli/işi arasında yapılış bakımından bir fark olmadığını ve her ikisinde de ihlasın, samimiyetin önemli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁴ Çünkü إتقان/kaliteli/sağlam yapılan bir işte de onu yapan, gönlündeki aşkı, iştihakı eserine katmakta hatta yaptığı bu iş âdeta onun bir parçası olmaktadır. İşte Mahmud Şakir bu eserinde insanoğlunun diğer canlılardan farklı olduğunu ve yaptığı işlerle nasıl bir ilişki kurduğunu ifade etmekte, kendi irade ve isteğiyle ortaya çıkardığı işleri iyi ve kaliteli yaptığında insanoğlunun selim fitratına yaklaştığını ve bunun sanat eserinden farkı olmadığını, aynı zeminde büyüdüklerini hatta bu işinin onun gözündeki âşık olduğu bir “genç kız”a dönüştüğünü anlatmaktadır.⁵⁴⁵ Mahmud Şakir, bu şiirde bize insanoğlunun mutluluğunun sevdiği işleri yapmasında olduğunu, eğer sevmediği bir iş yapıyorsa, bu durumda yaptığı işin, kendisiyle imtihan edildiği

⁵⁴¹ el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 11; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 26.

⁵⁴² Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 14-15.

⁵⁴³ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 14.

⁵⁴⁴ Ebû'r-Rıza, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 116; Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 5; Necip Mahmud, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî** s. 82-83; Mezkûr şiirde kültürel bir mücadelenin anlatımının bulunduğu dair yorumlar için bk. Abduh Zayid, “es-Şavtu ve's-şâda”, **el-Edebü'l-İslâmî** s. 120-124.

⁵⁴⁵ Abbas, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s.5; Necip Mahmud, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 82-83; Besusi, “a.g.e.”, s. 65-67; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 19-21; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 257.

ve belaya dönüşen bir külfet olduğunu anlatarak insan ve ameli ilişkisine bakışını aktarmaktadır.⁵⁴⁶

Mahmud Şakir, bu şiirinde ayrıca hayat-insan, hayat-eşya ilişkisine bakışını da anlatmakta, insanlar ve eşya için hayatın devamlı yenilendiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Mahmud Şakir bu şiirde güçlü ve istekli bir benliğin umutsuzluğa kapılmayacağını, gam ve kederin kendisini yıkamayacağını ve sevgisinin kalbini sıkamayacağını ve bu yüzden de hayatın anlamını kaybetmeyeceğini ifade etmektedir. Mahmud Şakir'e göre insan akıl ile duygunun, hayal ile gerçekliğin kendisinde mezc olduğu bir varlık olup gerektiğinde akla ve realiteye dönebileceğini, duyguların ve vehimlerin sislerinde kaybolmayacağını ve yeni bir hayat kurmanın ve kaybettiklerini geri getirebilmenin insanın elinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁷

Bazı eleştirmenlere göre Mahmud Şakir, bu kasidede İslâm Medeniyeti'nin ilk kuruluşunu –birinci yayın yapılışı rumuzu ile– farklı sebeplerle elden geçirilişini –yayın satılmasıyla– fakat ilk kurulduğu günlerdeki aşk, vecd ve çalışma ile bu medeniyetin tekrar kurulabileceğini –ikinci yayın yapılışı ile ilgili konuşmalar–⁵⁴⁸ anlatmaktadır. Ayrıca bu medeniyetin zamanla değerini kaybetmeyeceğini aksine değerinin artacağını ifade etmiş ve kasidenin isminde “Medeniyet”e rumuz olarak kullandığı “القوس” kelimesine “العذراء” kelimesini vasıf olarak kullanmıştır.⁵⁴⁹

3. Ebâfîl ve esmâr

Mahmud Şakir kendi kendine karar verip rıza gösterdiği uzleti⁵⁵⁰ –ki bu dönemde dergilerde yazmıyordu– 1964 yılının sonlarında terk etti ve “er-Risâletü'l-Cedîde” dergisinin 1089. sayısından itibaren 1122 sayısına kadar⁵⁵¹ bir dizi makale yazdı. Uzleti terk etmesinin sebebiyle ilgili olarak da “...tehlikesinden ötürü susmanın mümkün olmadığı şeyler ortaya çıkınca....”⁵⁵² ifadelerini kullanmaktadır.

⁵⁴⁶ Necip Mahmud, “a.g.m.”, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 84-85; Ebû Musa, *a.g.e.*, s. 16.

⁵⁴⁷ Heddare, “a.g.m.”, *Dirâsât 'Arabiyye*, s. 478; Besusi, “a.g.e.”, s. 69-71.

⁵⁴⁸ *أفق يا خلي* ile başlayan mısralar.

⁵⁴⁹ Abduh Zayid, “a.g.m.”, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 125-127; Ebû Musa, *a.g.e.*, s. 45.

⁵⁵⁰ Şakir, “‘Ardu'l-kitab”, *Ebâfîl*, s. 7.

⁵⁵¹ *el-Kûfehî*, *a.g.e.*, s. 73.

⁵⁵² Şakir, *Ebâfîl*, s. 144.

Mahmud Şakir'in bu makaleleri yazmasının sebebi o dönemde "el-Ehrâm el-Kâhiriyye" gazetesinin kültür danışmanı Louis 'Avad'ın bu gazetede Ma'arrî'nin "Risâletü'l-Ğufrân"⁵⁵³ isimli eseri üzerine yazdığı makalelerdir.⁵⁵⁴ Louis 'Avad'ın bu makalelerine onun yanı sıra farklı kesimlerden de çok farklı ve ciddi eleştiriler gelmiştir.⁵⁵⁵ Louis 'Avad makalelerinde "el-Ma'arrî'nin "Risâletü'l-Ğufrân" isimli eserini isrâ-mi'rac hadislerini temele alarak ve Yunan mitolojisinden etkilenecek yazdığını ifade etmekte⁵⁵⁶, Hz. Peygamber'in bu hadislerinde de Yunan mitolojilerinden etkiler bulunduğu düşüncesini vehmettirmektedir.⁵⁵⁷ Ona göre Louis 'Avad'ın bu çalışmasında hedefi İslâm kültürünün başta Yunan ve Roma kültürleri olmak üzere diğer kültürlerden bir alıntı, bir iktibas olduğunu vehmettirmektedir.⁵⁵⁸ Kimi araştırmacılara göre Louis 'Avad, Araplığı ve Arap-İslâm kültürünü hor görmektedir.⁵⁵⁹

Mahmud Şakir, bu makalelere cevaben yazdığı makalelerinde olayları akledediği dönemden Louis 'Avad'ın ortaya çıktığı döneme kadar ülkesinde cereyan eden olayların hakikatini, gerçek yüzünü ortaya çıkartmakta ve bugün savaş meydanında değil fakat kültür, fikir ve toplumsal alanda cereyan eden haçlı savaşlarında Louis 'Avad'a bir konum belirlemektir.⁵⁶⁰

Mahmud Şakir bu makaleleri yazma amacını şöyle ifade etmektedir; " *Tüm Arap-İslâm milletini müdafaa etmektir. Bu konuda izlediğim yöntem, geçmiş zamanda yaşayan bazı kimselerin ve bugün onlardan bu mirası alan diğerlerinin arkalarında iş çevirdikleri sarkıtılmış perdeleri yırtmaktır. Bu insanların hepsinin gayesi putperest Batı medeniyetinin akıllarımıza, toplumumuza, hayatımıza ve kültürümüze her yönüyle galip gelmesini, hâkim olmasını gerçekleştirmektir. Bu*

⁵⁵³ A. Cüneyt Eren, Risâletü'l-Ğufrân, **DİA**, cilt: XXXV, sayfa: 127-128

⁵⁵⁴ Bu makaleler el-Ehram gazetesinin ekinde Ekim-Aralık ayları arasında 9 makale olarak yayınlanmıştır. Daha sonra Louis 'Avad bu makaleleri " **'alâ Hâmişi'l-Ğufrân**" ismi ile neşretmiştir. bk. Louis 'Avad, **'alâ Hâmişi'l-Ğufrân**, y.y., 1966, Dâru'l-Hilâl, s. 7.

⁵⁵⁵ 'Avad, **a.g.e.**, s. 7-8.

⁵⁵⁶ bk. 'Avad, **a.g.e.**, s. 119-137.

⁵⁵⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 364; bk. 'Avad, **a.g.e.**, s. 15

⁵⁵⁸ Şakir, **Ebâfîl**, s. 364; Seyyid, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye** s. m.16; es-Selefî, "a.g.m.", **Şavtu'l-Ümme**, s. 48; İbni Musa, "a.g.m." **Mecelletü't-Türâs**, s. 26; Louis 'Avad'ın verdiği tarih bilgileri konusunda ve tarihçilerin ıstılahat ve terminolojini bilmediği ile ilgili eleştiriler için bk. Ebû Sa'de, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 994-996.

⁵⁵⁹ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 79.

⁵⁶⁰ Şakir, **Ebâfîl**, s. 355.

hâkimiyet ile uzun asırlar boyunca atalarımızın bina ettiği yüce oluşum çökmüş olacaktı. Atalarımız –gerçekleştirdikleri– bu oluşum ile beşeri hayatın fesada uğramış insani, edebî, ahlâkî, amelî, ilmî ve fikrî yönlerini düzeltmişler ve beşerî hayatı doğru yola döndürmüşlerdir. Bunu bilen bilir, bilmeyen de bilmez....”⁵⁶¹

Bu makalelerin işlevini ise şöyle ifade etmektedir; “ yazdığım bu makaleler, olayları, çarpışma alanlarının en tehlikeli alanlarında –kültür, edebiyat ve fikir– cereyan eden bu hikâyenin peçesini kaldırmaktadır. Bu alanlardaki tehlikeyi arttıran şey ise bu çarpışmanın –Batı dünyası adına– büyük bir kısmını yüklenenlerin ve onların mirasçısı olanların, kendimizden, aşiretimizden, kabilemizden olan bizim dilimizi konuşan, bizim gözlerimizle bakan, aramızda vatan-din-dil ve milliyet kardeşliği ahdiyle güvenli bir şekilde dolaşan -kendi- adamlarımız olmasıdır.”⁵⁶²

Mahmud Şakir, yukarıda bahsi geçen makalelerde İslâm ve Arap dünyasındaki kültür, edebiyat ve düşünce ile bunlara Batı düşüncesinin ve özellikle de misyonerlik hareketinin yöneltmiş olduğu kültürel savaştan ve bu savaşta kullandıkları üslûp ve araçlardan bahsetmiştir.⁵⁶³ Edebî bir mesele ve kişi üzerinden başlanılmış olan bu makaleler daha sonra bu meseleyi aşırp kültürel-fikrî-siyasi ve toplumsal alanlardaki yazılara ve Batı kültürüne hizmet eden ve bunu yaparken de gazetecilik-yazarlık kisvesine bürünen kimseleri deşifre eden makalelere dönüşmüştür.⁵⁶⁴

Bu makalelerde yazılanlar bazı hasımlarını kızdırmış, onlar da Mahmud Şakir’in bu yazılarla dinî ve kavmiyetçi bir fitneye sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁵ Kendisinin bu iddiaları yalanlaması ve yanlış anlaşılmalrı izah eden yazıları⁵⁶⁶ aks-i seda bulmamış ve kendisi bu iddialar üzerine tutuklanmış ve 1965 yılının Ağustos ayından 1967 yılının Haziran ayına kadar yaklaşık iki yıl tutuklu

⁵⁶¹ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, a.g.e., s. 7, 398.

⁵⁶² Şakir, “Risâletü’l-kitab”, a.g.e., s. 9.

⁵⁶³ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, a.g.e., s. 8-9.

⁵⁶⁴ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, Ebâtil, s. 10-11; a.g.mlf., a.g.e., s. 119; Seyyid, “a.g.m.”, Dirâsât ‘Arabiyye, s. m.16; el-Ka‘ud, “a.g.m.”, el-Edebü’l-İslâmî, s. 34-36; el-Kıyam, a.g.e., s. 70-71; Muhammed, “a.g.m.”, el-Edebü’l-İslâmî, s. 54, Vedit Filistin’in 3/8/1975 tarihli özel mektubundan naklen.

⁵⁶⁵ el-Ka‘ud, “a.g.m.”, s. 35-36.

⁵⁶⁶ Şakir, Ebâtil, s.161-162, 255-266, 391-392.

kalmıştır.⁵⁶⁷ Mahmud Şakir'in tutuklanmasının yanı sıra yazılarını neşrettiği ve Kültür Bakanlığı'nın çıkardığı “*er-Risâle*” ve “*es-Sekâfe*” dergileri de kapatılmıştır.
568

Mahmud Şakir bir dergi veya gazetede neşredilmiş yazılarını daha sonra tekrar neşretmeyi hoş görmediği halde arkadaşlarının ısrarı üzerine bu makalelerinin bir kitap olarak basılmasına rıza göstermiştir.⁵⁶⁹ Bu rızasının akabinde yukarıdaki makaleleri gözden geçirilerek ve onlara dergilerde yayınlanmayan bir makale daha eklenerek birincisi 1965 yılında “*Mektebetü Dâri'l-Arûbe*” ikincisi 1972 yılında “*Matbaatü'l-Medeni*”de üçüncüsü de *Mektebetü'l-Hancı* da olmak üzere üç kez “*Ebâtil ve esmâr*” ismiyle bir kitap olarak neşredilmiştir.

Mahmud Şakir bu eserinde bir yandan “dirayet” ve güçlü bir bakış açısıyla lafızların tenkidini yaparken bir yandan da sahip olduğu edebî zevk usûlünü kullanarak, “*edebî menhecin*” zirvesine çıkmıştır.⁵⁷⁰ Bu eser Arap Kütüphanesi'nin son dönemde yazılan en önemli eserlerinden biri kabul edilir.⁵⁷¹

4. Namaṭ ṣa‘b namaṭ muḥîf

Mahmud Şakir'in bu eseri 1969-1970 yıllarında Mecelle dergisinde yayımlanan yedi makalesinden oluşmaktadır.⁵⁷² Yahya Hakkı, Alman şair Goethe'nin, ünlü Câhiliye şairi Teabbata Şerran'ın yeğeninin, dayısının intikamını aldıktan sonra yazdığı bir şiiri tercüme etmesi ve şiirin tertibinde bazı değişiklikler yapması üzerine edibimize cevaplaması talebiyle bazı sorular yöneltmişti. Bu talep üzerine Mahmud Şakir, kendisine yöneltilen soruların cevaplarını iki üç makalede özetlemek niyetiyle makalelerine başlar⁵⁷³ fakat makalelerin yazımına başladığında yazının seyri değişir ve yazdığı yedi makalede bu soruların cevaplarının yanı sıra yaklaşık kırk yıllık bir suskunluğunun ardından Câhiliye şiiri ile ilgili düşüncelerini

⁵⁶⁷ Muhammed, “a.g.m”, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 54, 3/8/1975 tarihli özel mektubundan naklen; el-Kıyam, *a.g.e.*, s. 71.

⁵⁶⁸ el-Ka‘ud, “a.g.m”, s 35-36.

⁵⁶⁹ Şakir, “‘Arḍü'l-kitab”, *Ebâtil*, s. 7.

⁵⁷⁰ el-Kûfehî, *a.g.e.*, s. 274.

⁵⁷¹ Ebû Salih, “ve Raḥale el-Fârisü'l-aḥîr”, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 6.

⁵⁷² Şakir, *Namaṭ ṣa‘b*, s. 3.

⁵⁷³ Şakir, *a.g.e.*, s. 288.

ve bu konuda edindiği ilmî metodolojisini bahse konu olan şiirde uygulayarak serdeder.⁵⁷⁴ Bunu yaparken diğer yandan Câhiliye Şiiri'ni araştırma usûlünü, bu usûlünün tarihî gelişimini ve bu usûl sayesinde, içine düştüğü “Câhiliye Şiiri” probleminen nasıl kurtulduğunun hikâyesini anlatır.⁵⁷⁵

Mahmud Şakir geçmişte kendilerinin “Câhiliye Şiiri” üzerinden düştükleri zihinsel ve fikrîsel açmazlara bugün de yeni neslin düşebileceğini düşünmekte ve onları uyarma görevini yerine getirmektedir. Kendisinin içinde yer aldığı nesil Câhiliye şiiri üzerinden yapılan kültürel saldırılarda ilk sarsıntıyla yüz yüze gelmişler ve yaşadıkları dönemin kültürel ortamı sayesinde bu sarsıntıyı farkedebilmişlerdir. Fakat sonraki nesiller bu problemin sinsice benliklerine yerleştiğini farkedememişlerdir.⁵⁷⁶ Bu yüzden Câhiliye şiiri ile ilgili edindiği bilgileri yazmasının kendisinden sonraki nesillere karşı bir görev olduğunu düşünmekte, kendi neslinin faydalanamadığı bazı bilgilerle kendisinden sonraki neslin faydalanmasını ümit etmektedir.⁵⁷⁷ Bunu yaparken aynı zamanda yaşadığı dönemin insanlarına ve gelecek nesillere Batı kültürüne bulanmamış bir Müslüman-Arap bakış açısı kazandırmak istemektedir.⁵⁷⁸ Zira ona göre her milletin düşünce, tahlil ve istinbat alanında kendine özgü bir tahlil metodu, bir kimliği ve bir tarzı vardır. İşte bu eserinde o Arap yaratıcılığının ve özgünlüğünün melez kültürlerle bulanmamış bir Arap'ın bakış açısıyla nasıl tahlil edileceğini öğretmektedir.⁵⁷⁹

Mahmud Şakir bu eserdeki tahlillerinde Arap dilinin kelimelerinin telaffuzunda ortaya çıkan melodinin harikâlığına, kelime iştikaklarındaki ve Arap belâgatındaki güzelliklere yoğunlaşmış ve burada da usûlünün en önemli unsuru olan “edebî zevk”ten faydalanmıştır.⁵⁸⁰

Mahmud Şakir, bu makalelere ve daha sonra esere isim olan “Namat şa'b” ifadesini bu makalelerde konu edilen şiirden bazı beyitleri eserinde zikr eden

⁵⁷⁴ Şakir, **a.g.e.**, s. 288-289.

⁵⁷⁵ Şakir, **a.g.e.**, s. 330.

⁵⁷⁶ Şakir, **a.g.e.**, s. 291.

⁵⁷⁷ Şakir, **a.g.e.**, s. 290-291

⁵⁷⁸ Şakir, **Namat şa'b**, s. 283, 291.

⁵⁷⁹ Sabir 'Abdu'd-Dayım, “el-‘Allâme Maḥmūd Muḥammed Şâkir fî nuvaceheti'n-nass (rû'ye ve menhec), **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 6.

⁵⁸⁰ 'Abdu'd-Dayım, “a.g.m.”, s. 46-47.

Endülüslü vezir Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487)⁵⁸¹ bu şiir için kullandığı “Namat şa‘b”⁵⁸² ifadesinden almıştır.⁵⁸³

5. Bernâmecu Tabakâti fuḥûli’ş-şu‘arâ’

Ali Cevad Tahir’in yazmış olduğu “Tabakâtu’ş-şu‘arâ’ mahtûtan ve matbûan” isimli makaleye⁵⁸⁴ reddiye olarak yazılmıştır.⁵⁸⁵ Ali Cevad bu makalesinde Mahmud Şakir’in “Tabakâtu fuḥûli’ş-şu‘arâ’” isimli çalışmasına es-Seyyid Sakr’ın getirmiş olduğu eleştirileri de⁵⁸⁶ içeren bir eleştiri çalışması yapmıştır.⁵⁸⁷ Mahmud Şakir Ali Cevad’ın eleştirdiği noktaları madde madde sıralamış ve onlara cevap vermiştir.⁵⁸⁸ Ayrıca bu eleştirel makaleleri yazan Ali Cevad’a bir eleştirisi daha vardır ki bu da Ali Cevad’ın eleştirilerinde yeni çıkan ikinci baskıyı değil de kendisinde birçok noktada değişikliğe gidilmiş birinci baskıyı esas almasıdır.⁵⁸⁹

Mahmud Şakir’in “Tabakâtu fuḥûli’ş-şu‘arâ’” çalışmasına birçok eleştiri getiren Ali Cevad, onun hakkını da teslim etmiş ve yazmış olduğu bir makalesinde herhangi bir titre sahip olmamasına rağmen kadim metinleri ve özellikle kadim şiiri anlama konusunda onun yetkinliğinde birilerini üniversitelerde bile bulmanın oldukça güç olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁰

Mahmud Şakir bu eserinde Ali Cevad’ın iddialarına cevap vermenin yanı sıra kadim kitapları okuma/araştırma usûlünü, okuduğu, şerh ettiği ve neşrettiği

⁵⁸¹ Endülüslü coğrafyacı ve ediptir. Hayatı için bk. Mehmet Özdemir, “Ebû Ubeyd el-Bekrî”, **DİA**, C: X, s. 247-248.

⁵⁸² Ebû Ubeyd el-Bekrî, **Simtû'l-le‘ali fî şerhi Emâli'l-Kâli**, nşr., Abdülazîz el-Meymeni, 2 c., Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1935, C: II, s. 919.

⁵⁸³ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 85.

⁵⁸⁴ Ali Cevad Tahir, “Tabakâtu’ş-şu‘ara’ mahtûtan ve matbû‘an”, **Mecelletü'l-Mevrid**, 1979, C: VIII, sa. 3, s. 25-46; bu makale Ali Cevad Tahir’in Mahmud Şakir’in ilgili eserini eleştiri için yazdığı ikinci makalesidir. Biz birinci makaleye ulaşamadık. bk. Şakir, **Bernâmecu Tabakâti fuḥûli’ş-şu‘ara’**, Kahire, 1980, Matbaatü'l-Medeni, Tabakâtu fuḥûli’ş-şu‘ara ile birlikte, s. 9.

⁵⁸⁵ Şakir, **Bernâmec**, s. 7.

⁵⁸⁶ Ahmed Sakr, “Naḳdu kitabi Tabakâti fuḥûli’ş-şu‘ara’”, **Makâlât el-‘Allâme el-Muḥakḳık el-Luġavî el-Edib es-Seyyid Ahmed Sakr**, cem‘ ve i‘dad: Ahmed b. Musa el-Hazîmi, Riyad, 2009, Dâru't-Tevhid li’n-neşr, s. 377-387.

⁵⁸⁷ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 75; Laşin, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti'l-Luġati'l-‘Arabiyye**, s. 1023.

⁵⁸⁸ bk. Şakir, **Bernâmec**, s. 20-22, 22-24, 24-25 v.d.

⁵⁸⁹ Şakir, **Bernâmec**, s. 26, 27, 28, 29 v.d.

⁵⁹⁰ Ali Cevad Tahir, “Ve ente takrau Şakir”, **Mecelletü'l-Faysal**, Riyad, 1985, sa. 96, s. 55-56.

“Tabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘arâ” isimli eseri üzerinden uygulamalı olarak anlatmıştır.⁵⁹¹ Edibimiz usûlü ile ilgili kuralları müstakil bir eserde peş peşe sıralamaktansa onları yazdığı/neşrettiği tüm eserlerde uygulamalı olarak göstermeyi tercih etmiştir. Fakat yapılan bu eleştirilerle birlikte tahkik usûlünün kurallarını uygulamalı bir şekilde anlatma ihtiyacı duymuştur.⁵⁹²

Mahmud Şakir bu eserinde yaptığı çalışmaların batılılar tarafından koyulan ve ismine “**ilmü’t-tahkik**” denilen kurallarla ölçülmesini ve İslâm âlemindeki âlimlerin önlerine gelen tahkik edilmiş eserleri, ezberledikleri bu kurallara göre değerlendirmesini eleştirmekte⁵⁹³ ve müsteşriklerin yaptığı tahkiklerle ilgili eleştirilerine örnekler vermektedir.⁵⁹⁴

Aynı zamanda bu eserde verdiği kimi örnekler onun bir tahkiki yaparken o metnin içine nasıl dâhil olduğunu, kendisini metnin müellifinin yerine koyarak bu tahkikte ne kadar başarılı bir çalışma yaptığını göstermektedir. Çünkü o, el yazma nüshada olmayan fakat bazı kitaplarda bu kitabın aslından yapılan rivayetleri tespit ederek kitapta olmasını uygun gördüğü yerlere eklemiştir. Daha sonra Mahmud Şakir’in eline bu eserin bir başka nüshası geçtiğinde hem bu rivayetlerin kitabın aslında olduğunu görmüş hem de rivayetleri yerleştirdiği yerlerin bir kısmında da birebir isabet ettiğini görmüştür.⁵⁹⁵

Bu eserde Mahmud Şakir’in metinden çeşitli vesilelerle eksilmiş bazı bilgilere nasıl ulaştığını, bilgi eksikliklerini tarihî ve ansiklopedik bilgilerine dayanarak nasıl tamamladığını görmekteyiz.⁵⁹⁶ Kendisi, bu eserinde bir yazmanın farklı nüshalarının birbiriyle karşılaştırılıp gerekli incelemeler yapıldıktan sonra birleştirilip tek nüshaya dönüştürülmesini anlatmaktadır. Hatta bir kitabın ortaya çıkarılmasında bununla da yetinmemekte ve bu nüshalarda olmayan fakat araştırmaya konu olan bu eserden bazı âlimlerin güvenilir rivayetlerle yaptıkları

⁵⁹¹ Şakir, **Bernâmeec**, s. 11.

⁵⁹² Şakir, **Bernâmeec**, a.y.

⁵⁹³ Şakir, **Bernâmeec**, s. 12.

⁵⁹⁴ Şakir, **Bernâmeec**, s. 118-123.

⁵⁹⁵ Şakir, **Bernâmeec**, s. 20-21, 43-45.

⁵⁹⁶ Şakir, **Bernâmeec**, s. 43-45.

nakillerin de üzerinde çalıştığı nüshaya eklenmesinin üzerinde durmaktadır.⁵⁹⁷ Eserde *Ṭabaḳātu fuḥûli's-şu'arâ* isimli eserin elindeki yazmalarına diğer kitaplardan yukarıda anlatılan ölçüler içerisinde yaptığı eklemeleri tek tek anlatarak verdiği teorik bilgilerin uygulamasını göstermiştir.⁵⁹⁸

Mahmud Şakir bu eserinde, yaptığı tahkiklerde usûl-i hadis ilminin esaslarından ve kurallarından nasıl faydalandığını, Hadis-i şeriflerin rivayetlerinde uygulanan esasları şiir ve ahbâr rivayetinde de nasıl tatbik ettiğini anlatmaktadır.⁵⁹⁹

6. Kaḍiyyetü's-şi'ri'l-câhilî 'inde İbni's-Sellâm

Bu eser Riyad'da bulunan İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi'nin daveti üzerine vermiş olduğu konferans silsilesinin metinlerinden oluşan bir eseridir.⁶⁰⁰ Edibimiz bu metinleri müstakıl bir ilim olarak ortaya koymaya çalıştığı “i'câzü'l-Kur'ân”ın tarihi hakkında yaptığı bir çalışmanın ve aynı zamanda “söz”ü ve “tarih”i nasıl tahlil ettiği ile ilgili yöntemini de ortaya koyduğu üç fasıllık⁶⁰¹ çalışmasının bir faslı olarak tasarlamış ve yazmıştır.⁶⁰² Bu konferans metinleri ilk olarak “el-'Arab” dergisinde yayınlamıştır.⁶⁰³

Mahmud Şakir bu kitapta İbn Sellâm'ın “*Ṭabaḳātu fuḥûli's-şu'arâ*” isimli eserinin başına koyduğu, kitabın içeriği ve şiir ile alakalı farklı meselelere yer verdiği risâlesini⁶⁰⁴ ve İbni Sellâm'ın yukarıda ismi geçen eseri ile ilgili yaptığı çalışmayı esas alarak Câhiliye şiiri ile ilgili görüşlerini anlatmaktadır. Bunu yaparken önce kitabı, kitabın müellifini ve bize ulaşan nüshalar ile bu nüshaların isnadlarını ve bu eserin etkilediği eserleri anlatmıştır.⁶⁰⁵ Bu bilgilerin yanında “edebî zevk” usûlünü de anlatmış ve edebî zevkin kültür ve medeniyetle olan ilgisine dâir düşüncelerini

⁵⁹⁷ Şakir, *Bernâmec*, s. 45-47.

⁵⁹⁸ Şakir, *Bernâmec*, s. 67-85.

⁵⁹⁹ Şakir, *Bernâmec*, s. 51-59, 79-81, 114.

⁶⁰⁰ bk. *Hayatı*, s. 18 Seyyid, “a.g.m.”, *Dirâsât 'Arabiyye*, s. m.17.

⁶⁰¹ Diğer fasıllar için bk. Tezimizin *Medâhilü l'câzi'l -Kur'ân* başlığı.

⁶⁰² Mahmud Şakir, *Mukaddime, Medâhilü l'câzi'l -Kur'ân*, Kahire, Matbaatü'l-Medeni, 2002, s. 8-10.

⁶⁰³ bk. Şakir, “eş-Şi'ru'l-câhilî (1)”, *el-Arab*, Riyad, 1975, C: V-VI, y. 10, s. 321-391; “eş-Şi'ru'l-câhilî (2)”, *el-Arab*, Riyad, 1976, C: VII-VIII, y. 11, s. 492-537.

⁶⁰⁴ bk. Muhammed b. Sellam el-Cumahî, *Ṭabaḳātu fuḥûli's-şu'ara*, Kırâa ve Şerh Ebû Fihri Şakir, 2 c., Kahire, Dâru'l-Medeni, C: I, s. 3-50.

⁶⁰⁵ bk. Şakir, *Kaḍiyyetü's-şi'ri'l-câhilî*, s. 5-59, 63-75.

aktarmıştır.⁶⁰⁶ Eserin ilerleyen sayfalarında ise Câhiliye şiiri'nin alınış yollarını anlatan Şakir, Kur'ân-ı Kerim'in ve nüzulünün şiirden alınan edebî zevk ile ilişkisini anlatmıştır.⁶⁰⁷

7. Medâhilü İ'câzi'l-Kur'ân

Mahmud Şakir'in bu eseri Malik b. Nebi'nin "ez-Zâhîretü'l-Kur'âniyye" isimli eserine yazdığı mukaddime ile yazımını tamamlayamadığı⁶⁰⁸ fakat başlığını "Târihun hayyereni sümme ihtedeytu" şeklinde belirlediği bir diğer fasıldan oluşmaktadır. Eser oğlu Fihri'nin mukaddimesi ile yayınlanmıştır.⁶⁰⁹

Şakir, bu iki fasılla birlikte müstakil bir çalışma olarak neşredilen "Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhili 'inde İbn Sellâm" isimli eserini i'câzü'l-Kur'ân'ın tarihi hakkında yaptığı bir çalışmanın üç faslı olarak tasarlamış ve yazmıştır. Bu fasılları yazmasındaki amacı "Belâgat" ilmine benzer bir "i'câzü'l-Kur'ân" ilmi te'sis etmektir. Edibimiz "i'câzü'l-Kur'ân" düşüncesi ile uzun bir süre meşgul olduğunu, bu düşünce üzerinde korku, tedirginlik ve şaşkınlıkla senelerce kaldığını ve nihayetinde ortaya koyduğu usûl ile kendisini kuşatan beladan kurtulduğunu ifade etmektedir. Mahmud Şakir bu üç fasılda ayrıca "söz"ü ve "tarih"i nasıl tahlil ettiği ile ilgili yöntemini de ortaya koymuştur.⁶¹⁰

Mahmud Şakir, bu eserinde i'câzü'l-Kur'ân meselesindeki düşüncelerini anlatırken özellikle üç kavramın önemini vurgular ve bunları tanımlayıp izah eder.⁶¹¹ Bu kavramların izahından sonra yine i'câzü'l-Kur'ân ile ilgili olan sarfe nazariyesi hakkındaki düşüncelerini anlatan⁶¹² Mahmud Şakir, ilerleyen sayfalarda "fesâhat" ve "belâgat" kavramlarına bakışını da izah eder.⁶¹³ İ'câzü'l-Kur'ân ile ilgili araştırma yapacak ilim adamlarına bazı tavsiyelerde bulunan edibimiz⁶¹⁴ bu eserinde Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapçanın ve Kur'ân-ı Kerim'in muhatabı olan Câhiliye

⁶⁰⁶ bk. Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhili**, s. 59-63, 95-103.

⁶⁰⁷ bk. Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhili**, s. 90-94, 103-123.

⁶⁰⁸ Fihri Şakir, "Mukaddime", **Medâhil**, Şakir, s. 6.

⁶⁰⁹ Fihri Şakir, "Mukaddime", **Medâhil**, Şakir, s. 3-7.

⁶¹⁰ Şakir, Mukaddime, **Medâhil**, s. 8-10.

⁶¹¹ bk. Mahmud Şakir, **Medâhil**, s. 16-22.

⁶¹² bk. Mahmud Şakir, **Medâhil**, s. 35-68.

⁶¹³ bk. Mahmud Şakir, **Medâhil**, s. 98-99.

⁶¹⁴ bk. Mahmud Şakir, **Medâhil**, s. 162-163.

Araplarının bazı özelliklerini⁶¹⁵ aktarmış buradan da Câhiliye Şiiri ve i‘câzü’l-Kur’ân ilişkisine geçmiştir.⁶¹⁶

Mahmud Şakir’in bu eseri, tezimizdeki İ‘câzü’l-Kur’ân başlığının temel kaynaklarından biridir.

8. Risâle fi’ṭ-ṭarîk ilâ seḳâfetinâ

Bu eser Mahmud Şakir’in sekâfe/kültür, kalkınma, tecdid, istiṣrak/oryantalizm konusundaki araştırmalarının, düşüncelerinin ve uzun süre kendisiyle ilgilendiği ilimlerle ilgili fikirlerinin hûlasasını yazdığı bir eserdir.⁶¹⁷ Bu eseri ilk olarak 1987 yılında “el-Mütenebbî” isimli eseriyle birlikte neşretmiştir. Daha sonra bu eser müstakil bir çalışma olarak birkaç kez basılmıştır.⁶¹⁸

Bu eser aynı zamanda bir dönemin olaylarına ışık tutmakta, onların içyüzünü anlatmakta ve bu olaylar çerçevesinde o dönemdeki bazı kimselerle ilgili fikirlerin değişmesine yol açan hakikatleri içermektedir.⁶¹⁹

Ayrıca bu kitap özelde Mısır’ın ve Arap âleminin genelde İslâm dünyasının niçin bu duruma düştüğünün bilinmesi ve anlatılabilmesi için her öğrencinin ve Arap aydınının okuması gereken bir kitaptır.⁶²⁰

Bu kitap kadim kültürü ile bağı olan herkesin dayandığı/kendisinden faydalandığı en önemli kitaplardan biridir.⁶²¹

Mahmud Şakir kitabın ilk sayfalarında kendi kültürel yolculuğunu anlatır.⁶²² Sonra “edebî zevk” yönteminin nasıl oluştuğunu ve kimlerden esinlendiğini ve kendi

⁶¹⁵ bk. Mahmud Şakir, **Medâhîl**, s. 164-174.

⁶¹⁶ bk. Mahmud Şakir, **Medâhîl**, s. 166-191.

⁶¹⁷ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 78-79.

⁶¹⁸ bk. Mahmud Muhammed Şakir, **Risâle fi’ṭ-ṭarîk ilâ seḳâfetinâ**, Dâru’l-Hilâl, 1987; Mektebetü’l-Hancı, 2006; Mektebetü’l-Üsre, 2009.

⁶¹⁹ Ahmed Hasan Ali, “Risâle fi’ṭ-ṭarîk ilâ seḳâfetinâ”, **Hasâdu’l-fikr**, Mısır, 2010, sa. 224, s. 83.

⁶²⁰ Ali, “a.g.m.”, **Hasâdu’l-fikr**, s. 86-87; Ebû Sa‘de, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 998.

⁶²¹ Zağlul Abdülhalim, “Hâzâ ra’yu’l-‘Allâme Şakir fi Rıfa‘ate’ṭ-Tahtavî”, **el-Edebü’l-İslâmî**, Suud, 2010, C: XVII, sa. 66, s. 82.

⁶²² Şakir, **Risâle fi’ṭ-ṭarîk**, s. 6-7.

usûlü ile dönem ediplerinin usûlü arasındaki farkı anlatır.⁶²³ Bu bölümden sonra “dil”, “kültür” kavramlarının “ortaya koyduğu metin inceleme usûlü” ile ilişkisini özetleyen edibimiz bu kavramların izahına başlar. Burada en önemli nokta olarak “din” kavramına dikkat çeker.⁶²⁴ Daha sonra “*Haçlı Savaşları*” ile Batı’nın İslâm dünyasına silahlı saldırılarını ve silahlı saldırıların boşa çıkmasından sonra kültürel saldırıları ile ilgili düşüncelerini ve bu saldırıların tarihini anlatan Mahmud Şakir özellikle kültürel saldırılarda “*oryantalizm*”, “*sömürgecilik*” ve “*misyonerlik*”in etkilerini, işlevlerini bu üç kurumun birbiriyle ilişkilerini ve birbirlerinden ayrılmazlığını anlatır.⁶²⁵ Mahmud Şakir oryantalizm-din ilişkisini anlattıktan sonra Mısır’ın Fransızlar tarafından işgali üzerinden Mısır özelinde oryantalizmi ve oryantalizmin Mısır edebiyat-kültür, toplumsal ve siyasi hayatına etkilerini aktarmıştır.⁶²⁶ Aynı zamanda bu işgalin İslâm topraklarında canlanmakta olan uyanışı yok eden bir özelliği olduğunu ifade eder.⁶²⁷ Son bölümde de Mısır içinden bazı kimselerin oryantalizme yardım ederek Mısır toplumunun kültürel ve ahlâkî çöküşüne çanak tuttuğunu, hatta bunun için çalıştığını söyler.⁶²⁸ Esere ek olarak yazdığı bölümde de bir neslin kültürel olarak nasıl geçmişinden koparıldığını anlatır.⁶²⁹

9. I‘şîfî yâ riyah

Mahmud Şakir’in bu dîvânını oğlu Fihri Şakir tahkik ve cem‘ etmiş, Adil Süleyman Cemal ise bu esere biri eseri tanıtan diğeri de Mahmud Şakir’in şairliğini şiirleri üzerinden inceleyen bir araştırma, inceleme mukaddimesi koymuştur.⁶³⁰

Adil Süleyman Cemal, dîvânı konularına göre değil de hocası Mahmud Şakir’in “el-Mütenebbî” isimli eserde yaptığı gibi yazılış sırasına göre tertip etmiştir.

⁶²³ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 8-26.

⁶²⁴ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 26-34.

⁶²⁵ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 36-72.

⁶²⁶ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 72-133.

⁶²⁷ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 87-106.

⁶²⁸ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 133-151.

⁶²⁹ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 151-169.

⁶³⁰ Adil Süleyman Cemal, *Risâletü ‘Arđı’ d-Dîvan, I‘şîfî yâ riyah*, tah. ve cem‘ Fihri Şakir, şerh ve tak. Adil Süleyman Cemal, Kahire, 2001, Matbaatü’l-Medeni, s. 3-8.

Ancak dîvânın başında zikredilen üç kaside bu tertibe göre dizilmemiştir. Şiirlerin tarih sıralamasına göre dizilişinin amacı da bu dizişin Mahmud Şakir'in şairlik melekesindeki ve şiirlerindeki gelişimi tespit etme imkânı vermesidir.⁶³¹ Eser kendisinin çeşitli dergilerde muhtelif konularda yayınlanmış veya yayınlanmamış şiirlerinden bir kısmının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.⁶³² Ayrıca bu eserde Mahmud Şakir'in diğer dillerden Arapçaya tercüme ettiği şiirler de bulunmaktadır.⁶³³

10. Hicâziyyât

Bu eser Abdullah b. Abdurrahim 'Useylan'ın eserin başına yazdığı Mahmud Şakir'i, onun şairliğini anlattığı ve bu eserde bulunan şiirlerini tahlil ettiği eklerle birlikte 2010 yılında basılmıştır.⁶³⁴ Edibimiz bu eserdeki şiirlerini üniversiteden ayrıldıktan sonra Mısır'ı terkedip Hicaz'a gittiği dönemde 10 ay süren gurbet hayatında yazmıştır.⁶³⁵ Şiirlerinde dostlarından, sevdiklerinden, ailesinden ve vatanından ayrılmanın hüznünü, acısını ve onlara olan özlemini anlatmıştır.⁶³⁶

IX. TAHKİK ÇALIŞMALARI

A. BİR MUHAKKİK OLARAK MAHMUD ŞAKİR

Mahmud Şakir kitaplara çok düşkündür. İhsan Abbas'ın anlattığına göre Mahmud Şakir bir kitabı satın alamıyorsa veya özel ya da genel bir kütüphanede bulunan nadir bir eser ise kendi el yazısıyla o kitabı istinsah ediyordu.⁶³⁷

Edebî mirasa ait el yazmalarının tahkiki, bu eserlerin gün yüzüne çıkarılması insan düşüncesinin ve fikriyatının en önemli ve ağır emanetlerinin yükünü yüklenmektir. Bu yükü hakkıyla yüklenen az sayıda âlim olmuş ve bunlar konu ayırt

⁶³¹ Cemal, Risâletü 'Arđı'd-Dîvan, **I'şîfi yâ riyah**, s. 4, 124.

⁶³²

⁶³³ bk. Şakir, **I'şîfi yâ riyah**, s. 245-265.

⁶³⁴ bk. Abdullah b. Abdurrahim 'Useylan, "Mahmud Şakir eş-Şair", **el-Hicâziyyât** içerisinde, Kıraa ve ta'lik Abdullah b. Abdurrahim 'Useylan, Medine, Nadi'l-Medineti'l-Münevvere el-edebî, 2010, s. 3-27.

⁶³⁵ 'Useylan, "a.g.m.", **el-Hicâziyyât**, s. 21.

⁶³⁶ Örnekler ve değerlendirmeler için bk. 'Useylan, "a.g.m.", **el-Hicâziyyât** s. 13-19.

⁶³⁷ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 45; örnek olarak bk. Şakir, Mukaddime, **Kitâbü'l-vahşiyyât : el-hamâsetü's-şuğrâ**, Ebû Temmam, Hatîb b. Evs b. el-Haris et-Tai, tah.-ta'lik Abdülazîz el-Meymeni, şerh Şakir, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1963, s. 9.

etmeksizin bu işle uğraşmışlar hem hayatlarının bir bölümünü hem de fikrî derinliklerini bu yolda harcamışlardır.⁶³⁸ Tahkik; sabır, uzlet, sükûnet, bilgi ve sevgi isteyen zor bir iştir. Mahmud Şakir tahkik için gerekli olan tüm bu vasıflara haiz biriydi.⁶³⁹ Mahmud Şakir geçtiğimiz asırda yaşamış en meşhur tahkikçilerden biridir. Çok önemli eserleri tahkik ederek İslâm âleminin kütüphanesine kazandırmıştır. Ona göre iyi bir muhakkik, üzerinde çalıştığı eserlerdeki usûl ve üslûbuyla diğer muhakkiklerden ayrılır.⁶⁴⁰

Metin tahkik çalışmasının iki yönü vardır:

a) Sanatkârlık yönü: tahkik edilecek metnin nüshalarının tespiti, toplanması, ana nüshanın tespiti, nüshalar arası karşılaştırmalar, müellifin tespiti, metindeki tahric çalışması, gerekli fihristlerin yapılması v.s.

b) İlmi yönü: Muhakkik'in tahkik yapacağı eserin ait olduğu kültüre ait tüm alanlardaki metinleri bilmesi, anlaması ve onlardan istifade edebilmesidir. Çünkü o metnin tahkikinde karşılaştığı her haberin doğruluğunu tespit etmeye çalışırken veya karşılaştığı meseleyi çözümlemeye çalışırken diğer alanların metinlerinden de yararlanmak zorundadır.⁶⁴¹

Mahmud Şakir çalışmalarında “tahkik” teriminin ıstılâhî kullanımını reddediyor ve kullanmıyordu. Bunun yerine “kırâa ve şerh” terimini kullanıyordu. Bunu yapmasının sebebi İslâm kültürünün eserlerinin neşrinde bir dönem tüm dizginler müsteşriklerin elinde olmasıydı. Bu dönemde “*tahkik*” sanatı ortaya çıktı ki bu ilmî bir eserin nakledilen nüshalarının arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmaktan ibaretti.⁶⁴² Edibimiz bunu bir miktar ilmi birikimi olan herhangi bir matbaa sahibinin dahi yapabileceği bir iş olarak görmektedir.⁶⁴³ Kendisi ise nüsha karşılaştırmaları ile yetinmemiş Arap diline olan hâkimiyeti ve edebî zevki sebebi ile sözün sahibinin

⁶³⁸ İbni Musa, “a.g.m.” **Mecelletü't-Türâs**, s. 20.

⁶³⁹ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 101; el-El-Ka'ud, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 28; İbni Musa, “a.g.m.”, **Mecelletü't-Türâs**, s. 20.

⁶⁴⁰ İbni Musa, “a.g.m.”, **Mecelletü't-Türâs**, a.y.

⁶⁴¹ et-Tanâhî, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1044-1045, 23.03.1998 yılında Kahire'de Ezher üniversitesi Arap Dili fakültesinde yapılan bir konferans.

⁶⁴² Şakir, **Cemheretü'l-maâlât**, “Ğubberât lâ ğubârât”, C: I, s. 119; Laşin, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1028; Mahmud er-Rabi'î, “Zikriyyât hamîme”, **Mecelletü'l-Hilâl**, s. 82.

⁶⁴³ Şakir, **Bernâmec**, s. 116.

usûlüne uygun olarak kimi tasarruflarda bulunmuştur. Bunu da müstensihlerin yanlış yapmış olabileceği ile gerekçelendirmiştir. Mahmud Şakir batılıların Arap diline hâkimiyetleri ve edebî zevkleri müsade etmediği için metinlerde nüshalarda olmayan bir tasarrufta bulunamadıklarını hatta çok açık yanlışları bile olduğu gibi bıraktıklarını⁶⁴⁴ kimi zaman da çok açık hatalar yaptıklarını örneklerle ifade etmektedir.⁶⁴⁵ Ayrıca içinde yaşadığımız dönemde sadece nüsha karşılaştırması ile yapılan tahkikle yetinmek yeterli değildir. Zira bu dönemin nesli, lügavî zevki kaybetmiştir ve kadim dilin kelime ve terkiplerine yeterince hâkim değildir. Mahmud Şakir de kadim eserleri maddeten ve fikren, yaşadığı dönemin nesillerine yaklaştırmak için “tahkik” sanatını geliştirmiş ve yaptığı çalışmalarda “*kırâa ve şerh*” kısmını ihmal etmemiştir. Bu ıstılahı geliştirmesinde üzerinde çalıştığı eserlerin mutlaka etkisi vardır. Zira üzerinde çalıştığı “Taberî Tefsiri”, yine İmam Taberî’nin “Tehzîbü’l-Âsâr”ı, İbn Sellâm’ın “Tabakâtu fuhûli’s-şu‘arâ”sı ve Abdulkâhir el-Cürçânî’nin “Delâilü’l-i‘câz”ı gibi eserlerde sadece metinlerin ortaya çıkarılması yeterli değildir. Bu eserlerde üslûp kapalılığından ve dilin bazı özelliklerinden dolayı okuyucunun yanlış anlamalara düşmemesi için Mahmud Şakir’in yaptığı şekilde açıklamalar gerekmektedir

Mahmud Şakir’in bu alandaki en önemli hizmeti tahkik alanında bir menhec/üslûp ortaya koymaktır. Bu alanda bir nazariyye ortaya koymaya çalışmış ve ortaya koyduğu eserlerde bu nazariyesini tatbik etmiştir. Kendisi yaptığı çalışmalarda sayıya değil kaliteye önem vermiştir.⁶⁴⁶ Mahmud Şakir tahkikin nasıl yapılacağına dâir çok kıymetli örnek çalışmalar sunmuştur. Onun çalışmaları yeni muhakkikler ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hatta bunların içinden isim benzerlikleri olanlardan bazıları çalışmalarına isimlerinin tamamını yazmamışlar sadece “*Mahmud Şakir*” kısmını yazarak âdeta bu çalışmanın edibimize ait olduğunu vehmettirmek istemişlerdir.⁶⁴⁷ Şakir çalışmalarında sık sık kadim kitapların tahkiki ile uğraşacak

⁶⁴⁴ Şakir, **Cemheretü’l-makâlât**, “Gubberât lâ gubârât”, C: I, s. 118-120, a.g.mlf., “Neşrû’l-kütübi’l-‘arabiyye”, **a.g.e.**, C: I, s. 123-24; Mahmud Şakir’ bu usulden başka bir usul olmadığını iddia edenleri de eleştirmektedir. bk. a.g.mlf., “Neşrû’l-kütübi’l-‘arabiyye”, **a.g.e.**, C: I, s. 124; Müsteşriklerin yaptığı tahkiklerle Müslüman alimlerin yaptığı tahkikler arasında karşılaştırma için bk. a.g.mlf., “el-‘Avde”, **a.g.e.**, C: I, s. 123-127.

⁶⁴⁵ Şakir, **Bernâme**, s. 118-123.

⁶⁴⁶ İbni Musa, “a.g.m.”, **Mecelletü’t-Türâs**, s. 22-30.

⁶⁴⁷ el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 14.

araştırmacılara kadim kitaplarda olan ve onların yollarına ışık tutacak bazı genel adetlerle ilgili bilgiler vermektedir.⁶⁴⁸

Şakir, çalışmalarında yapılan itirazları derhal değerlendirir ve hata ettiği kendisine ispat edilirse derhal hatasından vazgeçerdi.⁶⁴⁹ Mahmud Şakir'in gerek kendisinin gerekse yönlendirdiği dostlarının, öğrencilerinin yaptığı tahkikler onun cihadının bir parçasıdır.⁶⁵⁰

O, çalışmalarında Câhiliye şiirinin daha kolay anlaşılması için Câhiliye âdetleri hakkında da bilgiler vermektedir.⁶⁵¹ Kimi zaman da nesep bilgileri veren Şakir⁶⁵² bazen de “*eyyamu'l-‘Arab*”tan bilgiler vermektedir.⁶⁵³

Mahmud Şakir tahkik eserler konusunda çok hassas ve katıydı. Ona göre “edebî miras” a ait bir eserde muhakkikin yapmış olduğu hata “edebî miras” a karşı açık bir hıyânettir. Bu yüzden muhakkik, bir eseri tahkik ederken elinden gelen tüm gayreti göstermelidir.⁶⁵⁴ Mahmud Akkad onun tahkikteki maharetini şu sözlerle övmektedir “ *O muhakkiklerin başıdır. Çünkü o sanatkâr bir edebiyatçıdır.*”⁶⁵⁵ Edibimiz çok titiz çalışmaktadır. Bu çalışmayı yaparken kimi yazılarda sayfa uzunluğunu, sayfada gözüken kelimeleri ve kelimeler arasındaki boşlukları santim santim ölçmüş daha sonra yazı tipini de göz önünde bulundurarak bu boşlukların hangi kelimelerle doldurulacağı konusunda farklı rivayetlerden de destek alarak tercihlerde bulunmuştur.⁶⁵⁶

Mahmud Şakir'in üzerinde çalışma yaptığı eserlerin el yazmalarında bulunmayan fakat mevsûk rivayetlerle bu kitabın aslından alınan ve farklı kitaplarda bulunan metinleri ana metne dâhil ettiğine değinmiştik. Nitekim o “*Tabakâtu fuḥûli's-şu'arâ*” adlı eserde çalışma yaparken diğer tahkikçilerin yapmadığı bir şeyi

⁶⁴⁸ Şakir, *Bernâmec*, s. 165-168.

⁶⁴⁹ Şakir, *Bernâmec*, s. 171-172.

⁶⁵⁰ et-Tanâhî, *Medḥal ila tarihî neşri't-türâsi'l-‘arabî ma'a muḥaḍarât ani't-taḥşif ve't-taḥrif*, s. 115.

⁶⁵¹ bk. Şakir, *Tabakâtu fuḥûli's-şu'ara*, s. 30, 3 ve 4 nolu dipnotlar, s. 49, 2 nolu dipnot v.d.

⁶⁵² bk. Şakir, *Tabakâtu fuḥûli's-şu'ara*, s. 27, 4 nolu dipnot, s. 31, 2 ve 3 nolu dipnotlar, s. 103, 5 nolu dipnot, s. 109, 2 nolu dipnot v.d.

⁶⁵³ Şakir, *Tabakâtu fuḥûli's-şu'ara*, s. 36, 5 nolu dipnot, s. 77, 3 nolu dipnot.

⁶⁵⁴ Ebû Salih, “a.g.m., *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 12-13; İbni Musa, “a.g.m.” *Mecelletü't-Türâs*, s. 20.

⁶⁵⁵ İmam, “a.g.m.”, *Dirâsât 'Arabiyye*, s. 610.

⁶⁵⁶ Şakir, *Bernâmec*, s. 162-163.

yapmış, üzerinde çalıştığı nüshalarda olmayan/düşmüş olan metinleri el-İsfahânî'nin "el-Eğânî"si ve Merzubânî'nin el-"Muvaşşah"ına dayanarak kitaba almıştır. Bu konuda kendisine muhalefet edenler olmuştur. Bu yaptığı iş alışlagelmiş tahkik tarzlarından farklıdır. Edibimizi bunu yapmaya götüren de yaptığı "okumalardaki tarzı ve edebî zevk yöntemidir."⁶⁵⁷ Bu eserde yaptığı ekler yaklaşık on altı sayfa civarındadır. Şakir bu miktarın çok fazla olduğuna⁶⁵⁸ ve kitabın hacminin büyümesine⁶⁵⁹ sebep olduğuna dâir eleştirilere üç yüz on iki sayfalık bir kitap için çok olmadığı şeklinde cevap vermektedir.⁶⁶⁰

Mahmud Şakir üzerinde çalıştığı eserlerin mukaddimesinde genellikle o kitapla karşılaştığı andan üzerinde çalışmaya başlayıp neşre hazırladığı ana kadar olan hikâyesini özellikle katkısı olan kişileri zikredip teşekkür ederek çok özet bir şekilde aktarır.⁶⁶¹

Mahmud Muhammed Tanâhî "edebî miras"ın Mısır'daki neşir tarihini dört merhaleye ayırır ve dördüncü merhalenin usta muhakkikler dönemi olduğunu söyler ve bu muhakkikleri Ahmed Muhammed Şakir, Mahmud Muhammed Şakir, Abdüsselam Harun ve es-Seyyid Ahmed Sakr olarak sayar. Tanâhî'ye göre Mahmud Şakir'i bu tabakanın muhakkiklerinden ayıran iki önemli unsur vardır. Birincisi Mahmud Şakir yetişme çağından itibaren bir dava adamıdır. O diline, şiirine ve kültürünün tüm unsurlarına karşı yapılan saldırılara karşı koyan, kültürü savunan bir dava adamıdır. Bu anlayışı onun tüm çalışmalarında kendini hissettirmektedir. Mahmud Şakir'i diğerlerinden ayıran diğer unsur ise o tahkik-mürâcaa-kırâa-şerh olayına girmeden önce Arap diline ait edebî mirasın hemen her alanında güçlü okumalar yapmış tam bir kültür adamıdır.⁶⁶²

⁶⁵⁷ Laşin, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye**, s. 1029-1030.

⁶⁵⁸ Tahir, **Ṭabaḳātu's- şu'ara' maḥṭûṭan ve maḥṭû'an**, s. 41.

⁶⁵⁹ Münir Sultan, **İbn Sellam ve Ṭabaḳātu's- şu'ara'**, İskenderiye, Dâru'l-Me'arif, t.y., s. 171-174.

⁶⁶⁰ Şakir, **Bernâmec**, s. 77-85.

⁶⁶¹ bk. Şakir, Mukaddime, **Kitâbü'l-vahşiyât : el-ḥamâsetü's-şuğrâ**, s. 9-10; Şakir, Mukaddime, **Cemheretu nesebi Kureyş ve aḥbârihâ**, Zübeyr b. Bekkar, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah, şerh. ve tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-Arube, h. 1381, s. 3 – 4; Şakir, Mukaddime, **Tehzîbü'l-âsâr ve tafşilü's-sabit 'an Rasûlillah (s.a.v.) mine'l-aḥbâr – Müsnedü Ali b. Ebi Talib-**, Ebû Cafer et-Taberî, kırâa ve tahrir, Mahmud Muhammed Şakir Şakir, Kahire, t.y., s. 13-15.

⁶⁶² et-Tanâhî, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye**, s. 1045-1047.

Mahmud Şakir'in 17-18 yaşlarında dergilerde yayınlanan ilk makalelerinin bazılarında istinsah mesleği ve yapılan bazı tahkiklerle ilgili eleştirileri konu edilmiştir.⁶⁶³ Tahkikinde emek verdiği ilk eser ise Muhibbüddin el-Hatîb'in tahkik ettiği İbn Kuteybe'nin "Edebü'l-kâtib" isimli eserdir. Mahmud Şakir bu eserle ilgili çalışma yaptığında on sekiz yaşındadır.⁶⁶⁴ Hamid el-Câsir, Mahmud Şakir'in abisi Ahmed Şakir'in "Müsnedü Ahmed b. Hanbel" tahkikine de katkısı olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁵

Edibimiz bazı kelimelerin anlamını açıklarken istişadlarda bulunur,⁶⁶⁶ yaptığı tahkiklerin sonuna kitapta olan fakat sözlüklerde bulunmayan kelimelerle ilgili bir fihrist koyardı.⁶⁶⁷

B. TAHKİK/TASHİH/ŞERH ETTİĞİ ESERLER

a) **Risâletü's-salât**, Ahmed b. Hanbel, mür. Mahmud Muhammed Şakir, y.y., Lecnetü's-Şebâbi'l-Müslimin, t.y.

Mahmud Şakir Ahmed b. Hanbel'in namazla ilgili bu risâlesini, başına risâlenin Ahmed b. Hanbel tarafından niçin yazıldığını ve kendisinin neden neşretme ihtiyacı duyduğunu anlatan bir mukaddime eklemiştir.⁶⁶⁸ Eserin girişinde dayandığı mahtut ve matbu nüshalarla ilgili bilgi vermiş⁶⁶⁹, sonunda eserde bulunan hadis-i şeriflerin tahricini yapmıştır.⁶⁷⁰ Metin üzerinde nüsha karşılaştırmaları yapmış⁶⁷¹ ve bazı kelimelerin anlamlarını açıklamıştır.⁶⁷²

⁶⁶³ Makaleler için bk. Şakir, "en-Nâsihûn el-mâsihûn", **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 605-606; a.g.mlf., "İkmâlû selâseti hurûm min kitabi't-Tenbih", **a.g.e.**, C: II, s. 607-612; a.g.mlf., "min haţti'l-Bağdadi", **a.g.e.**, C: II, s. 613.

⁶⁶⁴ et-Tanâhî, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1047.

⁶⁶⁵ el-Câsir, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 82.

⁶⁶⁶ Şakir, **Tabağâtü fuḥûli's-şu'ara'**, s. 100, 4 nolu dipnot.

⁶⁶⁷ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 153; bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 975-979.

⁶⁶⁸ Şakir, "mukaddime", **Risâletü's-Salât**, Ahmed b. Hanbel, mür. Şakir, y.y., Lecnetü's-Şebâbi'l-Müslimin, t.y., s. 3-5.

⁶⁶⁹ Şakir, "en-Nüsahu'l-Mu'temede", **Risâletü's-Salât**, Ahmed b. Hanbel, s. 6.

⁶⁷⁰ Şakir, "Tahricü Ehadisi'r-Risâle", **Risâletü's-Salât**, Ahmed b. Hanbel, s. 59-64.

⁶⁷¹ Şakir, **Risâletü's-Salât**, Ahmed b. Hanbel, s. 9, 1 nolu dipnot.

⁶⁷² Şakir, **Risâletü's-Salât**, Ahmed b. Hanbel, s. 14, 16, 17 1 nolu dipnot.

b) **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, tah., tas., ta'lik, Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matbaatü's-selefiye, h.1353.

Mahmud Şakir bu esere giriş olarak yazdığı bölümde i'tâ'nın/vermenin önemini anlatırken akla ve Allah Teâlâ'nın insanoğlunu yarattığı sahih fitrata dikkat çekmekte ve bunların karşısına akledememeyi, hevâ ve heveslerin insanoğlunu kandırdığını ortaya koymaktadır. Edibimiz konunun devamında insanoğlunun ilk zamanlar hayatını idame ettirecek ve onu kötülüklerden koruyacak şeylere karşı haris iken zamanla, medeniyetin ve bayındırlığın gelişmesiyle mala, evlada, ziynete ve eşyaya olan düşkünlüğünün arttığını ve çeşitlendiğini anlatmaktadır.⁶⁷³ Ayrıca o, bu makalede insanoğlunun bir yandan en güzel içgüdülere sahip iken diğer yandan en rezil içgüdüleri de taşıdığına, bu içgüdülerin birbiriyle çeliştiği meselelerde ve olaylarda aklın üstlendiği ya da üstlenmesi gereken role dikkat çekmiştir.⁶⁷⁴ Mahmud Şakir insanlığın tecellisinin aklın hiçbir gaflete kapılmadan, heveslere esir düşmeden ve meyillerin yönlendirmesine aldanmadan içgüdülerini yönlendirmesi, sevk ve idare etmesi ile mümkün olacağını ifade etmektedir.⁶⁷⁵ İnsanoğlunun medeniyetler kurmasını, ilerlemesini sağlayan ve hayvanlardan ayıran özelliği bu durumdur. Aksi takdirde insanoğlu da diğer hayvanlar gibi bir ilerleme sağlayamaz, medeniyetler kuramaz ve ilkel yaşama devam eden bir topluluk olurdu.⁶⁷⁶

Şakir, insanoğlunun en etkili içgüdülerinden birinin de menfaat içgüdüsü olduğunu ifade etmektedir. Bu içgüdüğü de sevk ve idare edebilen iki kuvvet vardır; akıl ve hevâ/heves. Bu içgüdü tüm erdemlerin ve rezilliklerin temelidir, esasıdır. Eğer akıl bu içgüdüğü yönlendirip Allah Teâlâ'nın verdiği nimetleri paylaşarak ve toplumun menfaatini kişisel menfaatten üstün tutarak menfaati umûmileştirirse erdemin temeli; eğer bunun aksine davranıp menfaati kişiselleştirme çabasına girerse rezilliklerin temelidir.⁶⁷⁷ Edibimiz bu girişi yazmasının sebebinin muasırlarından

⁶⁷³ Şakir, "Kelime", **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askeri, tah., tas., ta'lik, Şakir, Kahire, Matbaatü's-selefiye, h.1353, s. 5.

⁶⁷⁴ Şakir, "Kelime", **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 5- 6.

⁶⁷⁵ Şakir, "Kelime", **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 6.

⁶⁷⁶ Şakir, "Kelime", **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 6.

⁶⁷⁷ Şakir, "Kelime", **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 7-8.

kimilerinin Arap adetlerini hor görmesi, Arapların cömertliğinin bir eksiklik olarak aktarılması ve bu kimselerin Avrupalıların bireyselliği ön plana çıkartan tavırlarının bir erdem gibi nakletmeleri olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁸ O, bu mukaddimede yöneticilere de bir paragraf açmakta ve bir toplumun huzur ve saadetinin öncelikle yöneticilerinin dünya malına doğru bir bakış açısıyla bakmaları ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁹

Edibimiz, mal eğer doğru yere harcanır ise bunun cömertlik olduğunu, insana ve topluma huzur getireceğini, yanlış yere harcanırsa bunun israf olacağını ve huzursuzluk getireceğini söyler.⁶⁸⁰ İnsanoğlu için güzel olan ister geri versin ister geri vermesin başkalarının kalplerinde iyilikler bırakmasıdır.⁶⁸¹ Toplumsal barışı sağlamanın, mal mülk sahibi olanların sahip olduklarının bir kısmını “fakirlik” ve “yokluk”u ortadan kaldırmak için harcamalarıyla mümkün olduğunu ifade eden Mahmud Şakir bunun aksinin, yani bugün toplumlarda görülen mal mülk sevgisinin ve sahip olunanları sadece kişisel hevâ ve hevesleri tatmin etmek için harcamanın toplumsal barışın önündeki en büyük engel olduğunu söylemektedir.⁶⁸² Bu tespitleri yapan Şakir toplumdaki problemlerin çözümünün, insanoğlunun sahih fitratına dönmesi ve uhuvvet hukukunun tekrar güçlü bir şekilde işlemesi ile mümkün olacağını ifade etmektedir.⁶⁸³

Mahmud Şakir eserde kelime açıklaması⁶⁸⁴, nüsha karşılaştırması yapmış, kimi zaman asıl nüshada bulunanın dışında bir kelime tercih etmiş⁶⁸⁵, yer-mekan isimlerini açıklamış⁶⁸⁶, metinde geçen beyitlerin zikredildiği kaynakları vermiş, şiir farklı şairlere nispet ediliyorsa bunları⁶⁸⁷ ve eğer varsa şiirin farklı rivayetlerini

⁶⁷⁸ Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, a.y.

⁶⁷⁹ Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 9.

⁶⁸⁰ Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 10.

⁶⁸¹ Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 10.

⁶⁸² Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 11.

⁶⁸³ Şakir, “Kelime”, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 11-12.

⁶⁸⁴ Şakir, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 13, 3 nolu dipnot, s. 14, 3 nolu dipnot, s. 15, 1 nolu dipnot vs.

⁶⁸⁵ Şakir, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 13, 1 ve 2 nolu dipnot, s. 14, 1 ve 2 nolu dipnot.

⁶⁸⁶ Şakir, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 13, 3 nolu dipnot, s. 22, 1 nolu dipnot, s. 62, 5 nolu dipnot.

⁶⁸⁷ Şakir, **Kitabu faḍli’l-‘atâ’ ‘ale’l-‘usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 16, 3 nolu dipnot, s. 18, 3 nolu dipnot, s. 34, 2 nolu dipnot, s. 36, 3 nolu dipnot vs.

zikretmiştir.⁶⁸⁸ Metnin daha iyi anlaşılması için metinde zikredilen Arap adetleri hakkında bilgiler vermiştir.⁶⁸⁹ Bazı şiirlerde de metindeki tertibin dışında bir tertip önermiş, şiirdeki eksik beyitleri tamamlamıştır.⁶⁹⁰

c) **İmtaü'l-esmâ' bi mâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'**, Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, şerh ve tas., Mahmud Muhammed Şakir, nşr. Abdullah İbrahim el-Ensârî, 2. bs, Kahire, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, t.y.

Mahmud Şakir, Hz. Peygamber'in çeşitli yönleriyle ele alındığı bu eserin birinci cildini şerh ve tashih etmiştir.⁶⁹¹ Edibimiz eserde tashih çalışmaları çerçevesinde nüshalarda tahrif olmuş veya müstensih hatası olarak yazılan kelimelerin doğrularını kimi zaman aynı haberin başka kitaplarda geçen rivayetlerine bakarak⁶⁹² kimi zaman da bağlama bakarak kişisel bilgisi⁶⁹³ ile düzeltmiştir.

Şakir bu çalışmasında eserde anlatılan bilgileri diğer kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırmış, bu karşılaştırmalarında bazen görüş bildirmiş bazen bildirmemiştir.⁶⁹⁴ Ayrıca bu eserde de diğer eserlerde yaptığı gibi şerh etme çerçevesinde kimi zaman kelimelerin anlamını açıklamış⁶⁹⁵ kimi zamanda konu ile ilgili ek bilgiler vermiştir.⁶⁹⁶

d) **Tabakâtu fuḥûli's-şu'arâ'**, İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdullah Muhammed, kırâa ve şrh. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matbaatü'l-Medeni

⁶⁸⁸ Şakir, **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 22, 1 nolu dipnot, s. 62, 1 nolu dipnot, 63, 1 nolu dipnot.

⁶⁸⁹ Şakir, **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 19, 1 nolu dipnot, s. 33, 2 nolu dipnot.

⁶⁹⁰ Şakir, **Kitabu faḍli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilal el-Askerî, s. 38, s. 4 nolu dipnot, s. 60, 1 nolu dipnot, s. 62, 2 nolu dipnot v. dğr.

⁶⁹¹ Seyyid, Makrîzî, **DİA**, C: XXVII, s. 450; Eser daha sonra XV cilt halinde Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî tarafından hazırlanıp neşredilmiştir. bk. Seyyid, Makrîzî, **DİA**, C: XXVII, s. 450.

⁶⁹² Şakir, **İmtaü'l-esmâ' bi mâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'**, Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, şerh ve tas., Şakir; nşr. Abdullah İbrahim el-Ensari, 2. bs, Kahire, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, t.y., s. 6, 2 nolu dipnot, s. 7, 2 nolu dipnot, s. 11, 1 nolu dipnot v. dğr.

⁶⁹³ Şakir, **İmtaü'l-esmâ'**, Makrîzî, s. 6, 1 nolu dipnot, s. 7, 1 ve 3 nolu dipnotlar v. dğr.

⁶⁹⁴ bk. Şakir, **İmtaü'l-esmâ'**, Makrîzî, s. 2, 2 nolu dipnot, s. 6, 1 ve 2 nolu dipnot, s. 7, 2 ve 4 nolu dipnot v. dğr.

⁶⁹⁵ bk. Şakir, **İmtaü'l-esmâ'**, Makrîzî, s. 11, 2 ve 4 nolu dipnot, s. 13, 4,5 ve 6 nolu dipnotlar v. dğr.

⁶⁹⁶ Şakir, **İmtaü'l-esmâ'**, Makrîzî, s. 4, 3 nolu dipnot, s. 5, 3 nolu dipnot, s. 7, 4 nolu dipnot v. dğr.

Mahmud Şakir'in okuyup şerh ettiği eserlerden biri de İbn Sellâm el-Cumahî'nin “Ṭabakâtu fuḥûli's-şu'arâ” isimli eseridir. O, bu eseri ilk defa 17 yaşlarında okumuş ve yine o yaşlarda kendisine verilen eski bir nüshadan eserin bir kısmını el yazısıyla yazmıştır. Daha sonra abisi Ahmed Şakir'in ricası ile eseri neşretmiştir. Eserin ilk baskısı 1952 yılında yapılmıştır. Bu neşirden sonra, edibimiz eserin başka nüshalarına ulaşınca kitabı eksik neşrettiğini fark etmiş ve kitabı bu eksikliklerini gidermek için bir daha neşretmeye karar vermiştir.⁶⁹⁷ Birinci baskıdaki hatalarının da kendisine iletilmesi sonucunda bazı noktaların değiştirilmesi ve eksik bölümlerin tamamlanması ile ikinci baskı 1974 yılında⁶⁹⁸ üçüncü baskısı ise 1980 yılında neşredilmiştir.

Mahmud Şakir bu eserin tahkik sürecinde İbn Sellâm'ın bu eseri yazımı ile ilgili bazı sonuçlara varmış ve bu sonuçları kendi değerlendirmeleri ile birlikte uzun uzun anlatmıştır.⁶⁹⁹ Kanaatimizce kitap tahlili bakımından oldukça faydalı bilgiler içeren bu eser iyice incelenmelidir.

Mahmud Şakir'in bu çalışması üzerine bazı eleştiri makaleleri yazılmıştır. Kendisi de bu makalelere cevap niteliğinde “Bernâmecu Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara”⁷⁰⁰ isimli eserini yazmıştır.

Mahmud Şakir'den önce farklı neşirleri olan bu eserin özellikle Joseph Hell ve Hamid 'Accan el-Hadîdî neşirleri meşhurdur. Bu eser her iki araştırmacı tarafından da “Ṭabakâtü's-şu'ara” ismi ile neşredilmiştir.⁷⁰¹ Nitekim bu isim kitabın meşhur olan ismidir.⁷⁰² Mahmud Şakir ise neşrinde “Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara”

⁶⁹⁷ Şakir, **Bernâmec**, s. 9, 171-172; a.g.mlf., “Mukaddime”, **Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara**, s. 10-11.

⁶⁹⁸ Krş. Muhammed b. Sellam el-Cumahî, **Ṭabakâtü's-şu'ara**, tah. Joseph Hell, Beyrut, 1916, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 26; Muhammed b. Sellam el-Cumahî, **Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara**, Kıraa-şerh Şakir, Kahire, 1952, Dâru'l-Mearif Li't-Tıbaati ve'n-Neşr, s. 5; Muhammed b. Sellam el-Cumahî, **Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara**, Kıraa-şerh Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, 1980, Matbaatü'l-Medeni, s. 3-5.

⁶⁹⁹ Şakir, **Kaḍiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 43-67.

⁷⁰⁰ Tezimizin “Bernâmecu Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'arâ” bölümünde bu eser ve Mahmud Şakir'e yapılan eleştirilere verilen cevaplar hakkında bilgi verilmiştir. bk. Tezimiz, s. 104-107

⁷⁰¹ Şakir, “a.g.m.”, **Ṭabakâtü fuḥûli's-şu'ara**, s. 51; Zülfikar Tüccar, İbn Sellâm el-Cumahî, **DİA**, C: XX, s. 313.

⁷⁰² Ahmed Sakr, “a.g.m.”, **a.g.e.**, s. 380.

ismini kullanmıştır. Bu ismi kullanması üzerine de eleştiriler gelince niçin bu ismi kullandığını delilleriyle izah etmiştir.⁷⁰³

Mahmud Şakir “*Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*” adlı eserde çalışma yaparken üzerinde çalıştığı nüshalarda düşmüş olan bazı metinleri, haberleri eğer rivayeti güvenilirse yukarıda da izah edildiği üzere metne eklemiştir. Metne yaptığı eklemeler yaklaşık on altı sayfa kadardır.⁷⁰⁴ Bu konuda kendisine muhalefet edenler de olmuştur.⁷⁰⁵ Bu yaptığı iş alışlagelmiş tahkik tarzlarından farklıdır. Kendisini bunu yapmaya götüren de yaptığı okumalardaki tarzı ve edebî zevk yöntemidir.⁷⁰⁶ Ayrıca eser üzerinde yaptığı çalışmada bu eserden rivayette bulunan bazı kitaplara dipnotlarda işarette bulunarak kitap üzerinde farklı bir çalışma da ortaya koymuştur.⁷⁰⁷ Mahmud Şakir yaptığı çalışmaları “tahkik” olarak değil, “kırâa, şerh ve ta‘lik” şeklinde isimlendirmiştir. Bu yüzden eserde de dipnotlar sadece el yazma nüshalar arası kıyaslamalar ile değil birçok açıklama ve bilgi ile doludur.⁷⁰⁸

e) **Kitâbü’l-Mükâfe’e; hüsnü’l-‘ukbâ**, İbnü’l-Dâye, Ebû Cafer Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el-Bağdâdî, thk, şerh ve tas., Mahmud Muhammed Şakir, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.

Mahmud Şakir bu esere yazdığı mukaddimeye eserin müellifi ile ilgili yazılan biyografilerdeki bazı hataları düzeltmekle başlar. Bu hataları düzeltmedeki en önemli kaynağı yine eserin kendi metinleridir.⁷⁰⁹ Ayrıca müellifin hayatı ile ilgili bazı ek bilgileri de yine eserin metinlerinden faydalanarak verir.⁷¹⁰ O, bu metne yazdığı mukaddimeye eserin konusunu kısaca aktardıktan sonra müellifin dilini ve metindeki

⁷⁰³ Şakir, “a.g.m.”, *Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 21-26; eleştiriler için bk. Tahir, “*Tabakatu’ş-Şuara Mahtûtan ve Matbûan*”, s. 25-46.

⁷⁰⁴ Şakir, “a.g.m.”, *Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 43-50; a.g.mlf., *Bernâmec*, s. 20-21; bk. Tezimiz’in “Bir Muhakkik Olarak Mahmud Şakir” başlığı, s. 111-116

⁷⁰⁵ Ahmed Sakr, “a.g.m.”, *a.g.e.*, s. 379; Ali Cevad Tahir, “a.g.m.”, *Mecelletü’l-Mevrid*, s. 41; Münir Sultan, *a.g.e.*, s. 168-169; edibimizin bu eleştirilere cevapları için bk. Şakir, *Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 38-50; a.g.mlf., *Bernâmec*, s. 20-39.

⁷⁰⁶ Laşin, “a.g.m.”, *Havliyyetü Külliyyeti’l-Lüğati’l-‘Arabiyye*, s. 1029-1030.

⁷⁰⁷ Şakir, *Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 2, 1,2 nolu dipnotlar, s. 4, 5 nolu dipnot, s. 7, 4 nolu dipnot, s. 32, 4 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁰⁸ bk. Şakir, *Ṭabaḳâtü fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 14, 4 nolu dipnot, s. 15, 1, 2, 3, 4 nolu dipnotlar, 75-96. Sayfalar arası dipnotlar v. dğr.

⁷⁰⁹ Şakir, “Mukaddime”, *Kitâbü’l-mükâfe’e; hüsnü’l-‘ukba*, İbnü’l-Daye, Ebû Cafer Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el-Bağdâdî, thk, şerh ve tas. Şakir, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., s. 4, 9.

⁷¹⁰ Şakir, “Mukaddime”, *Kitâbü’l-mükâfe’e*, s. 5, 7.

üslûbunu inceler.⁷¹¹ Bu eserde de metnin daha iyi anlaşılması için o dönemin bazı âdetlerine değinmektedir.⁷¹² Bu eserde yine garip/bilinmeyen/az kullanılan kelimelerin anlamlarını vererek metnin anlaşılmasına yardımcı olmuştur.⁷¹³ Eser üç bölümden oluşan bir ahbâr kitabıdır.

f) Tefsîru't-Taberî câmi'u'l-beyân 'an vücûhi te'vili âyi'l-Kur'an, Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir, 2. bs., Kahire, Dârü'l-Maarif, 1969.

Taberî tefsirinin tahkik ve neşrine ağabeyi ünlü hadis âlimi ve muhakkık Ahmed Muhammed Şakir ile birlikte 1954 yılında başladı. Tahkik ve notlandırma Mahmud Şakir tarafından, kontrol, hadis tahriri ve tefsir nüshalarının isnadının araştırılması ilk ciltlerde Ahmed Şakir tarafından yapılmıştır.⁷¹⁴ Mahmud Şakir neşrettiği birçok eserde yaptığı gibi bu eserde de eserin neşir hikâyesini, niçin neşretme ihtiyacı hissettiğini ve hangi amaçla neşrettiğini ve ağabeyi Ahmed Şakir'den yardım istediğini aktarmaktadır.⁷¹⁵

Onun, bu eserde yaptığı en önemli çalışmalardan biri de çok farklı başlıklar altında fihristler hazırlamış olmasıdır. Bu fihristler sayesinde kitap içerisinden ulaşılmak istenilen bilgilere çok rahat bir şekilde ulaşılmaktadır.⁷¹⁶ Dokuzuncu ciltten sonra on üçüncü cilde kadar Ahmed Muhammed Şakir sadece hadisleri kontrol etmiştir. On üçüncü ciltten sonra – eserden 16 cilt neşredilmiştir– tüm çalışmaları Mahmud Şakir kendi başına yapmıştır.⁷¹⁷

Mahmud Şakir neşrettiği ciltlere yazdığı mukaddimelerde teknik bilgiler vermesinin yanı sıra yaşadığı dönemin olayları hakkında da bilgiler vermiş ve o dönem yaşadığı hâletirûhiyyeyi de yansıtmıştır. Örneğin 1955-1956 yıllarında

⁷¹¹ Şakir, "Mukaddime", **Kitâbü'l-mükâfe'e**, s. 12-13.

⁷¹² Şakir, **Kitâbü'l-mükâfe'e**, s. 73, 4 nolu dipnot.

⁷¹³ Şakir, **Kitâbü'l-mükâfe'e**, belli sayıdaki istisnalar dışında tüm dipnotlar.

⁷¹⁴ Ahmed Şakir, "Mukaddime", **Tefsîru't-Taberî**, C: I, s. 6-7; Şakir, "Mukaddime", **Tefsîru't-Taberî câmi'u'l-beyân 'an vücûhi te'vili âyi'l-Kur'an**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, tah. ve ta'lik Mahmud Muhammed Şakir, mûra. ve Hadislerin tah. Ahmed Şakir, 16 c., 2. bs., Kahire, t.y., Mektebetü İbni Teymiyye, bs. 2, C: I, s. 13.

⁷¹⁵ Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Taberî**, C: I, s. 10-13.

⁷¹⁶ Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Taberî**, C: I, s. 18-19.

⁷¹⁷ Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Taberî**, C: X, s. 5-6.

neşredilen ciltlere yazdığı mukaddimelerde yaşadığı dönemin ve bu dönemin insanların ve yöneticilerinin kötülüklerinden bahsetmekte, sırât-ı müstakim üzere kalabilmek için Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmaktadır.⁷¹⁸ 1956 yılında neşrettiği 7. ve 8. ciltteki mukaddimelerde ise o yıl meydana gelen Arap-İsrail savaşına ve batılıların Kahire'yi bombalamasına atıfta bulunarak şimdi cihat ve şehit olma zamanı demek ve giriş dualarını bu doğrultuda yapmaktadır.⁷¹⁹ 13. ve 14. cildin mukaddimelerinde ağabeyi Ahmed Şakir'in ölümüne olan hüznünü dile getirmiştir.⁷²⁰

g) Cemheretü nesebi Kureyş ve aḥbârihâ, Zübeyr b. Bekkar, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah, şerh. ve tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dâri'l-Arube, 1961.

Mahmud Şakir kitaba yazdığı mukaddimede önce kitabın müellifi Zübeyr b. Bekkar'ın aḥbâr ilmindeki konumuna dikkat çekmiştir.⁷²¹ Daha sonra bu eserin diğer ensab eserleri ile karşılaştırmasını yapan Şakir bu eserin diğer ensab eserlerinden farklı ve üstün yönlerini ortaya koymuş ve müellifin sanatkârâne üslûbuna dikkat çekmiştir.⁷²² Eserin telif tarihini ortaya koyarken ise rivayetleri aktardıktan sonra rivayetlerdeki ihtilaf noktalarına dikkat çekmiş, rivayetleri tenkit etmiş ve nihayetinde de tarihi bilgilerden yararlanarak telif tarihini yaklaşık olarak belirlemiştir.⁷²³

Mahmud Şakir, mukaddimede; çalıştığı asıl nüsha, nüshanın müstensihî, yazım tarihi, rivayet tarikleri ve bu tariklerin güvenilirliği ile ilgili bilgiler vermiştir.⁷²⁴ Bu nüsha ile ilgili yazacaklarını bitiren müellifimiz yukarıda aktarılan çalışmayı diğer nüshalar için de yapmış, nüshaları karşılaştırmış ve nüshalardaki haşiyelerin faydalarından bahsetmiştir.⁷²⁵ Bu kitabı neşrindeki amacın bu kitabın

⁷¹⁸ bk. Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Ṭaberî**, C: V, s. 5-6; C: VI, s. 5-6.

⁷¹⁹ Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Ṭaberî**, C: VII, s. 5-6.

⁷²⁰ Şakir, "a.g.m.", **Tefsîru't-Ṭaberî**, C: XIII, s. 5-6, C: XIV, s. 5-6.

⁷²¹ Şakir, Mukaddime, **Cemheretu nesebi Kureyş ve aḥbârihâ**, Zübeyr b. Bekkar, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah, şrh. ve tah. Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-Arube, h. 1381, s. 3.

⁷²² Şakir, "a.g.m." **Cemheretu nesebi Kureyş**, s. 4-8.

⁷²³ Şakir, "Mukaddime", **Tehzîbü'l-âsâr**, s. 8- 19.

⁷²⁴ Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, s. 19-23.

⁷²⁵ Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, s. 31- 51.

okuyucusunun nasıl bir mirasa sahip olduğunu idrak etmesi ve bugünün neslinin nasıl bir tarihi ihmal ettiklerini anlamasıdır.⁷²⁶

h) Şerhu eş'âri'l-hüzeliyyin, Es-Sükkerî, Ebû Said el-Hasan b. Hüseyin, tah. Abdüssettar Ahmed Ferrac, mürâcaa Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dâri'l-Arube, 1965.

Bu eser bir kabileye mensup şairlerin şiirlerinin bir araya getirilmesiyle elde edilen dîvânlardan h. 3. asrın ikinci yarısında -yazılı olarak dîvânların tedvin edilmesinin zirveye çıktığı dönem- telif edilmiş ve elimize ulaşan bir örnektir.⁷²⁷

Mahmud Şakir bu eserin matbaaya gitmeden önce son kontrollerini yaparak bazı noktalarda açıklamalar yapmış, bazı yerlerde muhakkikin hatalarını düzeltmiş, bazı istişhadların kaynaklarını, kimlere nispet edildiğini belirlemiştir.⁷²⁸

i) Kitâbü'l-vahşiyyât:el-hamâsetü's-şuğrâ, Ebû Temmam, Hatîb b. Evs b. el-Haris et-Tai, tah.-ta'lik Abdülazîz el-Meymenî, şerh Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Dârü'l-Maarif, 1963.

Bu çalışma sonuç itibarıyla ortak bir çalışmaya dönmüştür. Kitapla ilgili ilk çalışmayı Abdülaziz Meymenî yapmıştır. Daha sonra Mahmud Şakir, Abdülaziz Meymenî'nin izni ile onun hazırladığı nüsha üzerinde çalışmalar yapmıştır.⁷²⁹ Bunlar yapılırken dipnotlarda edibimizin yaptığı çalışmalar edibimize, Abdülaziz Meymenî'nin yaptığı çalışmalar ise kendisine nispet edilmiştir. Hatta bu esere basımından önce birkaç ilim adamı daha katkıda bulunmuş bunların haşiyeleri de kendilerine nispet edilmiştir.⁷³⁰ Bu eserde dikkat edilmesi gereken husus dipnot numaralandırılmasıdır. Bu eserde dipnot numaraları diğer eserlerde olduğu gibi sayfa eksenli olmayıp, kaside eksenlidir. Açıklanan satırın numarası dipnot numarası olarak verilmektedir.

⁷²⁶ Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, s. 51- 52.

⁷²⁷ Çetin, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁷²⁸ Abdüssettar Ahmed Ferrac, "Mukaddime", **Şerhu eş'âri'l-hüzeliyyin**, Ebi Said el-Hasan b. Hüseyin es-Sükkerî, thk Abdüssettar Ahmed Ferrac., mür. Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-Arube, 1965, s. 16.

⁷²⁹ Şakir, "Mukaddime", **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, s. 9.

⁷³⁰ Şakir, "a.g.m." **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, a.y.

Mahmud Şakir'in bu esere katkıları, bazı tashihler⁷³¹, düzenlemeler⁷³², rical bilgisi⁷³³, kelime bilgisi⁷³⁴ ve şerhlerdir.⁷³⁵ Ayrıca Şakir, Ebû Temmâm'ın şiirini seçtiği şair ve şiiri, farklı kaynaklarda zikrediliyorsa veya şairin başka şiirleri de varsa ona da işaret etmektedir.⁷³⁶ Onun dikkat çektiği noktalardan biri de seçilen beytin eğer varsa farklı kaynaklarda başka şairlere nispet edilmesidir.⁷³⁷ O, şiirin ifade ettiği manayı tam ve doğru ifade edebilmesi için metinde olması gerektiğini düşündüğü bazı eklemeleri parantez içinde asıl metne eklemiştir.⁷³⁸

j) **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matbaatü'l-Medeni, 1982.

Mahmud Şakir 1982 senesinde bu eserin neşrine başlamıştır.⁷³⁹ Esere yazdığı mukaddime de öncelikle Hz. Peygamber'in sözlerinin önemine ve dindeki konumuna vurgu yapmıştır.⁷⁴⁰ Kanaatimizce onu bu vurguya götüren sebep kendi dönemindeki bazı ilim adamlarının hadisler karşısındaki tutumları, hadislerin sıhhati konusunda oldukça cüretkâr bir biçimde karar vermeleri ve yeterli bilgiye sahip olmaksızın yaptıkları yorumlardır ki edibimiz bu konularda onlara ciddi tenkitler yöneltmektedir.⁷⁴¹

Bu girişten sonra hangi kaynaklarda bu eserden bahsedildiği, kadim ulemânın bu eserle ilgili görüşleri ve bu eserin içerdiği müsnedlerin tertibi hakkında bilgi veren⁷⁴² Mahmud Şakir, Taberî'nin bu eserindeki metodolojisini eserdeki bilgilerden

⁷³¹ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 5, * işaretli dipnot, ka. 6, 2 nolu dipnot, ka. 6, 2 nolu dipnot v.d.

⁷³² Şakir, "a.g.m.", **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, s. 10.

⁷³³ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 1, 3 nolu dipnot, ka. 8, * işaretli dipnot, ka. 14, * işaretli dipnot v. dğr.

⁷³⁴ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 2, 1 nolu dipnot, ka. 3, 1 nolu dipnot, ka. 17, 1-3 nolu dipnot v. dğr.

⁷³⁵ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 3, 3 nolu dipnot, ka. 14, 1 nolu dipnot, ka. 19, 3 nolu dipnot v. dğr.

⁷³⁶ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 1, * işaretli dipnot, ka. 2, * işaretli dipnot, ka. 3, * işaretli dipnot v. dğr.

⁷³⁷ Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 4, 1-2 nolu dipnot, ka. 10, * işaretli dipnot, ka. 49, * işaretli dipnot v. dğr.

⁷³⁸ bk. Şakir, **Kitâbü'l-vahşiyyât**, Ebû Temmam, ka. 16, 1 nolu dipnot.

⁷³⁹ Şakir, "Mukaddime", **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 5.

⁷⁴⁰ Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 5-6.

⁷⁴¹ Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 19-20.

⁷⁴² Şakir, "a.g.m.", **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 6-10.

ve farklı kaynaklardan yararlanarak ortaya koymaktadır.⁷⁴³ O, bu eser üzerinde niçin çalıştığını naklettikten sonra eserin farklı nüshaları hakkında bilgi verir⁷⁴⁴ ve eserle ilgili çalışmasındaki metodolojisini aktarır.⁷⁴⁵

Mahmud Şakir bu eserdeki her bir hadisi tek tek ele almıştır. Bir hadisi ele aldığıda da önce senedini, ravilerini incelemiş, ravilerin nesebini ve hangi kaynaklarda biyografilerinin olduğunu zikretmiş⁷⁴⁶ ve cerh-ta'dil âlimlerinin bu ravilerle ilgili görüşlerini açıklamıştır.⁷⁴⁷ Daha sonra bu hadisin diğer hadis kaynaklarında nerelerde geçtiğini vermiş⁷⁴⁸ ve eğer varsa bu hadisin farklı tarikle rivayetlerini⁷⁴⁹ ve diğer kaynaklardaki açıklamalarını aktarmıştır.⁷⁵⁰ Şakir çalışmasında garîbu'l-hadisleri de açıklamış⁷⁵¹ bu eserden “Müsnedü Ömer b. Hattab” (2 cilt), “Müsnedü Ali b. Ebî Tâlib” (1 cilt) ve “Müsnedü Abdullah b. Abbas”ı (2 cilt) neşretmiştir.⁷⁵²

Edibimiz eserin sonunda zikri geçen hadislerin ravileri ile ilgili güzel ve orijinal⁷⁵³ bir fihrist hazırlayarak Ebû Ca'fer'in rivayet tariklerini göstermiş ve bu tarikleri açık bir şekilde izah etmiştir.⁷⁵⁴ Mahmud Şakir'in Taberî'nin bu eseri ve yine Taberî'nin tefsiri üzerinde yaptığı çalışmaların onu, hadis, usûl-i hadis ve tefsir ilimleri alanında belli bir yetkinliğe kavuşturduğunu düşünmekteyiz.

Şakir, Ebû Ca'fer'in bu eseri dikkatle okunduğunda onun fıkhi mezhebinin temellerine dâir bilgilere ulaşılabileceğini de düşünmektedir.⁷⁵⁵

⁷⁴³ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 10-13.

⁷⁴⁴ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 20-23.

⁷⁴⁵ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 13-15, 18.

⁷⁴⁶ Şakir, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 3, 1 nolu dipnot, s. 9, 2 nolu dipnot.

⁷⁴⁷ Şakir, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 3, 1 nolu dipnot, s. 9, 2 nolu dipnot, s. 10, 3 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁴⁸ Şakir, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 3, 1 nolu dipnot, s. 8, 1 nolu dipnot, s. 10, 3 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁴⁹ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 7, 1 nolu dipnot, 2 nolu dipnot, s. 8, 2 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁵⁰ Şakir, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 3, 1 nolu dipnot; s. 4, 1 nolu dipnot, s. 7, 2 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁵¹ Şakir, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. S. 4, 1 nolu dipnot, s. 8, 2 nolu dipnot, s. 27, 1 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁵² Mustafa Fayda, “TABERÎ, Muhammed b. Cerîr”, **DİA**, C: XXXIX, s. 317.

⁷⁵³ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 17.

⁷⁵⁴ bk. Mustafa Fayda, “TABERÎ”, s. 295-444.

⁷⁵⁵ Şakir, “a.g.m.”, **Tehzîbü'l-âsâr**, Taberî, s. 14.

k) **Delâilü'l-i'câz**, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1984.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin bu eserini “er-Risâletü's-şâfiye fi'l-i'câz” isimli eserini de ekleyerek 1984 yılında neşretti. Kimi araştırmacılara göre ve bizim kanaatimizce bu neşir kendinden önceki neşirlerden daha başarılıydı.⁷⁵⁶ Mahmud Şakir bu eseri neşrederken el-Cürcânî'nin düşünce tarzını/zihinsel hareketlerini şaşırtıcı bir dikkatle takip etmiştir. Bu başarılı çalışmasının yanı sıra esere güzel bir fihrist eklemiştir.⁷⁵⁷

Mahmud Şakir'e göre Cürcânî bu eseriyle kendinden önce belâgat ve i'câzü'l-Kur'ân alanında eser veren âlimlere özellikle de Kadı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) “*Manalarda artış olmaz lafızlarda artış olur*” ve “*Fesâhat tek tek kelimelerde ortaya çıkmaz, kelimelerin nazmındaki özellikle ortaya çıkar*” sözlerine istidrakta bulunarak bu konuda yeni bir ilim dalı ortaya koymak istemiştir.⁷⁵⁸ Cürcânî'nin tesis etmek istediği bu ilim “nazım teorisi”⁷⁵⁹ üzerine kuruludur.⁷⁶⁰ Fakat Cürcânî bu ilim dalını ortaya koyarken, Sîbeveyh ve İbn Cinnî'nin eserlerinde yaptıkları gibi ayrıntılı bablandırmalara ve taksimata girmemiştir. Bablandırma ve kısımlara ayırmada ayrıntılara girmemesi, edibimize göre onun bunları

⁷⁵⁶ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 78; Bu eser edibimizden önce Muhammed Raşid Rıza, Muhammed b. Tavit, Abdürrahim el-Mekkavî el-Kütbî ve Muhammed Rıdvan ed-Daye-Fayiz ed-Daye tarafından neşredilmiştir.

⁷⁵⁷ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 78.

⁷⁵⁸ Şakir, “Mukaddime”, **Delâilü'l-i'câz**, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî en-Nahvî, Kırae ve ta'lik, Şakir, 3 bs., Kahire, 1992, Matbaatü'l-Medeni, s. ب, أ, ج, د, هـ; benzer görüş için bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, Abdülkâhir Cürcânî'nin “Nazım” (Sözdizim) Anlayışı - Üslupbilim Işığında Bir Okuma-, trc. Numan Konaklı, **MÜİFD**, 2010/1, sayı: 38, s. 235; Ahmet Turan Aslan, Sunuş, **Delailü'l-icaz**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, trc. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 9-10; Kadir Kınar, Abdulkahir el- Cürcânî'nin Nazm Teorisi, **SÜİFD**, 2006, sa. 13, s. 66.

⁷⁵⁹ Bu teori ve el-Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân düşüncesiyle ilgili bk. Muhammed Hanif Fakîhî, **Nazariyyetu i'câzi'l-Kur'ân 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî**, Sayda, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1981; Ahmed Ali Dehman, **es-Şûretü'l-belâgiyye 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî**, Dımaşk, Dâru Tlasdar, 1986; Ahmed Matlub, **Abdülkâhir el-Cürcânî: belâgatuhu ve nağduhu**, Kuveyt, Vekaletü'l-Matbuat, 1973; Fuad Ali Muhaymir, **Felsefetu Abdülkâhir el-Cürcânî en-nahvî fî delâilü'l-i'câz**, Kahire, Dârü's-Sekâfe, 1983; Sedat Şensoy, “**Abdülkahir el-Cürcânî'de Anlam Problemi**”, 2001, basılmamış doktora tezi; Kınar, “a.g.m.”, s. 65-101; Ebû Zeyd, “a.g.m.”, s. 231-262; Zafer Kızıklı, Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım, İAD, 2013, C: XXIV, sa. 1, s. 17-24.

⁷⁶⁰ Şakir, “Mukaddime”, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s., ب ; benzer görüş için bk. Kadir Kınar, “a.g.m.”, s. 66.

yapamamasından kaynaklanmayıp gerektiği ölçüde sabırla davranmamasındandır. Bu durum Şakir'e göre onun âdeta bir acelesi olduğunu göstermektedir.⁷⁶¹

Mahmud Şakir, Cürçânî'nin eserinde lafız ve mana ile ne kast edildiğinin iyice anlaşılması için eserin yazılmasına sebep olan bu sözlere cevap bağlamında dikkat edilmesi gerektiği düşüncesindedir.⁷⁶² Bu iddiasını güçlendirmek içinde Cürçânî'nin yaptığı itirazların kime olduğunu ve bu eserde kimlere cevap verdiğini delillerle ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁶³ Hatta bu eserle birlikte basılan Cürçânî'nin “er-Risâletü’ş-şâfiye fi’l-i’câz” isimli eserinin de bu iddiasını güçlendirdiğini iddia etmektedir. Çünkü Cürçânî Delâilü’l-i’câz’da sarfe nazariyesine sadece bir kez değinmekte ve bu nazariyeyi kabul etmeyen Kadı Abdülcebbâr’ın⁷⁶⁴ yukarıdaki sözlerine cevap vermekte, “er-Risâletü’ş-şâfiye fi’l-i’câz”da ise Mu‘tezile’nin i’câzü’l-Kur’ân konusundaki “sarfe” nazariyesine cevap vermektedir.⁷⁶⁵

Mahmud Şakir, üzerinde çalıştığı el yazmalarından birinde bulunan bazı notların eserin müellifine ait olduğunu düşünmektedir. Bu notları da eserin ilgili yerlerine yazmış ve müellife ait olduğunu bildirmiştir.⁷⁶⁶ Şakir bu çalışmasında el yazmalarının yanında Muhammed Reşîd Rızâ’nın çalışmasını da esas almış ve kitabın tertibini, araştırmacı ve okuyucuların elinde bu eser yaygın olduğu ve o döneme kadar yapılan çalışmalarda genellikle bu eser kaynak verildiği için Reşîd Rızâ’nın tertibi üzerine kurmuş ve o nüshadaki sayfa numaralarını da kendi çalışmasında belirtmiştir.⁷⁶⁷ Böylece önceki çalışmalarda verilen atıfların kendi

⁷⁶¹ Niçin acele etmiş olabileceği ile ilgili varsayımlar için bk. Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. ٥, ز, أ.

⁷⁶² Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. أ, ب, ز, -; Osman Güman, “Çevirenin Önsözü”, **Delâilü’l-i’câz**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürçânî, trc. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 11.

⁷⁶³ Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. ج, ز.

⁷⁶⁴ Ebû’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemadani el-Esdabazi, **el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-i’adl**, neşr. İbrahim el-Ebyari, y.y., 1961, C: XVI, s. 197, 199, 220, 222, 320-327; Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî en-Nahvî, Kıraa ve ta’lik, Şakir, Kahire, 1992, Matbaatü’l-Medenî, bs. 3, s. ج, د.

⁷⁶⁵ Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. و.

⁷⁶⁶ Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. ح, ز.

⁷⁶⁷ Şakir, “a.g.m.”, **Delâilü’l-i’câz**, el-Cürçânî, s. ك.

neşrinden de bulunmasında zorluk çekilmemesini sağlayan Mahmud Şakir, Reşîd Rızâ'nın notlarına da çalışmasında yer vermiştir.⁷⁶⁸

Şakir bu çalışmada el yazma nüshalar ve matbu metin arası karşılaştırmalar yapmış⁷⁶⁹, metnin anlaşılması için kelime açıklamaları vermiştir.⁷⁷⁰ Kimi zaman da metnin daha iyi anlaşılması için metnin bağlamına dikkat çekmiş ve bağlama işaret etmiştir.⁷⁷¹ Ayrıca nüshalardaki metin üzerine bazı mülâhazalarda bulunmuştur.⁷⁷²

Edibimiz eserde geçen bazı beyitlerin dâhil oldukları şiirleri kaynakları ile birlikte vermiştir.⁷⁷³ Eserde bulunan bilgilerin nakledildiği veya açıklandığı kaynaklara işaretlerde bulunmuştur.⁷⁷⁴ Ayrıca eserde nakledilen bilgiler ve anekdotlarla ilgili açıklamalar yapan Şakir⁷⁷⁵ hadislerin tahririni de yapmıştır.⁷⁷⁶

İ) er-Risâletü's-şâfiye fi'l-i'câz, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1984.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin bu eserini "Delâilü'l-i'câz" isimli eseri ile birlikte 1984 yılında neşretti.⁷⁷⁷ Mahmud Şakir'e göre "Delâilü'l-i'câz"ın Kadı Abdülcabbâr'ın sözlerine cevaben yazıldığının bir başka delili de bu risâledir. Zira Kadı Abdülcabbâr mutezili olmasına rağmen sarfe nazariyesini kabul etmemektedir.⁷⁷⁸ Bu yüzden Cürcânî "Delâilü'l-i'câz" eserinde "sarfe" nazariyesine sadece bir yerde değinirken bu risâle de sarfe nazariyesine itirazlarda bulunmuştur.⁷⁷⁹

⁷⁶⁸ bk. Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. ٤-٥ , 4, 3 nolu dipnot, s. 3, 5 ve 6 nolu dipnotlar, s. 10, 1, 2, 4 v3 5 nolu dipnotlar v. dğr.

⁷⁶⁹ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 3, 1, 2, 3, 4, 5 ve 6 nolu dipnotlar, s. 4, 1 nolu dipnot, s. 7, 2, 3 ve 4 nolu dipnotlar, s. 23, 1 ve 3 nolu dipnotlar v. dğr.

⁷⁷⁰ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 5, 1, 3 v3 4 nolu dipnotlar, s. 6, 1, 2, 3, 4 ve nolu dipnotlar, s. 7, 1 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁷¹ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 9, 1 nolu dipnot, s. 26, 2 nolu dipnot.

⁷⁷² Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 11, 1 nolu dipnot.

⁷⁷³ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 13, 1 nolu dipnot, s. 18, 1 nolu dipnot.

⁷⁷⁴ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 14, 1 ve 2 nolu dipnot, s. 15, 3 nolu dipnot, s. 23, 5 nolu dipnot v.d.

⁷⁷⁵ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 15, 1 nolu dipnot, s. 18 2 nolu dipnot.

⁷⁷⁶ Şakir, **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. 16, 2 ve 3 nolu dipnot, s. 17, 1, 2 ve 3 nolu dipnotlar.

⁷⁷⁷ Şakir, "a.g.m.", **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. ط .

⁷⁷⁸ el-Esdabazi, **a.g.e.**, C: XVI, s. 197,199, 220, 222, 320-327; Şakir, "a.g.m.", **a.g.e.**, s. ج-د .

⁷⁷⁹ Şakir, "a.g.m." **Delâilü'l-i'câz**, el-Cürcânî, s. ج .

Mahmud Şakir bu çalışmasında da metnin daha iyi anlaşılması için bağlama dikkat çekmiş⁷⁸⁰, nüshalardaki bazı kelimelere⁷⁸¹, bilgilere⁷⁸² itiraz etmiş, metinde geçen bilgilerin kaynaklarına atıf yapmış⁷⁸³ ve bu metinden bilgi nakleden eserlere de işarette bulunmuştur.⁷⁸⁴ Yine metinde geçen ve garîb olduğunu düşündüğü kelimelerin anlam ve açıklamasına yer vermiştir⁷⁸⁵. Kimi zaman da kendisinden önce bu eseri neşredenlerin nüsha üzerindeki tasarruflarına itirazda bulunmuş veya onları desteklemiş⁷⁸⁶ gerek gördüğü yerlerde de metinde geçen şahıslar hakkında bilgiler vermiştir.⁷⁸⁷ Ayrıca metindeki hadislerin tahririni de yapmıştır.⁷⁸⁸

m) Esrârü'l-belâğa, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, kırâa ve ta'lik; Mahmud Muhammed Şakir, Cidde, Dâru'l-Medeni, 1991.

Mahmud Şakir bu eserde, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin diğer bir eseri olan "Delâilü'l-i'câz" da yaptığı çalışmanın aynısını yapmıştır. Fakat bu eserin mukaddimesi şikâyet ve keder ifadeleri ile doludur. Mahmud Şakir, fesadın Arap-İslâm kültürü içine yerleştirildiğini düşündüğü için bu duruma üzülyordu.⁷⁸⁹ O bu fesadın sebebi olarak başta Muhammed Abduh olmak üzere kimi muasır âlimlerin kadim ulemânın çalışmalarını hiçe saymaları, hafife almaları olduğunu düşünüyordu.⁷⁹⁰ Bu hafife almanın önce kadim ulemâ üzerinden ilmî alanlarda olduğunu sonra siyasi alana ve günlük hayata sirayet ederek tüm toplumu etkilediğini⁷⁹¹ düşünen Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in Câhiliye şiiri konusundaki

⁷⁸⁰ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî en-Nahvî, Delâilü'l-i'câz ile birlikte neşredilmiş, Kırâe ve ta'lik, Şakir, 3. bs., Kahire, 1992, Matbaatü'l-Medeni, s. 576, 1 nolu dipnot, s. 577, 3 nolu dipnot, s. 586, 1 ve 4 nolu dipnotlar v. dğr.

⁷⁸¹ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 576, 2 nolu dipnot.

⁷⁸² Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 585, 1 nolu dipnot.

⁷⁸³ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 576, 3 nolu dipnot, s. 583, 4 nolu dipnot, s. 587, 1 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁸⁴ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 577, 2 nolu dipnot, s. 578, 1 ve 2 nolu dipnotlar v. dğr.

⁷⁸⁵ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 577, 2 nolu dipnot, s. 580, 1 ve 2 nolu dipnotlar, s. 581, 1,3 ve 4 nolu dipnotlar.

⁷⁸⁶ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 577, 2 nolu dipnot, s. 581, 2 nolu dipnot.

⁷⁸⁷ Şakir, **er-Risâletü's-şâfiye**, el-Cürcânî, s. 583, 1 nolu dipnot, s. 584, 1 nolu dipnot.

⁷⁸⁸ el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec**, s. 88.

⁷⁸⁹ Şakir, "Mukaddime", **Esrârü'l-Belâğa**, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî en-Nahvî, Kırâe ve ta'lik, Şakir, Kahire, 1991, Matbaatü'l-Medeni, s. 19-29.

⁷⁹⁰ Şakir, "a.g.m.", **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 28-29.

iddialarının önünü açan, onu bu konuda cesaretlendiren ve söylediklerinin yankı bulmasını sağlayan şeyin de bu ortam olduğunu düşünüyordu.⁷⁹²

Cürcânî'nin bu eseri ile "Delâilü'l-i-câz" isimli eserini, onun, özelde Arap dilindeki genelde tüm dillerdeki belâgat ilmine bakışının kaidelerini temellendiren iki temel eser olarak gören⁷⁹³ Mahmud Şakir'e göre diğer belâgat eserleri ilim talibini bu eserleri anlamaya hazırlayan ve bu ilmin temellerini oturtan kitaplar olarak görmektedir.⁷⁹⁴

Edibimiz çalışmasında bu kitabın önceki neşirleri ile ilgili⁷⁹⁵ bir değerlendirme yapmış daha sonra da üzerinde çalıştığı nüshalar hakkında bilgiler vermiştir.⁷⁹⁶ Ayrıca Muhammed Reşîd Rızâ'nın mukaddimesini de okuyucuya sunmuş ve bu mukaddimeye bazı yorumlarda bulunmuştur.⁷⁹⁷

Mahmud Şakir bu çalışmasında elindeki yazma nüshalarla birlikte matbu nüshalar arasında karşılaştırmalar yapmış, bilgiler vermiş ve kimi zaman da tercihini belirtmiştir.⁷⁹⁸ Metinde ismi geçen âlimler hakkında bilgi veren⁷⁹⁹ Mahmud Şakir kimi yerlerde el yazma nüshalardaki ve matbu eserlerdeki bazı kelimelere itiraz etmiş ve doğru olduğunu düşündüğü ibareyi yazmıştır.⁸⁰⁰ Bazı kelimelerin anlamlarına açıklık getiren⁸⁰¹ Şakir, metindeki bilgilerin/olayların⁸⁰², şiirlerin⁸⁰³ ve hadis-i şeriflerin⁸⁰⁴ kaynaklarına da işaret etmiştir.

⁷⁹² Şakir, "a.g.m.", **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 22-23, 25.

⁷⁹³ Şakir, "a.g.m.", **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 3, 4.

⁷⁹⁴ Şakir, "a.g.m.", **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 26-27.

⁷⁹⁵ Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, **Esrârü'l-Belâğa fi ilmi'l-beyan**, tah. Muhammed Reşîd Rıza, Kahire : Matbaatü't-Terakki, h. 1319-1320; Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, **Esrârü'l-Belâğa**, tah. Hellmut Ritter, 3. Bs., Beyrut, Dârü'l-Mesire, 1983.

⁷⁹⁶ Şakir, Mukaddime, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 4-9.

⁷⁹⁷ bk. el-Cürcânî en-Nahvî, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 9-16.

⁷⁹⁸ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 14, 1 nolu dipnot v. dğr.

⁷⁹⁹ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 4, 1 nolu dipnot, s. 52, 1 nolu dipnot, s. 53, 3 nolu dipnot vs.

⁸⁰⁰ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 5, 2 nolu dipnot, s. 8, 1 ve 2 nolu dipnotlar.

⁸⁰¹ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 6, 2 nolu dipnot, s. 9, 1 nolu dipnot, s. 10, 2 nolu dipnot, s. 14, 2 ve 3 nolu dipnot vs.

⁸⁰² Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 6, 1 nolu dipnot, s. 10, 1 nolu dipnot, s. 12, 2 nolu dipnot vs.

⁸⁰³ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 7, 2 ve 4 nolu beyitler, s. 11, 1, 2, 3 ve 4 nolu dipnotlar vs.

⁸⁰⁴ Şakir, **Esrârü'l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 13, 1. 2 ve 3 nolu dipnotlar, s. 56, 2 nolu dipnot v.d.

Mahmud Şakir bu esere fihrist hazırlarken diğer belâgat kitaplarında olduğu gibi belli başlıklar altında toplayamadığını bu yüzden fihristi Cürçânî'nin kullandığı lafızlarla ve oldukça geniş hazırladığını aksi takdirde okuyucunun gözünden birçok bilginin kaçabileceğini ifade etmektedir.⁸⁰⁵

X. BİR ŞAİR OLARAK MAHMUD ŞAKİR

A. Sanat ve Edebiyata Bakışı

Mahmud Şakir'e göre hayat, hayatın eşyalarından değil, sanatından zevk almaktır.⁸⁰⁶ Hayatın edebiyat için var olduğunu düşünen edibimizin bu konudaki düşünce tarzı da şu şekildeydi; maîşet işlerini yoluna koyduktan sonra düşünce, bilgiye ulaşma ve teemmül ile bu hayattan zevk almayacaksak bu hayatı ne yapalım.⁸⁰⁷ Sanat ve edebiyatla ilgili bu düşüncelere sahip olan Şakir, bir sanatçının ibret alınması için dersler yazmadığını ve kendisinden başkaları için bir muallim ortaya çıkarmadığını düşünmekteydi. Ona göre bir sanatçının en güzel hali kâinat okulunda okuyan, ibret alan, elde ettiği his, fikir ve düşünceyi nakleden, ilham veren ve gönüllere her türlü eğitimden daha güçlü bir şekilde etki eden küçük bir öğrenci olmaktır.⁸⁰⁸

Edebiyat ile bu edebiyatın boy gösterdiği toplum arasında kesinlikle karşılıklı bir ilişki vardır. Bu yüzden edebî eserlerin tenkit edilmesinde bu gerçek asla göz ardı edilemez.⁸⁰⁹ Mahmud Şakir birçok fecâatin yaşandığı bir dönemde kendisine -bazı şairlerin yaptığı gibi-, sığındığı ve şikâyetlerini dile getirdiği vehmî bir âlem yaratmamış bilakis yaşadığı döneme her alanda meydan okumuştur. Bunu da daha çok nesir yazıları ile yapmış kısmen de şiiri kullanmıştır.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ Şakir, "a.g.m.", *Esrârü'l-Belâğa*, el-Cürçânî, s. 30.

⁸⁰⁶ Şakir, "fi'l-mâdi", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: I, s. 428.

⁸⁰⁷ Abdurrahman Şakir, "el-Hürriyet ve's-sevretü'l-ḥadâriyye" *Dirâsât 'Arabiyye*, s. 623.

⁸⁰⁸ Abbas, "a.g.m.", *Dirâsât 'Arabiyye*, s. 4.

⁸⁰⁹ Cemal, "Mukaddime Dirâsiyye", *I'sfî yâ riyâh*, s. 17.

⁸¹⁰ Cemal, "Mukaddime Dirâsiyye", *I'sfî yâ riyâh*, s. 38-40.

B. Şiir ve Şaire Bakışı

Mahmud Şakir'e göre şiir şairin anlatmak istediği manalardan ibarettir ki bu manaları insanların birçoğu bilmektedir. Bu manalar insanların bilmediği, hayatın içinde olmayan yeni şeyler değil, bilakis toplum içerisinde tedavülde olan manalardır. Fakat bu manalar şairin sanatı, ifade şekli ve seçtiği lafızlar ile bilgiden bilgiyi hissetmeye, bir manayı idrak etmekten manadan etkilenmeye, hakikati anlamaktan hakikat karşısında sarsılmaya dönüştürür. Bu yüzden hissetmek, etkilenmek ve sarsılmak şiirin aslını oluşturur.⁸¹¹ Mahmud Şakir de şiirlerinde bu ilkeye uygun yazmış hem toplumun elemlerini hem de kendi aşk acısını yukarıda tanımladığı tarza uygun bir şekilde şiirleriyle ifade etmiştir.⁸¹² Mahmud Şakir'in varlığını sarsan iki önemli hadise vardır; ilki milletin her alanda yaşadığı fesad, diğeri ise karşılık alamadığı aşkının acısıdır. Bu iki hadise ile ilgili şiirler yazan Mahmud Şakir hem toplumun hislerine hem de kendi şahsında onunla aynı duyguları paylaşan kimselerin hissine tercüman olmuştur.⁸¹³

Mahmud Şakir'e göre şair, sanatını icra ederken Allah Teâlâ'nın yaratıcılığını düşünmeli, ondan ilham almalıdır.⁸¹⁴ Ayrıca ona göre, yaptığı tüm işlerinde benzersiz ve yalnız olmayı isteyen insan⁸¹⁵ "kendi olmayı" kaybetmemeli, nefsinin başkasına köleleştirmemeli ve zelil düşürmemelidir.⁸¹⁶

Şairin şiirini kaliteli bir şekilde ifade edebilmesi için ise iki şeye şiddetle ihtiyacı vardır. Birincisi güçlü duygular, diğeri ise "mantıkî akıl"dır. Bu mantıkî aklın âleti ise dildir. Mantıkî akıl, şairin duygularını karşı tarafa ulaştırmak için ihtiyaç duyduğu doğru kelimeleri dilden seçebildiği oranda şiir kaliteli olur. Güçlü şairler âdeta tek başına bir dildir.⁸¹⁷ Unutmamız gereken bir mesele de şiir sanatının maddesinin canlı ve yaşayan olan dil olduğudur. Şair, sanatını icra ederken kullandığı dile ne kadar hâkim ise, onun inceliklerine ve ifade biçimlerine ne kadar

⁸¹¹ Şakir, "Tevtîe", **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 130-131.

⁸¹² Cemal, "Mukaddime Dirâsiyye", **I'sîfî yâ riyâh**, s. 44.

⁸¹³ Cemal, "Mukaddime Dirâsiyye", **I'sîfî yâ riyâh**, Şakir, s. 46-47.

⁸¹⁴ Abdurrahman Şakir, "a.g.m." **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 621.

⁸¹⁵ Abbas, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyyes**. 5.

⁸¹⁶ Abdurrahman Şakir, "a.g.m." **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 621.

⁸¹⁷ Şakir, "eş-Şî'r ve'ş-şu'arâ", **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: I, s. 101-103.

vakıf ise sanatını o denli güzel icrâ edebilir.⁸¹⁸ Edibimiz de gerek Arap diline hâkimiyet; gerekse bu dilin incelikleri ve ifade biçimlerine vukûfiyet bakımından son derece yetkindi ve bu yetkinliğini hem şiir tahlillerinde kullanmakta hem de yazdığı şiirlerde göstermekteydi. Mahmud Şakir'in şiir kabiliyetinin gelişmesindeki en büyük etkenlerden biri de onun şiir okumaları neticesinde elde ettiği edebî zevktir. Zira o bir şiir okuduğunda veya duyduğunda bu şiirin Câhiliye dönemine ait olup olmadığını; hatta Câhiliye dönemindense hangi şaire ait olduğunu dahi söyleyebilmektedir.⁸¹⁹ Zira o, yaşadığı dönemde Arap şiirini her yönüyle kuşatmış bir dehâdır.⁸²⁰

Ona göre bir şiirin kaliteli olmasının temel şartlarından biri de şairin ifadelerinde samimi olmasıdır.⁸²¹ Mahmud Şakir bu yüzden tüm şiirlerini en samimi duygu ve düşünceleri ile yazmıştır.

C. Şair Mahmud Şakir

Mahmud Şakir şiirle olan ilişkisini ve şiire verdiği önemi anlatırken ilk olarak el- Mütenebbî'nin şiirlerini okuduğunu ve o günden beri hayatının şiire münhasır bir hayat olduğunu hissettiğini ve daha sonra dönemin büyük şairleri Ahmed Şevki, Mazinî, Râfî ve Akkad gibi şairlerle aralarında dostluğun ve tanışıklığın oluştuğunu, kendisinin de şiirden başka bir şeye aldırmadığını ifade etmektedir.⁸²² Ayrıca yaşadığı dönemin fesada uğramış edebî hayatından kurtulmak için işe kadim Arap şiirini okumakla başlamıştır.⁸²³

Mahmud Şakir'in tüm beyitleri genel ve özel hayatındaki Mahmud Şakir'e delâlet eder. Çünkü o kendi nefsinin üzerinden tüm insanları tanımlamaktadır. Kimi zaman onun anlatımı, duygularını anlatıma katması sebebi ile yazdıklarını okuyanlar

⁸¹⁸ Besusi, "a.g.e.", s. 48.

⁸¹⁹ bk. Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (3)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1184-1185; Besusi, "a.g.e.", s. 23.

⁸²⁰ 'Useylan, "a.g.m.", **el-Ĥicâziyyât**, s. 6.

⁸²¹ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (3)", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1172.

⁸²² Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 60.

⁸²³ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s. 6.

her zaman gördükleri bir şeyi ilk defa görüyormuş gibi, daima hissettikleri bir duyguyu da ilk defa hissediyormuş gibi olurlar.⁸²⁴

Şakir 11-12 yaşlarından itibaren şiir yazmaya başlamış fakat bu dönemde yazdığı şiirleri yırtıp atmıştır.⁸²⁵ Henüz on yedi yaşlarında iken ilk yayınlanan şiiri “Yevme tahtalı’ş-şücûn” isimli şiirdir.⁸²⁶

Mahmud Şakir’in ilk yazdığı şiirler toplumsal acıya ortak oluşunu anlatırken⁸²⁷ 1936-1945 yılları arasında yazdığı şiirler hatta makalelerin konusu genellikle aşkına karşılık alamamasından kaynaklanan, bu acı tecrübeyi anlatan eserlerdir.⁸²⁸ Şakir’in bu dönemdeki şiirlerinde, yaşadığı aşk tecrübesini tüm gerçekliğiyle görmekteyiz ve o, hislerini, duygularını, acılarını ve kızgınlığını en saf şekliyle bizlere hissettirmektedir.⁸²⁹

Şakir’in yukarıda anlatmaya çalıştığımız şairlik mevhibesini kendini, yaptığı tahkiklerde de göstermektedir. Üzerinde çalıştığı eserin nüshasında tahrif olduğunu düşünüyorsa veya bazı kelimeler silinmişse bazı tercihlerde bulunuyor ve bunu belirtiyordu. Daha sonra bu eserin edibimizin görmediği bir nüshasını bulan araştırmacı bu yazma ile Şakir’in neşrettiği nüshayı karşılaştırdığında onun birçok tercihinin isabetli olduğunu görüyordu.⁸³⁰ Mahmud Şakir’in az bir kelime ile birçok manayı ifade edebilme kudreti vardır. Hatta kimi zaman sadece bir kelime birçok mana, sûret, olay ve durum ifade edebiliyordu.⁸³¹ Onun şiirlerinde Arap dilinin kelime ve ifade zenginliği ile üslûp çeşitliliğini görmekteyiz. Ayrıca onun şiirlerinde her yönü ile hâkim olduğu Câhiliye şiirinin etkileri görülmektedir.⁸³²

Şakir yazdığı şiirlerden birçoğunu neşretmemiştir. Neşrettiği şiirlerinden en meşhurları “el-Ğavsü’l-‘azrâ” ve “ ‘İsîfî yâ riyâh” isimli şiirleridir. O bu şiirlerinin

⁸²⁴ Cemal, “Mukaddime Dirâsiyye”, **I’sîfî yâ riyâh**, s. 40-41.

⁸²⁵ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, C: IV, sa. 16, s. 60.

⁸²⁶ Şakir, “Yevme tahtalı’ş-şücûn” **Mecelletü’z-Zehrâ**, Kahire, 1926, C: III, sa.3, s. 162.

⁸²⁷ Şakir, “Yevme tahtalı’ş-şücûn” **Mecelletü’z-Zehrâ**, s. 162.

⁸²⁸ Cemal, “Risâletü ‘arđı’d-Dîvan”, **I’sîfî yâ riyâh**, s. 3-8, a.g.mlf., “Mukaddime Dirâsiyye”, **I’sîfî yâ riyâh**, 38-40.

⁸²⁹ Cemal, “Mukaddime Dirâsiyye”, **I’sîfî yâ riyâh**, s. 108.

⁸³⁰ ‘Useylan, “a.g.m.”, **el-Hicâziyyât**, s. 8.

⁸³¹ Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 26.

⁸³² ‘Useylan, “a.g.m.”, **el-Hicâziyyât**, s. 26-27.

dışında kendilerine çok önem verdiği ve insan hayatının anlamını kendi bakış açısıyla anlattığı şiirleri olduğunu dile getirmiştir.⁸³³ Ayrıca onun yabancı dillerden tercüme şiirleri de vardır. Mahmud Şakir şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim Sabri Efendi'nin de bir şiirini Arapçaya tercüme etmiştir.⁸³⁴

Mahmud Şakir'in şiir kitapları, eserleri bölümünde bilgi verdiğimiz eserlerdir. Bunların yanı sıra hem hiç yayınlanmamış hem de gazete ve dergilerde yayınlanıp bu eserlere girmemiş şiirleri vardır.⁸³⁵

XI. BİR EDEBİYAT ELEŞTİRMENİ OLARAK MAHMUD ŞAKİR

*“İlmin kalitelisi eleştirin kalitelisiyledir. Eleştiri olmasa idi ilmin birçoğu boşa giderdi. Cehalet ile bilgi, çözümü ve kurtuluşu olmayan şekilde birbirine girerdi.”*⁸³⁶ şeklindeki görüşleriyle eleştirmenliğe bakış açısını ortaya koyan Şakir'e göre *“insanların en cahili, şiirin lafızlarından ve oluşturulmuş ritminden süzülen nağmelerin güzelliğinin her yazar ve eleştirmen için yere yakın üzüm asmaları”* gibi ulaşılması kolay olduğunu düşünenlerdir. Oysa *“dil, insanoğluna ait kemal vasıflarının zirvesi ve en şereflişidir. Bir kelamın insanoğlunun hatırına ilk gelenden çok daha uzak, ulaşılması güç anlamları vardır. Bir de bu, şiir veya -duygu ve düşünceleri- açıklayan bir kelam olursa”* eleştirmenlerin işi çok daha zordur ve onların anlatımları burada gizli manaları ve gayeleri açıklamaya yeterli olmayabilir.⁸³⁷ Mahmud Şakir edebî tenkit konusundaki bir başka düşüncesini de şöyle dile getirmektedir; *“Edebî tenkit hiciv içermekten başka bir niteliği olmayan kelimelerle olmaz; delillerle güçlendirilmiş çalışmalarla, metnin içerdiği güzellikleri veya ayıpları ortaya çıkarmakla olur.”*⁸³⁸

⁸³³ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 60.

⁸³⁴ Örnekler için bk. Said, “a.g.m.”, s. 85-107.

⁸³⁵ Cemal, Risâletü 'Arđı'd-Dîvan, **I'sıfı yâ riyâh**, s. 3- 1 nolu dipnot, 4.

⁸³⁶ Şakir, “Nağdü mâ kâlehu fi şılati'l-Mütenebbî bi'l-'aleviyyin, **el-Mütenebbî**, s. 467, Eleştiri örnekleri için bk. “Beynî ve beyne Tâhâ” başlığı altındaki makaleler, **a.g.e.**, s. 399-530.

⁸³⁷ Şakir, **Namaş şa'b**, s. 169, 171.

⁸³⁸ Şakir, **Namaş şa'b**, s. 329.

Mahmud Şakir'in eleştirmenlik yanının güçlü olmasında "el-Mukṭaṭaf" dergisinde 1932-1934 yılları arasında otuzdan fazla eserle ilgili olarak yazdığı kitap eleştirilerinin olumlu katkıları olmuştur.⁸³⁹ O, kitap eleştirisi ile ilgili yazılarına daha sonraki yıllarda da devam etmiştir.⁸⁴⁰

Bazı araştırmacılara göre Mahmud Şakir edebî zevk, sanatsal bakış, ince anlayış ve tasavvur etme ve canlandırma bakımından yetkin bir edipti. Manalar onun gönül dünyasında coşardı. O da yapmış olduğu tahlil ve açıklamalarla incelediği eserin sahibinin aklına, gönlüne gelen manalardan âdetâ daha geniş bir ufuk açar ve o eserin derinliklerine eser sahibinden daha çok nüfuz ederdi.⁸⁴¹ Sanki burada işaret edilen Mahmud Şakir'in özellikle güçlü edebî zevk kabiliyeti ile şairi/kâtibi aşıp onun içindeki sanatsal benliği ile iletişim kurması, sonra da bu kelimelerin kendi gönül dünyasındaki çağrışımlarını da dile dökerek bu metinleri tahlil etmesidir. Bu konuda en büyük yardımcısı da dile ve kelimelere olan hâkimiyetidir.

Edibimizin eser ve makale tenkitleri ile ilgili olarak hem tezimizin "Edebî Mücadeleler" başlığı altındaki bilgilerden hem de yukarıda geçen kaynaklardan bilgi elde edilebilir. Biz burada onun özellikle şiir tenkidi ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz. Mahmud Şakir öncelikle bir kısım şiir şârihlerinin metodolojilerini hangi esaslar üzerine kurduklarını belirlemeye çalışmakta sonra da bu esaslara ve metodolojiye eleştiriler getirmektedir. Tespitlerini ve eleştirilerini şu şekilde maddelendirebiliriz;

a) Şiirde bulunan kelimelerin lügavî açıklamaları.⁸⁴²

Mahmud Şakir'e göre şârih sadece sözlük anlamına takıldığında şairin anlatmak istediği meramı tam olarak ifade edemez ve bu durumda şiirin anlamını yitirmesine sebep olur.⁸⁴³ Mahmud Şakir şiirin doğru anlaşılması ve tertip edilmesi için sadece lafızlar üzerinden gitmenin yeterli olamayacağını, şiirin melodisinin tüm

⁸³⁹ Kitapların isimleri ve eleştiriler için bk. Şakir, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 614-707.

⁸⁴⁰ bk. Şakir, "Abkariyyeyü Ömer", **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 735-740; a.g.mlf., "Teṭavvuru'l-esâlibi'n-naḳdiyye fi'l-edebi'l-'arabî, **a.g.e.**, C: II, s. 778-789.

⁸⁴¹ Heddare, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 457.

⁸⁴² Şakir, **Namaṭ şa'b**, s. 137.

⁸⁴³ Şakir, **Namaṭ şa'b**, s. 145-146, 172-173, 190-191, 213.

inceliklerine dikkat edilerek ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre nağmeler şiirin kendisinden ayrılamayacağı bir asıdır. Bunun da şiirdeki yapıların ve lafızların anlamına ek anlamları vardır ve bu anlaşılmadan şiir anlaşılmaz. Bunu ihmal etmek şiirin anlamını bozmak demektir.⁸⁴⁴ O, bu konuda lafızların ifade ediliş sürecinde çıkarttığı seslerin de kelimeye kattığı anlamın göz önünde bulundurulması gerektiğini ve şairlerin yakın anlamlı kelimeler arasındaki tercihlerinde bu seslerin kattığı anlamı dikkate aldıklarını düşünmektedir.⁸⁴⁵ Galiba burada da devreye bugün “müzik kulağı” diye tanımladığımız o yetenek devreye girmektedir.

b) Eğer beytin açıklamasında ihtiyaç duyuyorlarsa nahiv açıklamaları.⁸⁴⁶

Şiirin muhkem olmasının nahiv kurallarına uymaktan daha önemli olduğunu düşünen Şakir⁸⁴⁷ kimi zaman nahivcilerin açıklamalarını eleştiriyor ve bu açıklamaların yeterli olmadığını⁸⁴⁸ ve sadece nahiv kurallarına bağlı kalındığında kelimenin çıkardığı melodinin, verdiği anlamın ifade edilemediğini söylüyordu.⁸⁴⁹ Kimi zaman da o nahiv kaideleri üzerinden tahliller yapmakta ve bu tahliller neticesinde şârihlerin nasıl farklı anlamlara ulaştığını anlatmaktadır.⁸⁵⁰

c) Şairlerin ve kabilelerin başından geçen olayların anlatımı.

d) Şairlerin işaret ettikleri kimi olayların anlatımı.⁸⁵¹

Mahmud Şakir’in yukarıdaki eleştirilere ek olarak bir başka eleştirisi de şerhlerin yapılırken bir kasidenin kitaplarda dağınık olan beyitlerine bakıldığı, kasidenin bütününe, düzenine ve şairin şiirde anlatmak istediği manalardan şiirin satır aralarına sakladığı maksatlara ve anlamlara bakılmadığıdır. Ona göre kasidenin bütününe, düzenine ve şairin bu şiirden amaçlarına bakılmayınca da birçok hataya ve

⁸⁴⁴ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 208, 209, 229.

⁸⁴⁵ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 212.

⁸⁴⁶ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 137.

⁸⁴⁷ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 206.

⁸⁴⁸ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 212, 228.

⁸⁴⁹ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 228.

⁸⁵⁰ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 225-228.

⁸⁵¹ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 137.

yanlış anlaşılmağa düşölüyordu.⁸⁵² Şiirin bu şekilde incelenmesinin ve değerdendirilmesinin sebebi ise şarihlerin birçoğunun dilci, nahivci ve edebiyat âlimleri olmasıdır. Oysa Mahmud Şakir'e göre şiirleri şerh etme işi şairlerin ve eleştirmenlerinin işi olmalıdır. Fakat şairler arasında eleştirmenlik ile ilgilenenler daima çok az olmuştur. Nâkîd/eleştirmen kelimesinin anlamında ise bugün ile geçmiş arasında fark olduğunu söyleyen Şakir, geçmiş dönemlerde "eleştirmenlik" sanatının müstakîl olarak ele alınmadığını bu konuda istidâtı ve yeterli bilgisi olan kimselerin bu sanat yerine belâgat ve beyân sanatlarına yöneldiklerini ve bu iki ilmin temellerini ve esaslarını oluşturdıklarını söyler. Bunların içerisinde şiir eleştirenler de bir kasidenin bütününe bakarak manalarının ve gizlediği güzellik sırlarının açıklanması ile değil daha çok dağınık halde bulunan beyitlerin ve parçaların açıklanması ve edebî değeri ile ilgilenmişlerdir.⁸⁵³ Kasidenin tamamı üzerinden anlam incelemesi yapılması gerektiğini düşünen Mahmud Şakir, bu konudaki çalışmalarının bir örneğini incelediği araştırma/eser üzerinde göstermiştir.⁸⁵⁴

Genel olarak şiir şârihlerinin metodolojisini belirlemeye çalışan ve tespit ettiği ilkelere eleştiri getiren edibimiz, şiir eleştirmenliği konusunda kendi ilkelerini aktarmakta ve şöyle söylemektedir;

"Şiir eleştirmenliği yapacak kimse;

- a) *Kasidedeki lafızların yapılarını ve anlamlarını belirlemeli*⁸⁵⁵
- b) *Bu lafızların bulundukları konum itibariyle ifade ettikleri anlamları tespit etmeli*⁸⁵⁶
- c) *Yine lafızların içerisinde bulunduğu terkiplerle -bağlamla- birlikte ifade ettikleri anlamları belirlemeli*⁸⁵⁷
- d) *Lafızları ve terkipleri şârihlerin ve diğer eleştirmenlerin düştüğü hataların kirliliğinden kurtarmalı*

⁸⁵² Şakir, **Namağ şa'b**, s. 137-138, 325; şiirin bütünün tespit edilmesi, doğru tertip edilmesi ve buna bağılı olarak şiirin değerdendirilmesi ile ilgili örnek uygulaması ve bu konuda diğer şarihleri eleştirmesi için bk. **a.g.e.**, s. 225-233.

⁸⁵³ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 137-138, 325-326.

⁸⁵⁴ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 140.

⁸⁵⁵ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203; Bu konudaki örnek bir uygulaması için bk. **a.g.e.**, 218-219.

⁸⁵⁶ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203, 220-221.

⁸⁵⁷ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203, 220.

e) Şârih veya eleştirmenin, şairler arasındaki ortak mefhumların farklılıklarını birbirinden ayırmakta dikkatsiz davranması veya şairlerin lafız ve terkiplerde isbağ/anlam genişlemesi, ta'riye/anlam daralması ve teşi's/olayı yayarak anlatma gibi ustalıklardan gafil olması sonucu ortaya çıkacak kapalılığı ortadan kaldırmalıdır. Zira bu kapalılık ortadan kaldırılmazsa kimi zaman şârih ve eleştirmenlerin açıklamaları üstün körü olur ve bizler darlığa sıkıntıya düşer, şiirin anlamını olması gerektiği gibi anlayamayız. Kimi zaman da –anlatılanlar- çok geniş, laf kalabalığı olur, şaşkınlığa düşer ve –lafızların arasında- zâyi oluruz.⁸⁵⁸

*Bu yukarıda anlatılan hususlar yerine getirildikten sonra kaside hem bütün hem de parça parça olarak özümsemelidir.*⁸⁵⁹

Şiirleri tahlil ederken ve şiir eleştirisi yaparken yukarıda öne sürdüğü esaslara dikkat eden Mahmud Şakir, bunların yanı sıra öncelikle şairin bu şiiri söylerken yaşadığı psikolojiyi hayal etmiş ve bununla şiirde söylenilen ilk beyti bulmaya çabalamış ve daha sonra şiirin lafızları üzerinden iz sürerek şairin psikolojisinde yaşanan değişimleri dikkatlice takip etmiş ve bu psikolojiye uygun olan, tarihi bilgilerden de faydalanarak ortaya bir “hikâye” koymaya çabalamıştır.⁸⁶⁰ Daha sonra lafızlardan ve lafızların terennümünden beyitlerin söylenme zamanlarını ve sıralamasını tespiti çalışmıştır.⁸⁶¹ Yaptığı işin kalitesine ve ortaya koyduğu hikâyenin doğruluğuna olan inancı, ona kimi zaman daha önceden kabul görmüş bazı bilgileri eleştirme ve değiştirme cesareti vermiş hatta bu noktada lügavî açıklamalara çok ciddi eleştiriler getirmiş⁸⁶² ve kimi kelimeleri açıklarken bu kelimelerin anlamlarına eklediği anlamların sözlüklere eklenmesini teklif etmiştir.⁸⁶³ O, şairin ortaya koyduğu şiiri ve şiirin lafızlarını tahlil ederken okuyucunun önüne âdeta usta bir kalemin elinden çıkmış bir portre sunmaktadır.⁸⁶⁴ O, şiir eleştirisi yaparken kelimelerin farklı anlamlarına ve farklı kullanımlarına dikkat çekmiş ve her bir anlam

⁸⁵⁸ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203.

⁸⁵⁹ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203.

⁸⁶⁰ bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 143-148, 153-154, 197-198, 206-207, 221-223, 262-264; a.g.mlf., “Tetimmetü fi fesâdi'l-kavl bi karmetiyyeti'l-Mütenebbî”, **el-Mütenebbî**, s. 517-519, a.g.mlf., **Namağ şa'b**, s. 274.

⁸⁶¹ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 153, 204-205, 221.

⁸⁶² Bir tenkit ve bilgi eleştirisi için bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 140, 142-143, 158, 191, 225-227.

⁸⁶³ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 191-192, 194.

⁸⁶⁴ bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 168-169, 173-174, 178-179, 197-198.

ve kullanım için mümkün oldukça kadim ulemâ ve şairlerden şahidler getirmiş ve en sonunda bu anlam ve kullanımların birinde -şairin psikolojisine ve şiiri yazarken yaşadığı duygulara en uygun olduğunu düşündüğü anlamda- karar kılmıştır.⁸⁶⁵ Zira şair şiirini yazarken yaşadığı duyguların da etkisiyle mana ve ses bakımından en uygun kelimeleri ve bu kelimelerle oluşturulabilecek en uygun terkipleri seçmiştir.⁸⁶⁶ Şairin şiirini doğru anlayabilmek ve doğru sıralayabilmek için şiirin her bir mısrasının “tegannî/yazılma-okunma” zamanları doğru tespit edilmelidir. Bu konudaki en büyük yardımcımız şairin bu mısralarla/kelimelerle ifade etmek istediği duyguları iyi tespit edebilmektir.⁸⁶⁷

Ayrıca o, kasidenin alışlagelmiş bir kısım/başlık (mersiye, fahr, medih vb.) altında incelenmesinin şairi bu şiiri söylemeye sevk eden gerçek duyguyu anlamaya zarar vereceğini, bu yanlış anlamının da şiir eleştirmenini yanlış yönlendireceğini düşünmektedir.⁸⁶⁸ Bu yüzden şiirler belli bir başlık altına sokulmadan önce ciddi bir eleştiriye tabi tutulmalı ve başlıklandırmalar da bu eleştiriye göre olmalıdır.

Şârihler ve şiir eleştirmenleri ile ilgili düşüncelerini ifade eden Mahmud Şakir şiir okuyucularını da eleştirmektedir. O, okuyucunun eleştirmenlere ve şârihlere karşı aşırı hüsn-ü zan beslemesinin her ne kadar zihnî bir konfora ulaştırıp okuyucuyu rahata erdirse de basiretine ve düşünce tarzına kötü etki edeceğini ve bunun sonunda da okuyucunun bazı anlamların kapalı kalmasına razı olacağını, hatta bakışı sağlam, düşünce yapısı güçlü kimselerin yaptığı açıklamaları da redde götüreceğini söylemektedir. Şârihlere karşı beslenen hüsn-ü zan hem şiir metinlerine hem de şairlere zarar vermektedir. Okuyucu gerek eski gerek modern metinlerle ilgili okumalarında yazarların delillerini incelese bu delillerden bir kısmının başarısız olacağını görecektir.⁸⁶⁹ Bu konuda o, örnek olarak, iki kelime üzerinden Merzûkî'nin yaptığı şerhi eleştirip kelimelerin anlaşılması gereken anlamlarıyla ilgili deliller getirerek dikkate değer bir değerlendirme yapmış, bu değerlendirmesi ile aynı

⁸⁶⁵ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 175-176, 177-178, 180-182, 183,195-196, 213-216, 223, 266 vs.

⁸⁶⁶ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 223.

⁸⁶⁷ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 237-238.

⁸⁶⁸ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 140, 142-143.

⁸⁶⁹ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 203-204.

zamanda kendi metodolojisinin de bu konudaki başarılı bir uygulamasını göstermiştir.⁸⁷⁰

Mahmud Şakir, “edebî zevk”ine ve yaptığı incelemeye tam olarak inandığından şiir ile ilgili olarak birçok hüküm ve karar verme yetkisini kendisinde görmekte, hatta kimi zaman kendisini âdeta şairin yerine koyarak bazı hükümler ileri sürmektedir. Şiirin parçalarının yazıldığı zamanlar, şiirin şair tarafından yeniden tertip edilmesi gibi hükümler onun rivayetleri de göz önünde bulundurarak dirayetle hükümler vermesinin ne kadar güçlü olduğunu da göstermektedir.⁸⁷¹ Kısacası o, şiir eleştirmenliği konusunda hem rivayetlere hâkim olma yönü hem de dirayet yönü güçlü biridir.

XII. EDEBÎ ve SİYASÎ MÜCADELELERİ

A. TAHA HÜSEYİN

Mahmud Şakir’in ilk ve en önemli mücadelesi Taha Hüseyin ile olmuştur. Bu mücadele Câhiliye şiiri üzerinedir. Bu edebî mücadeleyi tezimizin üçüncü bölümünde inceleyeceğiz. Burada onun Taha Hüseyin ile el-Mütenebbî üzerine girdiği edebî mücadeleyi anlatacağız.

Mahmud Şakir ile Taha Hüseyin arasında Arapların en büyük şairlerinden olan el-Mütenebbî üzerinden edebî bir tartışma çıkmış ve bu tartışmaya doğrudan veya dolaylı olarak bazı edipler de katılmıştır.⁸⁷² Bu tartışmanın da ana konusunu “usûl”, “şüphencilik” ve “şiirde edebî zevk” konuları oluşturmaktadır.⁸⁷³ Kimi ediplere göre bu tartışmanın sonunda Mahmud Şakir, Taha Hüseyin’i susmaya mecbur bırakmıştır.⁸⁷⁴ Mahmud Şakir’in Taha Hüseyin ile yapmış olduğu tartışma usûlü ve üslûbu, hocası Râfî’nin Taha Hüseyin ile yapmış olduğu tartışmanın

⁸⁷⁰ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 215-217, diğer bir değerlendirmesi için bk. **a.g.e.**, s. 259-260.

⁸⁷¹ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 327-329.

⁸⁷² Ediplerin isimleri için bk. el-Ka‘ud, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 29; Ayrıca bu iki edibin el-Mütenebbî çalışmalarını karşılaştıran ve değerlendiren bir çalışma için bk. Abdülhamid el-Kıtt, **el-Mütenebbî beyne Şâkir ve Tâhâ Hüseyin**, Kahire, Dâru’l-Mearif, t.y.

⁸⁷³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 112, 117; el-Ka‘ud, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 29.

⁸⁷⁴ Muhammed, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 54, Vedit’ Filistin’in 3/8/1975 tarihli özel mektubundan naklen.

usûlünden farklıdır. Hocasının tartışma usûlü hızlı yorum ve kısmi bir bakışa dayanırken Mahmud Şakir, olaya daha kapsamlı bakmış ve tartışmasını Arap şiirini ve özellikle kadim şiiri araştırma metotları üzerinden yapmıştır.⁸⁷⁵

Mahmud Şakir, 1936 yılında el-Muқтаdaf dergisinde neşredilen çalışmasına kadar el-Mütenebbî'nin nesebinin tartışılmadığını, onun babasının “Cu'fî”, annesinin ise “Hemadânî” olduğu üzerinde bir icmâ olduğunu ifade ettikten sonra el-Mütenebbî'nin nesebi ile ilgili olarak ilk defa kendisinin şüphe ettiğini ve “Edebî zevk” yöntemini kullanarak onun Hz. Ali soyundan geldiğini söylemektedir.⁸⁷⁶ Kendisi “şüphecilik” metodunu Taha Hüseyin'den aldığını fakat bu yöntemi onun gibi kullanmadığını “şüphe etmenin” sebeplerini izah edip amacının şüphe edilen konunun hakikatini ortaya koymak olduğunu da söyleyerek Taha Hüseyin'in de hakkını da verir.⁸⁷⁷ Mahmud Şakir başta Taha Hüseyin olmak üzere bazı ediblerin kendisinden sonra el-Mütenebbî'nin nesebi konusunda şüpheye düşüp araştırmalar yaptığını fakat Taha Hüseyin ve Abdülvehhâb Azzâm başta olmak üzere kimi ediblerin bildikleri halde bu yolu ilk açanın Mahmud Şakir olduğunu söylemeyerek âdeta bir fikrî hırsızlık yaptıklarını söyler.⁸⁷⁸

Mahmud Şakir'in iddiasına göre, Taha Hüseyin “el-Mütenebbî” isimli eserini bir dost ortamında övmüş, bu eserin son yıllarda okuduğu en değerli kitap olduğunu, bu eserde el-Mütenebbî'nin yeniden diriltildiğini ve âdeta bu eseri okurken el-Mütenebbî'yi gördüğünü ve dinlediğini ifade etmiştir.⁸⁷⁹ Fakat daha sonra Taha Hüseyin “Ma'a'l-Mütenebbî” isimli eserinin sonunda bu eserin el-Mütenebbî'yi olması gerektiği gibi tasvir edemediğini, hatta bu eserde tasvir edilenin tamamen el-Mütenebbî olmadığını aksine eseri yazanın kendisini, o dönemdeki duygularını

⁸⁷⁵ el-Kûfehî, “Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve Üstâzühü er-Râfî'î”, **el-Edebü'l-İslâmî**, C: III, sa. 11, s. 51-54.

⁸⁷⁶ Şakir, “Beyni ve beyne Ṭâhâ” (2), **el-Mütenebbî**, s. 416-417, a.g.mlf., “Nakdû mâ vakafe 'indehü min şi'ri Ebi't-Tayyib”, **el-Mütenebbî**, s. 456, a.g.mlf., “Nakdû ma kalehu fi şilati'l-Mütenebbî bi'l-'aleviyyin”, **el-Mütenebbî**, s. 467.

⁸⁷⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 113.

⁸⁷⁸ Şakir, “Beyni ve beyne Ṭâhâ” (2), **el-Mütenebbî**, s. 416-417, a.g.mlf., “Nakdû ma vakafe 'indehü min şi'ri Ebi't-Tayyib”, **el-Mütenebbî**, s. 456, a.g.mlf., “Nakdû ma kalehu fi şilati'l-Mütenebbî bi'l-'aleviyyin”, **el-Mütenebbî**, s. 467.

⁸⁷⁹ Şakir, **a.g.e.**, s. 103-104.

yazdığını ifade ederek kitaba kendi açısından ciddi tenkitler yöneltmektedir.⁸⁸⁰ Taha Hüseyin bu tenkitlerine dayanak olarakta şu görüşünü aktarmaktadır; “*şairler şairlerin kimliklerini tam ve doğru bir şekilde tasvir edemezler ki -ne kadar incelesek üzerinde çalışsak da- bu şairlerden aradığımız her ne ise onu bulabilelim. Hatta ona göre bunu yapmaya kalkışan kimse bu şairlerde şairi değil kendisini, o dönemdeki duygu ve düşüncelerini bulmaktadır*”.⁸⁸¹

Mahmud Şakir’e göre ise Taha Hüseyin “Ma‘a’l-Mütenebbî” isimli eserinin yazım yönteminde kendisini kötü bir şekilde taklit etmiştir. Taha Hüseyin de bu eserinde “edebî zevk” yöntemini uygulamak istemiş fakat kadim şiir, örf, âdet ve geleneklere dâir yeterli ilgiye sahip olamadığı için kötü bir taklitten öteye geçememiştir.⁸⁸² Taha Hüseyin bu eseri Mahmud Şakir’in “edebî zevk” yönteminin yanı sıra onun, şairin eserinden yararlanarak şairle ilgili bilgilere ulaşma, şiir metinlerini tarihî vesikalara dönüştürme usûlünü de kullanmaya çabalamış fakat başarılı olamamıştır.⁸⁸³ Çünkü ona göre, Taha Hüseyin, el-Mütenebbî’nin dîvânındaki şiirleri tam olarak anlayamamış ve araştırmasına sebep olan şüphelerini de bu anlayamama üzerine bina etmiştir. Daha sonra delillerini bu anlayamama üzerine kurmuştur. Edibimiz buradan Taha Hüseyin’in Arapça bilgisinin/lügat-gramer ve bağlam okumasının sorunlu olduğu kanaatine varmaktadır.⁸⁸⁴

Ayrıca kullanmaya çalıştığı bu usûlün kime ait olduğundan ve el-Mütenebbî üzerinde bunu ilk uygulayanın “kim” olduğundan bahsetmemiştir.⁸⁸⁵ Kısacası Mahmud Şakir’e göre Taha Hüseyin’in “Ma‘a’l-Mütenebbî” isimli eseri, kendisinin “el-Mütenebbî”sinin taklididir.⁸⁸⁶

⁸⁸⁰ Hüseyin, **Ma‘al-Mütenebbî**, 13. bs., Kahire, Dâru’l-Mearif, t.y., s. 378-380; Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 104-105.

⁸⁸¹ Hüseyin, **Ma‘al-Mütenebbî**, s. 378-379; Şakir, **el-Mütenebbî**, s.120-121.

⁸⁸² Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 54, 113, 116, 117; taklide verdiği örnekler için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 113-114; a.g.mlf., “Beyni ve beyne Tâhâ” (9), **el-Mütenebbî**, s. 487-497; “Beyni ve beyne Tâhâ” (11), **el-Mütenebbî**, s. 509-520.

⁸⁸³ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (1), **el-Mütenebbî**, s. 405; a.g.mlf., “Beyni ve beyne Tâhâ” (3), **el-Mütenebbî**, s. 429.

⁸⁸⁴ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ”, **el-Mütenebbî**, s. 446-448, 454; a.g.mlf., “Nakdü mâ vakafe ‘indehü min şî’ri Ebi’t-Ṭayyib”, **el-Mütenebbî**, s. 457; a.g.mlf., “Nakdü ma qalehu fi şilati’l-Mütenebbî bi’l-‘aleviyyin, **el-Mütenebbî**, s. 457.

⁸⁸⁵ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ”, **el-Mütenebbî**, s. 405, 450-453.

⁸⁸⁶ Şakir, “Nakdü ma qalehu fi tevḳiti ḳasaidihi bi’ş-Şam”, **el-Mütenebbî**, s. 528.

Mahmud Şakir, usûl ve yöntem tenkitlerinin yanı sıra bu eseri farklı yönleriyle de eleştiren makaleler yazmıştır. Ayrıca Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in kitabının eleştirisi için yazdığı makalelerin başında anlattığı anekdotlarla da Taha Hüseyin'in el-Mütenebbî'yi tanıyamadığını ve bu konu ile yeterince bilgi sahibi olmadan ilgili eserini yazdığını ima etmiştir.⁸⁸⁷ Mahmud Şakir Taha Hüseyin'in "Ma'a'l-Mütenebbî" isimli eserinin tenkidini yaparken sadece doksan sekiz sayfanın tenkidi için on iki makale yazmıştır. Fakat Sadık Râfî'nin ölümü üzerine bu tenkit yazılarını bırakıp tekrar uzlete çekilmiştir.⁸⁸⁸

Bu makalelerinde Taha Hüseyin'i bazı konularda eleştirir ki bu konulardan bazıları şunlardır;

a) Taha Hüseyin kendi görüşlerini ispatlamak için veya ona zemin oluşturmak için kimi kitaplardan aldıkları kaynakları orijinali ile değilde kendi görüşüne/düşüncesine uygun kelimelerle ifade etmektedir.⁸⁸⁹ Nitekim sadece bu çalışmada değil onun çalışmalarının birçoğunda intihal vardır. O, eserlerinde kullandığı bazı fikirlerin ve görüşlerin sahiplerini zikretmemiştir. Oysaki bu insanlar bu fikir ve görüşleri elde etmek için çaba gösterdiler, gayret sarfettiler.⁸⁹⁰ Onun yaptığı bu intihal kimi zaman aşıkârdır kimi zaman ise ya zekâ oyunlarına ya da kibir ve kendini beğenmişlikle sarılıdır. Mahmud Şakir'e göre, Taha Hüseyin yapmış olduğu "intihal"lerle Mahmud Şakir'in de içinde bulunduğu neslin edebî, aklî ve vicdanî hayatını ifsat eden, bozan bir "anlayış/usûl" bırakmıştır.⁸⁹¹ Mahmud Şakir, bu eserde de Taha Hüseyin'in kendisinden intihalde bulunduğunu fakat intihalini kelime oyunları ile ve başka şekillerle gizlediğini iddia etmektedir. O önceki ediplerin de intihallerde bulunduklarını fakat Ferazdak gibi şairlerin hiçbir gizleme

⁸⁸⁷ Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (1), **el-Mütenebbî**, s. 400.

⁸⁸⁸ Şakir, **a.g.e.**, s. 107.

⁸⁸⁹ Şakir, "Nakdû ma kâlehu fi şilati'l-Mütenebbî bi'l-'aleviyyin, **el-Mütenebbî**, s. 472-473, a.g.mlf., "Tetimmetü ma selef ve nakdû mâ 'âbehu min şî'rihi", **el-Mütenebbî**, s. 472-473; a.g.mlf., "Tetimmetü fi fesâdi'l-ıqavl bi kâmetiyyeti'l-Mütenebbî", **el-Mütenebbî**, s. 510-511.

⁸⁹⁰ Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (2), **el-Mütenebbî**, s. 413; a.g.mlf., "Nakdû mâ vâkâfe 'indehu min şî'ri Ebi't-Tayyib", **el-Mütenebbî**, s. 464; a.g.mlf., "Temamü'l-ıqavl fi İbtâli kâmetiyyeti'l-Mütenebbî", **el-Mütenebbî**, s. 498.

⁸⁹¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 105-108; bk. Tezimizin "Mısır Aydınlarına ve Ulemâsına Bakışı" başlığı, s. 73-77

saklamaya ihtiyaç duymadan aşikâre bir şekilde hem de şiirini aldıkları şaire haber vererek yaptıklarını söylüyor.⁸⁹²

b) Şiir konusunda güçlü bir anlayışı, yetkinliği yoktur. Onun şiirde gizli olan manaları Tedlîs ve Telfîk'a düşmeden ortaya çıkarabilecek bir şiir zevki oluşmamıştır.

c) Taha Hüseyin meseleleri yazarken dikkatle davranmamakta, titizlik göstermemekte bu yüzden de yazdıklarında çelişkilere düşmekte ve bazı noktalarda anlatımı fesada bürünmektedir.⁸⁹³ Taha Hüseyin bu eksikleri tekrarlarla, mübalağa ile ve laf kalabalığı ile örtmektedir.⁸⁹⁴

d) Taha Hüseyin kendi zihninde kurduğu bir hükmü ispatlamak için yaptığı bilgi nakillerinde tahrif yapmakta veya böyle bir bilgi varmış gibi bir izlenim yaratmaktadır.⁸⁹⁵

Edibimiz, Taha Hüseyin'in düştüğü hataları anlatırken somut meseleler üzerinden de örnekler vermiş ve Taha Hüseyin'in ileri sürdüğü tezleri, getirdiği deliller üzerinden eleştirmiştir.⁸⁹⁶ Buna örnek getirebileceğimiz meselelerden biri de Taha Hüseyin'in: "el-Mütenebbî babasını tanımıyordu. Bu yüzden şiirlerinde ona yer vermemiştir. Babasını tanısaydı –babasının toplumda vasat ya da düşük sınıftan biri olduğunu hatta bazı kötü meziyetlere sahip biri olduğu varsayımında bulunsak dahi– Cerîr'in yaptığı gibi –babasının Arap toplumunca hiç hoş görülme-yen cimrilik gibi kötü meziyetleri vardı– onu âdeta şiiriyle yaratıp övünülecek bir şahsiyete çevirebilirdi"⁸⁹⁷ görüşüne karşılık "Cerîr'in toplum tarafından tanınan babasını yeniden tasvir edip kendisiyle övünülecek bir kimseye dönüştürmesi ve toplum nezdindeki algısını değiştirmesi el-Mütenebbî'nin toplum tarafından tanınmayan babasını övünülecek bir kimse olarak tavsif etmesinden daha zordur"⁸⁹⁸ görüşünü ileri sürerek el-Mütenebbî'nin işinin daha kolay olduğunu buna rağmen niçin yapmadığını

⁸⁹² Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (1), **el-Mütenebbî**, s. 400-402, 410, a.g.mlf., "Nakdü mâ vakafe 'indehü min şi'ri Ebi't-Tayyib", **el-Mütenebbî**, s. 464.

⁸⁹³ Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (4) –İbtalü'l-kavl bi enne'l-Mütenebbî la ya'rifu ümmehü-, **el-Mütenebbî**, s. 437, a.g.mlf., "Beyni ve beyne Tâhâ", **el-Mütenebbî**, s. 452.

⁸⁹⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 105, 107, 109, 113.

⁸⁹⁵ Şakir, "Nakdü hücecihi fi enne'l-Mütenebbî karmetiyyun, **el-Mütenebbî**, s. 493-495.

⁸⁹⁶ bk. Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ", **el-Mütenebbî**, s. 450-453, 510-511.

⁸⁹⁷ Hüseyin, **Ma'al-Mütenebbî**, s. 12.

⁸⁹⁸ Şakir, "Beyni ve beyne Tâhâ" (1), **el-Mütenebbî**, s. 408.

sormakta ve sonuç olarakta “el-Mütenebbî babasını tanımıyordur” tezinin doğru olmadığını söylemektedir.⁸⁹⁹ Biz burada iyi-kötü babası bilinen birinin mi yoksa babası hiç bilinmeyen birinin mi işinin zor olduğu konusunda Mahmud Şakir kadar kolay karar veremiyoruz ve bu delillendirmenin üzerinde düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Ayrıca ona göre, Taha Hüseyin, el-Mütenebbî’nin şeceresi ile bilgileri iyice tahkik etmemiş ve bu yüzden bilgileri karıştırmış ve bu karıştırdığı bilgiler üzerine de “el-Mütenebbî’nin soyunun bilinmediği, onun babasını tanımadığı” tezini ileri sürmüştür. Bu bilgi karmaşasından biri de babası ve dedesinin isimlerindeki ihtilafların karıştırılmasıdır. Ayrıca terâcim kitaplarına göz atıldığında birçok âlimin dede ve baba isimlerinde ihtilaflar olduğu görülmektedir. Fakat bu ihtilaf onların soylarını bilmediğine veya insanlar tarafından bilinmediğine bir delil değildir.⁹⁰⁰

Mahmud Şakir, görüşleri konusunda Taha Hüseyin’in kendisini onaylayıp onaylamamasının bir şey ifade etmediğini söylemektedir.⁹⁰¹ Zira o bir makalesinde Taha Hüseyin’in “edebî eleştiri” alanında yetersiz olduğunu, hassaten kendisini eleştirmek konusunda “acziyet” yaşadığını iddia etmektedir.⁹⁰² Özellikle onun şiir tahlili ve eleştiri konusunda yetkinliği bulunmadığını bu yüzden şiir üzerine yazdıklarının iyi olmadığını iddia etmektedir.⁹⁰³

Mahmud Şakir, Taha Hüseyin’i sadece edebî meseleler ve bu meselelerde kullandığı usûl üzerinden eleştirmemiş, onun Hz. Osman dönemini yazdığı “el-Fitnetü’l-Kübrâ” isimli tarih kitabındaki usûl ve görüşlerini eleştirmiştir.⁹⁰⁴ Onun, Taha Hüseyin’i eleştirdiği fikirlerinden bir diğeri de şudur. Taha Hüseyin, Mısır gençliğinin aklî ve ruhî gelişiminin beslenmesi gereken kaynaklar arasında Avrupa medeniyetini zikretmektedir. Şakir bu görüşe karşı çıkmakta ve bir toplumun kalkınmasının kendi değerleri ve kültürüne bağlı olarak olabileceğini söylemektedir.

⁸⁹⁹ Bu görüşlerin bir karşılaştırması için bk. el-Kıtt, **a.g.e.**, s. 19-22.

⁹⁰⁰ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (2), **el-Mütenebbî**, s. 418.

⁹⁰¹ Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (2), **el-Mütenebbî**, s. 422.

⁹⁰² Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ”, **el-Mütenebbî**, s. 450, a.g.mlf., “Tetimmetü fi fesâdi’l-ıqavl bi karmetiyyeti’l-Mütenebbî”, **el-Mütenebbî**, s. 518-519.

⁹⁰³ Şakir, “Tetimmetü fi fesâdi’l-ıqavl bi karmetiyyeti’l-Mütenebbî”, **el-Mütenebbî**, s. 518-519.

⁹⁰⁴ Şakir, “el-Fitnetü’l-kübrâ (1)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 515-523, a.g.mlf., “el-Fitnetü’l-kübrâ (2)”, **a.g.e.**, C: I, s. 524-531, s. a.g.mlf., “el-Fitnetü’l-kübrâ (3)”, **a.g.e.**, C: I, s. 532-540.

Ona göre Avrupa medeniyeti tamamen haçlı zihniyeti üzerine kurgulanmış bir medeniyettir.⁹⁰⁵

Edibimiz, Taha Hüseyin'e karşı bir husumeti olduğuna dâir iddialara karşın ısrarla Taha Hüseyin ile aralarında bir husumet olmadığını ifade eder ve husumet olamayacağının da nedenlerini sıralar.⁹⁰⁶ O, Taha Hüseyin ile aralarında olanın şahsi bir husumet olmayıp, fikrî bir ihtilaf olduğu ve bu ihtilafın da tamamen birbirine zıt olan iki anlayış mertebesine ulaştığı kanaatindedir. Ona göre usûlde, menhecte tamamen birbirine zıtlık ve farklılık vardır.⁹⁰⁷

Ayrıca Mahmud Şakir kaleme aldığı tüm eleştirilerine rağmen 1975 yılında yazdığı makalesinde Taha Hüseyin'in Arapçayı sevdiğini, onu müdafaa etmek istediğini, bazı edebî eserlerden üst seviyede zevk aldığını ifade etmekte ve Câhiliye şiiri ile ilgili tartışmalara sebep olan görüşlerinden de döndüğünü ifade etmektedir.⁹⁰⁸ Taha Hüseyin'in ölümünden iki yıl sonra yazdığı bu makalesinde de ifade ettiği üzere o, Taha Hüseyin'in iyi niyetinden şüphe etmemiş, onun yanlış bir usûl ve yöntem uygulayarak Arap dili hakkında büyük yıkımlara sebep olacak bir tartışma çıkarttığını dile getirmiştir.⁹⁰⁹

B. LOUIS 'AVAD

Mahmud Şakir ile Louis 'Avad arasında Arapların en büyük şairlerinden olan *el-Ma'arrî* üzerinden -edebiyat çevrelerine göre- geniş çaplı edebî bir tartışma olmuştur.⁹¹⁰

"el-Ehrâm el-Kâhiriyye" gazetesinin kültür danışmanı olan Louis 'Avad bu gazetede Ma'arrî'nin "Risâletü'l-Ğufrân"⁹¹¹ isimli eseri üzerine bir dizi makale

⁹⁰⁵ Şakir, "el-Ğızâü'l-'aklî ve'r-rûhî li's-şebâb", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: I, 83-85.

⁹⁰⁶ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1096-1101, 1107, 1119-1121.

⁹⁰⁷ Şakir, "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (2)", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1129.

⁹⁰⁸ Şakir, "Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1049-1050, a.g.mlf., "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", *a.g.e.*, C: II, s. 1123; bk. tezimizin Mahmud Şakir'in "Câhiliye Şiirine Bakış" bölümü.

⁹⁰⁹ Şakir, a.y.,

⁹¹⁰ el-Ka'ud, "a.g.m.", *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 29; Ayrıca bu edebi tartışmalara kimlerin katıldığı için bk. a.y.

yazmıştır.⁹¹² Louis ‘Avad’ın bu makalelerine edibimizin yanı sıra farklı kesimlerden de çok farklı ve ciddi eleştiriler gelmiş⁹¹³ ve bu tartışmaya doğrudan veya dolaylı olarak bazı edipler de katılmıştır.⁹¹⁴

Louis ‘Avad el-Ma‘arrî’nin, “Risâletü’l-Ğufrân” isimli eserini İsrâ-Mi‘rac hadislerini temele alarak ve Yunan mitolojisinden etkilenecek yazdığını ifade etmekte⁹¹⁵, Hz. Peygamber’in bu hadislerinde de Yunan mitolojilerinden etkiler bulunduğu düşüncesini vehmettirmektedir.⁹¹⁶ Mahmud Şakir’e göre, Louis ‘Avad’ın bu çalışmasındaki hedefi İslâm kültürünün başta Yunan ve Roma kültürleri olmak üzere diğer kültürlerden bir alıntı, bir iktibas olduğunu vehmettirmek⁹¹⁷ olduğunu, edibimizin de cevaben yazdığı makalelerinde olayları akledebildiği dönemden Louis ‘Avad’ın ortaya çıktığı döneme kadar ülkesinde cereyan eden olayların hakikatini değerlendirdiğini ve kültürel, fikrî ve toplumsal alanda cereyan eden haçlı savaşlarında Louis ‘Avad’a bir konum belirlediğini ifade etmiştik.⁹¹⁸ Kimi araştırmacılar da Mahmud Şakir’e yakın görüşler beyân etmişler ve Louis ‘Avad’ın Araplığı ve Arap-İslâm kültürünü hor gördüğünü iddia etmişlerdir.⁹¹⁹

Mahmud Şakir bu konudaki görüşlerini “Ebâtîl ve esmâr” ismiyle kitap olarak neşredilen bir dizi makaleyi “er-Risâle” dergisinde yayınlamıştır.⁹²⁰

Şakir bu makalelerinde Louis ‘Avad’la arasındaki meseleyi hiçbir zaman edebî bir mücadele olarak nitelememiş, onun bu konudaki gerçek muhatabının Batı kültürü ve onun İslâm dünyası üzerinde etkili olmasını sağlamaya çalışan

⁹¹¹ Eren, Risâletü’l-Ğufrân, **DİA**, cilt: XXXV, sayfa: 127-128.

⁹¹² Bu makaleler el-Ehram gazetesinin ekinde Ekim-Aralık ayları arasında 9 makale olarak yayınlanmıştır. Daha sonra Louis ‘Avad bu makaleleri “‘alâ Hâmişi’l-Ğufrân” ismi ile neşretmiştir. bk. Louis ‘Avad, ‘alâ Hâmişi’l-Ğufrân, y.y., 1966, Dâru’l-Hilâl, s. 7.

⁹¹³ ‘Avad, **a.g.e.**, s. 7-8.

⁹¹⁴ el-Ka‘ud, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 29.

⁹¹⁵ bk. ‘Avad, **a.g.e.**, s. 119-137.

⁹¹⁶ Şakir, **Ebâtîl**, s. 364; bk. ‘Avad, **a.g.e.**, s. 15.

⁹¹⁷ Şakir, **Ebâtîl**, s. 364; Seyyid, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. m.16; es-Selefi, “a.g.m.”, **Şavtu’l-Ümme**, s. 48; İbni Musa, “a.g.m.” **Mecelletü’t-Türâs**, s. 26; Louis ‘Avad’ın verdiği tarih bilgileri konusunda ve tarihçilerin istilâhat ve terminolojini bilmediği ile ilgili eleştiriler için bk. Ebû Sa‘de, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 994-996.

⁹¹⁸ Şakir, **Ebâtîl**, s. 355.

⁹¹⁹ Ebânemi, **a.g.e.**, s. 79.

⁹²⁰ Konu ile ilgili bilgi için bk. Tezimizin eserler bölümünde “Ebâtîl ve esmâr” başlığı, s. 100-103.

oryantalistler olduğunu ifade etmiştir.⁹²¹ Zira ona göre o günlerde Mısır'da Arap ve Mısır düşüncesine/aklına ait her şeyi istila edecek bir kültürel hamle başlatılmıştı. Bunun amacı da Arap düşünce sisteminin gelecekte sahih düşünce ile bağına sağlayabilecek her şeyi yok etmektir. İşte o, bu durumu fark etmiş ve buna karşı savaş açmıştır. Yoksa orada tartışmaya girdiği her ne kadar ünlü edip Louis 'Avad olsa da gerçekte onun mücadele ettiği bu kültürel istiladır.⁹²² Kısacası bu yaşanan tartışmalar edebî değil siyasi bir mücadeledir.⁹²³ Mahmud Şakir'e göre ana yol bu Batı kültürünün temsilcileri ile çarpışmaktır ve Louis 'Avad gibi kimseler bu ana yoldan doğmuş tali yollardır. Nitekim ana yol varken tali yollara meyletmek bir sorumluluktur.⁹²⁴ Louis 'Avad gibi kimseleri, görevlerini yerine getirebilmeleri için perde arkasından bir güç desteklemekte, gözetmekte, yardımcı olmaktadır. Onlar da bu ümmetin etkin ve gelecek vaat eden gençleri arasında bu hedefleri gerçekleştirmeye çalışmakta ve onlardan kandırabildiklerini kandırarak bu görevlerini yerine getirmektedirler.⁹²⁵ Bu gibi kimseler edibimizin eleştirilerinde bizatihi hedefine aldığı kimseler değildir. Zira bu gibi kimseler perde arkasındaki güçlerin birer kuklası ve misyonerlik için birer rumuzdur. Bu perde arkasındaki güçler o dönem Mısır'ında derin etkiler bırakmıştır.⁹²⁶

Mahmud Şakir, bahsi geçen makalelerde genelde yukarıdaki konulara değinmekle birlikte özelde bu makalelerin yazımına sebep olan Louis 'Avad'ı ağır bir dille eleştirmiş onun Maarri'nin şiirlerini anlayamayacağını ileri sürmüştü hatta şiir alanında yetersiz olduğunu ifade eder tarzda muasırlarından Şakir es-Seyyâb'ı bile doğru anlayamayacağını ileri sürmüştür. Mahmud Şakir, Louis 'Avad'a o kadar kızgındır ki ismini ağzına bile almak istemez ve bu ismin kendisine çok ağır geldiğini söyler.⁹²⁷

⁹²¹ Şakir, "Ardu'l-kitap", **Ebâfîl**, s. 12-13; Şakir, **a.g.e.**, s. 162.

⁹²² Şakir, **Ebâfîl**, s. 115, 119; Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 59-60, Louis 'Avad'ı metinleri anlayamamak konusunda eleştirileri ve metin örnekleri için bk. Şakir, **a.g.e.**, s. 22-23.

⁹²³ Ebânemî, **a.g.e.**, s. 78; Louis 'Avad ise makelelerinin siyasi bir yanının olmadığını iddia etmektedir. bk. 'Avad, **a.g.e.**, s. 8.

⁹²⁴ Şakir, "Risâletü'l-kitab", **Ebâfîl**, s. 8.

⁹²⁵ Şakir, "Risâletü'l-kitab", **Ebâfîl**, s. 10; a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 115, 250.

⁹²⁶ Şakir, "Ardu'l-kitap", **Ebâfîl**, s. 12-14, 114, 115, 145-146 vs.

⁹²⁷ Abdülkerim, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 59-60.

Louis ‘Avad’a “sabiyyü’l-mübeşşirin”, “kültürel misyoner”, perde arkasındaki güçlerin “kukla”sı şeklinde hitap etmektedir. Ayrıca onu Ahmed Urâbî’ye ihanet eden ve Urâbî’nin ağzından ihanetle suçlanan kimselere benzeterek âdeta ihanetle suçlamış ve bu gibi insanların içlerinde daima bir kin ve nefret taşıdıklarını söylemiştir.⁹²⁸ Mahmud Şakir Louis ‘Avad’ın yazdığı bir makalede kullandığı rumuzlardan hareketle onun “İslâm Diyarı”nı, “İslâm Tarihi”ni ve “Ehl-i İslâm’ın Edebiyatı”nı yıkılması-yakılması gereken bir şey olarak gördüğünü ve kendilerinin de bunu yapacak kimseler olduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedir.⁹²⁹

Edibimiz, Louis ‘Avad’ı usûl ve yöntemi üzerinden de eleştirmiş; onun usûlünün “akıl” ve “bedâhet”e dayanmadığını ve üslubunun âdeta bir film yapımcısının üslubuna benzediğini ifade etmiştir. Bu usûlde yapımcı bazı hakikatleri alır onları tahrif eder; bazı değişiklikler yapar ve aradaki boşlukları tasvir, hayal ve hikâyelerle doldurur. Ona göre Louis ‘Avad yazmış olduğu makalelerinde bu usûlü kullanmaktadır.⁹³⁰

C. ALİ CEVAD TAHİR

Edibimiz Ali Cevad Tahir ile “Ṭabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘arâ” üzerinden tahkik ve tahkik yöntemleri ile ilgili bir edebî tartışma yaşamış, buna karşılık tezimizin ilgili bölümünde aktarıldığı üzere “Bernâmeucu Ṭabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘arâ” isimli eseri neşretmiştir.

D. SEYYİD KUTUB

Râfî’nin vefatından sonra Akkad’ın öğrencisi Seyyid Kutub’un Râfî’yi eleştirmesi üzerine onunla edebî bir mücadeleye tutuşmuşlardır.⁹³¹

Seyyid Kutub ile edibimiz yukarıdaki mücadeleden sonra ikinci kez karşı karşıya geldiler.⁹³² Bunun sebebi de Seyyid Kutub’un “İslâmda Sosyal Adalet” adlı

⁹²⁸ Şakir, **Ebâtil**, s. 216, 218, 219, 220, 221, 269-270, 334 vs.

⁹²⁹ Şakir, **Ebâtil**, s. 341.

⁹³⁰ Şakir, **Ebâtil**, s. 56.

⁹³¹ Şakir’in makaleleri için bk. Şakir, **Cemheretü’l-maḳâlât**, “Beyne’r-Râfî’î ve’l-‘Aḳḳâd (1) C: I, s. 8-12; Beyne’r-Râfî’î ve’l-‘Aḳḳâd (2), C: I, s. 13-20; Beyne’r-Râfî’î ve’l-‘Aḳḳâd (3), C: I, s. 21-27 ; “Beyne’r-Râfî’î ve’l-‘Aḳḳâd (4)”, C: I, s. 28-30; Beyne’r-Râfî’î ve’l-‘Aḳḳâd (5), C: I, s. 31-36.

eseri için İslâm Tarihi üzerine yaptığı genel çerçeveli bir çalışmaydı. Mahmud Şakir bu kitaptaki bazı konuları eleştirmiş ve itirazlar yöneltmiştir.⁹³³ Seyyid Kutub bu eserinde bazı düzeltmelere gitmiştir ve yapılan düzeltmeler neticesinde Mahmud Şakir'in eleştirdiği konuların hiçbiri eserde kalmamıştır.⁹³⁴



⁹³² Seyyid Kutub ve Şakir şiirlerinin olgu ve sanat bakımından karşılaştırılması için bk. Besusi, “a.g.e.”, s. 85-124.

⁹³³ el-Kıyam, “a.g.e.”, s. 60-61; Mahmud Şakir'in eleştirilerini kaleme aldığı makalesi için bk. Şakir, “Lâ tesubbû aşhâbi”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 989-1000.

⁹³⁴ el-Kıyam, “a.g.e.”, s. 61, dipn. 1.

İKİNCİ BÖLÜM

MAHMUD ŞAKİR'İN BAKIŞ AÇISINI VE ZİHİN DÜNYASINI ŞEKİLLENDİREN KAVRAM VE OLAYLAR

I. MAHMUD ŞAKİR'İN “DİL”E BAKIŞI

A. GENEL OLARAK DİL

Edibimize göre Allah Teâlâ'nın insanoğluna verdiği en büyük nimet “kendini ifade etme”, “بیان/beyân” nimetidir.¹ Bu nimetin tezahür aracı da dildir. Öneme sık sık vurgu yapan edibimize göre dil “*İnsanî kemal vasıflarının zirvesi ve en şerefliisidir.*”², “*İnsanlar dilleri ile yaşar. Milletler de dilleri ve edebî hareketleri ile yaşarlar... Milletler'in tarihi insanoğlunun kendisini ifade etme/anlatma tarihidir. Bu sahih ve hakiki bir şekilde ifade etme, yok edildiğinde her şey biter. Bu açıdan – dilin korunması ve yaşatılması için– yapılan savaş, edebî bir var olma savaşı olmayıp siyaseten var olma savaşıdır.*”³ Yine edibimize göre dil “*uzun asırlar ve birbirini takip eden nesiller boyunca tekâmül eden ve kişinin müntesibi olduğu kültürün bir kabı, içine yerleştiği müstekarrıdır.*”⁴ Bir başka sözünde de dilin önemine dikkat çekerken bir başka fonksiyonunu da şöyle ifade etmiştir. “*Dil düşünmenin ve ifade etmenin aracıdır.*”⁵

Dil'in milletlerin hayatı ile ilgili önemine de dikkat çeken edibimiz bu konuda şöyle der; “*Dil bir milletin hayatıdır. Diline sahip çıkmayan bir millet yaşayamaz. Dil taşmış bir nehir gibidir. Milletin elde ettiklerinin hepsini toplar. Dil, bu büyük nehrin oluşması için binlerce yıldır yağan yağmur gibidir. Bu nehir kesildiğinde en büyük kayba uğramış oluruz.*”⁶

¹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 410, 450.

² Şakir, **Namağ şa'b**, s. 169.

³ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 59, bk. Adonis, **Arap Poetikası**, trc. Emrullah İşler, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 79.

⁴ Şakir, **Risâle fi't-Şarîk**, s. 23.

⁵ Şakir, **Ebâfîl**, s. 409.

⁶ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 61.

Edibimiz dilin insanoğlu için önemini bir de fitrî özelliklerini gerçekleştirmesi açısından değerlendirmekte ve şu görüşleri ileri sürmektedir; İnsanoğluna doğuştan kendisini yaratan, koruyan ve yardım eden bir “Rabb”e inanma ve ibadet etme fitratı verilmiştir. İnsanoğlu bu fitrî ihtiyacını karşılayacak her şeye ilgi göstermiş ve yönelmiştir. Bu fitrî ihtiyacı karşılayacak olgu “din” diye isimlendirilmiştir. İnsanoğlu bu fitrî ihtiyacını karşılayacak olguya da “dil”i ile ulaşabilir. Zira akıl “dil” olmadan çalışamaz. İşte bu yüzden insanoğlunun daha ilk büyüme dönemlerinden itibaren “dil” ve “din”, onun için birbirinden ayrılmaz, iç içe girmiş iki olgudur.⁷

B. ARAPÇA

Dile bu denli önem atfeden edibimize göre “*Arap dili dillerin en şerefliyelerindendir.*”⁸ Zira Arapça, Kur’ân’ın dilidir. Bu yüzden edibimiz, Arapçaya hayatını vermiş, son derece ihtimam göstermiş ve ona bağlanmıştır. Arapça ona göre canıdır, aklıdır, fikridir, kendisinin ve çevresindekilerin varlık sebebidir. Arapçaya karşı bu duygu ve düşüncelere sahip olan Mahmud Şakir ona karşı çok haristir, çok bağlıdır ve bu dilin sevgisi benliğinin en derinlerine kadar nüfuz etmiştir. O, hayatını bu dil uğrunda geçirmiş, yapılan saldırılara karşı dili savunmuş, bu dile zarar verecek tüm çalışmaların –ammicenin yaygınlaştırılmak istenmesi, Arapçanın Latin harfleriyle yazılması düşüncesi vb.– karşısında durmuş, dilin yeniden ihyası için –doğru kullanımı ve yazımı– elinden gelen tüm gayreti göstermiştir.⁹ Onu bu denli mücadele etmeye iten durum ise yaşadığı dönemde Arapçanın kendi yurdunda âdetâ bir yabancı gibi olmasıdır. Bu dönemde, bir yandan kimi ilim adamları kendilerine miras kalan ana kaynakları dahi anlamakta zorlanıyorlar ve kendi zafiyetlerini dile yükleyip onun birtakım kusurlar taşıdığını ileri sürüyorlar diğer yandan ise müsteşriklerin başını çektiği bir grup da yazı harflerinin ve kültür dilinin değişmesi –ammice olması– için mücadele ediyorlardı.¹⁰

⁷ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s.72-73, 74.

⁸ Abdülkerim, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî*, C: IV, sa. 16, s. 61.

⁹ Şakir, *Ebâtil*, s. 153, 289; ‘Avad, “a.g.m.”, *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 417-418.

¹⁰ Abdulhamid Muhammed, “a.g.m.”, s. 971-972; Ammice ile ilgili tartışmalar için bk. Tezimiz, s. 161-163.

Edibimizin dile ve dilin korunmasına bu denli önem vermesinin bir başka nedeni de şöyle izah edilebilir; Kalkınma, kültür ve medeniyetle başlar. Kültür ve medeniyette, yenilenmeye muktedir olan ve dili kullananların dilin kendi üzerlerindeki haklarını, kendilerinin de dil üzerindeki haklarını bilir halde karşılıklı etkileşime girdikleri bir dil olmadan olmaz.¹¹ Nitekim İslâm dünyasının kalkınması, dirilişi ve kötü durumunun düzeltilmesi için de önce dilden başlamak gereklidir. Dil ile başlamak demek sadece onun kurallarını öğrenmek değildir. Dili ve dilin inceliklerini hissedebilmektir.¹² Ona göre “*dil bu ümmetin kültürüdür ve –nitekim– her kültürün başı da dindir*”.¹³ Onun bu görüşüne göre dinî değerler üzerine yükselmiş kültürün taşıyıcısı dildir. Arap dili de İslâm kültür ve medeniyetini 14 asır boyunca taşıyan en önemli vasıta. Bu yüzden Arap-İslâm toplumlarının ümmiliğini yok etmek ve cehaletini ortadan kaldırmak için bu dili her alanda yeniden diriltmeliyiz ki bu dili diriltmekle nesilden nesile bize miras kalan kültür ve medeniyet mirasımızı en saf, en temiz ve en sahih biçimde teslim alabilelim, anlayabilelim hatta günümüzde yeniden bir İslâm medeniyeti kurabilelim.¹⁴ İslâm kültürü ile çatışan Batı medeniyeti bu gerçekleri bildiği için en büyük gayretini “dil” alanına vermiş, kültürün en büyük taşıyıcısı olan dili yok etmek için ammicenin tüm Arap âleminde her alanda kullanılması için büyük bir çaba harcamıştır.¹⁵ Dil, –İslâm toplumları için fasih Arapça– bir medeniyetin yolu, geleceğinin inşâsı, bir milletin şahsiyetinin ve mahiyetinin ispatıdır. Arap ülkelerindeki ammiceye davet ise bu dilin bozulması ve dolaylı olarak da medeniyetin bozulmasıdır. Şakir bu tehlikeyi gördüğü için ammiceye karşı çıkmıştır.¹⁶ Ayrıca ammicce davası ona göre misyonerlerin ortaya attığı ve büyüttüğü bir davadır.¹⁷

Mahmud Şakir’e göre fasih Arapçanın korunması ve yaygınlaştırılması tüm ümmetin sorumluluğundadır. “Arap dili alanında geri kalmışlığın sorumlusu kimdir?” şeklindeki bir soruya verdiği cevapta bu gerçeği dile getirmiş, dil ve

¹¹ Abdulhamid Muhammed, “a.g.m.”, s. 972.

¹² Şakir’in Kuveytteki bir konuşmasından naklen eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 167-168.

¹³ ‘Abdu’d-Dayım, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, C: IV, sa. 16, s. 46; benzer görüş için bk. ‘Aryan, **a.g.e.**, s. 148.

¹⁴ Şakir, “fi’t-tarîk ilâ haðâretinâ”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1086-1088.

¹⁵ Şakir, “fi’t-tarîk ilâ haðâretinâ”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1088-1089.

¹⁶ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, 348-349.

¹⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 218.

kültürün bir milletin bekası için önemini vurguladıktan sonra Arapçanın aynı zamanda bir dinin de dili olduğuna işaret ederek şöyle cevap vermiştir; “*Tüm ümmet sorumludur. Evet, bu mesuliyet, bekası için kültürünü ve dilini koruyarak mücadele etmesi gereken tüm ümmetin sorumluluğudur*”.¹⁸

C. ARAP DİLİ VE İSLÂM ÜLKELERİ BİRLİĞİ İLİŞKİSİ

Bir yandan Arapçanın din, kültürel hayat ve kalkınmadaki önemine dikkat çeken Mahmud Şakir diğer yandan dilin İslâm toplumları üzerindeki önemli bir fonksiyonuna da dikkat çekmiştir. Ona göre hilafetin ilgasından sonra Müslümanları bir arada tutabilecek yegâne unsur Arap dilidir. Arapçayı ihya etmek özüne, kendi değerlerine döndürerek Arap milletini ihya etmektir. Arap dilini ve Arapları ihya etmek ise İslâm ülkelerini ihya etmektir.¹⁹

Arap yarımadası dışında yaşayan ve İslâm’la müşerref olan milletlerin geçmiş dönemlerde Arap dili karşısındaki tutumunu inceleyen edibimiz bu tutumun iki şekilde değerlendirilebileceğini ifade etmektedir;

a) Arapçayı milli dili edinen ve Araplarla tamamen iç içe geçen ve Araplaşan toplumlar. Mısır, Şam bölgesi ve Kuzey Afrika ülkeleri

b) Kendi dilini belli bir oranda muhafaza eden ve kendi ırki unsurlarını muhafaza eden milletler. Bu milletler her ne kadar kendi dillerini muhafaza etseler de Arapçanın etkisiyle ortaya câhiliye dönemlerinde kullandıkları dillerinden farklı bir dil ortaya çıkmıştır. İranlılar, Hindistanlılar ve bazı Türk ve Arap kabileleri gibi.²⁰

Ona göre her iki grup da sonuçta Arapçayı benimsemişler ve Arapça tüm İslâm toplumları arasında âdeta bir harç görevi görmüştür. Fakat onun yaşadığı asırda hem Arap ülkelerinde hem de diğer İslâm ülkelerinde eğitim zayıflatılarak ve Arapça diğer İslâm ülkelerinde ana dilin yanı sıra ilk dil iken ikinci, üçüncü hatta dördüncü dil konumuna indirilerek dar bir alana sıkıştırılmıştır. Bunun hedefi ise

¹⁸ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 61.

¹⁹ Şakir, “Kâneti’l-câmi’a hiye Tâhâ Hüseyin”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1048.

²⁰ Şakir, **Ebâfîl**, s. 186-188.

Arap halklarıyla diğer İslâm halkları arasına engeller koyularak bu milletlerin birbirinden ayrıştırılmalarıdır. Bu durum karşısında ye'se düşmeyen Mahmud Şakir bir gün Arapçanın tüm İslâm ülkelerinde ana dilin yanı sıra yine ilk dil olacağı umudunu taşımaktadır. Bunun gerçekleşmesinde en önemli görev ve vazife de Araplara düşmektedir.²¹

Kendisi bu konuyu şöyle özetlemektedir; *“İslâm toplumlarının kurtuluşu hep birlikte, hepimizi bir kardeşlikte, bir akidede ve İslâm'ın dili olan Arapçada toplayan İslâm'a dönmemizdir. Bunu yaparken de bu gayeye ulaşmamızı engelleyen tüm engelleri ortadan kaldırmalıyız.”*²²

İslâm ülkelerinin birleşmesi ve yeniden kalkınmasına önem veren ve bu konuda dilin fonksiyonuna dikkat çeken Mahmud Şakir, bunun ilk merhalesi olan “Arap birliği” meselesinin, sömürgecilerin gerek işgalle gerekse işgalsiz fakat içerideki yardımcılar ile oluşturdukları, ne yaptıklarını bilmeyen ve kendi kültürlerinden koparılmış bir neslin omuzlarında olmasının doğru olmadığına inanmıştır. Zira bu nesil, İslâm topraklarında devam eden sömürgeciliğin kurban ettiği bir nesil olmakla beraber sömürgecilerin yaptıklarının içyüzünü de bilmediklerinden yıkımın daha çok arttırılması için onların ellerinde birer “âlet” olma hedefindedirler. Örneğin bu nesil Arapçanın kavmiyetçi birleşmeyi oluşturan unsurlardan biri olduğunu ileri sürüyorlar fakat bu dilin televizyon, sinema, tiyatro vb. alanlarda ve hayatın içerisinde nasıl kullanıldığına aldırış etmiyorlardı. Ayrıca bu nesil bu ümmetin edebiyatını da bilmiyordu. Hatta bu edebiyatla ilgili tekrarladığı tüm hükümler de belli hedefleri olan müsteşriklerin gündeme getirdiği, revaç bulmasını sağladığı yargılardan ibaretti. Ayrıca müsteşrikler bu neslin zihnini Arap birliği anlayışına hiç uymayacak bir şekilde *“bölgesel kalma ve Avrupa bağlantılı olma”* siyasi anlayışıyla doldurmuşlardı. Mahmud Şakir de tüm hayatı boyunca bu nesle sömürgeciliğin lügavî, kültürel ve eğitim alanlarında yapmış olduğu yıkımı öğretmeye ve onları bilinçlendirmeye çalıştı.²³ Edibimize göre eğer İslâm topraklarını kuşatan ve bu topraklarda ilk sırada olan ortak bir dil yoksa bu durumda

²¹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 107.

²² Şakir, **Ebâfîl**, s.189.

²³ Abdurrahman Şakir, “el-Hürriyet ve's-sevretü'l-ḥadariyye”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 625; Abdulhamid Muhammed, “a.g.m.”, s. 972.

İslâm ümmetini bir olmaya çağırmanın bir anlamı yoktur. Bu milletler bir zamanlar hem Arap dilini hem de Arap-İslâm tarihini, kendi dillerinden ve tarihlerinden öne koymuşlardı. Sonra sömürgeciler, bu ülkeler üzerinde kurdukları oyun ve hilelerle kendi dillerini ilk sıraya koydurup bu milletleri Arap dilinden dolayısıyla İslâm birliğinden uzaklaştırmışlardır.²⁴

D. FASİH ARAPÇANIN DİRİLTİLMESİ

Bir yandan müsteşriklerin yukarıdaki çabaları diğer yandan ise İslâm ümmetinin dillerini korumak ve geliştirmek için yeterli çabayı sarf etmemesi sonucunda 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Arap dilinin neredeyse ölmek üzere olduğunu ifade eden Mahmud Şakir bu dili yok olmaktan kurtaranın ve koruyanın Kur’ân-ı Kerim olduğunu ifade etmektedir. Zira bu dönemde her bir Arap ülkesinde ammice öyle yaygınlaşmış ve öyle bir hale gelmiştir ki neredeyse farklı ülkelerde yaşayan Araplar birbirlerini anlayamaz hale gelmişlerdi.²⁵ Arapçada yaşanan bu gerilemenin etkisiyle Arap şiirinin de bu dönemde tüm Arap ülkelerinde dil ve ifade bakımından oldukça gerilediğini fakat Mahmud Sami Barudi’nin şiirleri ile âdeta yeniden dirildiğini ifade etmektedir. Ona göre fasih Arap dilini yok olmaktan kurtaran ve ayakta tutan Kur’ân-ı Kerim olmuş Barudi’nin şiirleri de Arap dilinin yeniden canlılığını kazanmasında etkili olmuştur.²⁶

Edibimiz Arapça için –bugün “Latince”nin kabul edildiği gibi– “din dilidir” yani bazı ibadetlerde ve ayinlerde okunan bir dildir, konuşma dili olarak kullanılamaz şeklindeki görüşlere karşıdır. Çünkü ona göre Arapça, “Kur’ân’ın, Hadis-i Şeriflerin, Kur’ân’ın mübelliği ve açıklayıcısı olan Hz. Muhammed’in ve Müslümanların ait olduğu medeniyetin dilidir.”²⁷ O, biraz gayret ve çaba ile “fusha”nın konuşma dili olabileceğini düşünmekteydi. Zira bu dil geçmişte İslâm âlemini bir arada tutabilen en güçlü etkenlerden biriydi ve hala bu potansiyele sahip olan yegâne araçtır.²⁸ Bu tezine delil olarak da Yahudilerin bir dönem tamamen ölü

²⁴ Şakir, **Ebâfîl**, s. 107.

²⁵ Şakir, “Evṭân”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, 882.

²⁶ Şakir, a.y..

²⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 190-194.

²⁸ Şakir, **Ebâfîl**, s. 189-190.

bir dil olan İbraniceyi diriltmelerini ve onu kültür ve edebiyat dili haline getirmelerini göstermektedir.²⁹

Fasih Arapça İle İlgili Çalışmaları

Edibimiz yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi Arap diline, onun taşıdığı manaya ve fonksiyonlarına büyük önem vermiş, ömrü boyunca Arapçayı savunmuş ve âdetâ onun bekçiliğine soyunmuştur. Bunu birkaç açıdan yapmıştır. Subhi Abdulhamid Muhammed, Mahmud Şakir'in bu konudaki çalışmalarını belli başlıklar altında toplamıştır³⁰. Biz bu çalışmaları şu maddelerle özetledik;

1. Kadim Arapça kitapların ihyası: Bunu tahkik, kırâa, şerh ve açıklama yoluyla gerçekleştirmiştir.³¹
2. Ammiceye karşı olan duruşu, fasih Arapçayı savunması³² ve ammiceye karşı yapılan çalışmalara verdiği destek.³³
3. Câhiliye şiirinin aslı olmadığına, intihal olduğuna dâir düşüncenin karşısındaki duruşu.
4. Bir kültür ve medeniyetin, kendi içinden doğmayan bir tecdid anlayışıyla tecdid edilmesine karşı oluşu.
5. Kadim Arap edebiyatının önemli isimleri etrafındaki iddia ve vehimleri ortadan kaldırarak onlara sahip çıkması ve hem onlara hem de kullandıkları dile saygınlığın artmasını sağlama çabası.³⁴
6. Arapları öncelikle Kur'ân'ın sonra da dilinin bir emanet olduğu ve bu emanetlerin hakkıyla taşınması konusunda uyarması ve tüm Müslümanların dillerini bir dilde –Kur'ân-ı Kerim'in dili olan Arapça'da– toplamak için çaba sarf etmeye teşvik etmesi.

²⁹ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 79.

³⁰ Abdulhamid Muhammed, ““a.g.m.”, s. 984-989.

³¹ Bu eserlerle ilgili açıklamalar için bk. Tezimiz, s. 111-132.

³² Bu konudaki çalışmaları ve çatışmaları için bk. Tezimiz, s. 153.

³³ Fasih/klasik Arapçanın kimlik simgesi olduğu, Kutsal Kitap Kur'an-ı Kerim ile ilişkilerine temel olduğu, Ammice ve lehçeler koymanın bir tür başka bir bilinç ve farklı bir kimlik ortaya koymak olduğu ile ilgili görüşler için bk. Adonis, **a.g.e.**, s. 79.

³⁴ el-Mütenebbî ve Şeyhu'l-Ma'arre örnekleri üzerinden edebi tartışmaları için bk. Tezimiz, s. 138-146.

7. Arapçanın gelişmesindeki zayıflığın sebebinin nesillerin edebî eserleri tanımaması ve bu konuda yeterli bir eğitim almaması ile eğitim metodu ve eğitim siyasetiyle ilgili çalışmaları.

8. Arapçanın latin harflerle yazılmasına karşı gelmesi.

E. AMMİCEYE KARŞI DURUŞU

Dile medeniyetin yolu, geleceğinin inşâsı, bir milletin şahsiyetinin ve mahiyetinin ispatı olarak bakan Mahmud Şakir, Fasih Arapçayı –İslâm medeniyetinin dilini– ifsat eden bir şey olarak gördüğü Ammiceye daveti de dolaylı olarak medeniyetin bozulması olarak görmektedir. Bu yüzden ammiceye karşı çıkmıştır³⁵ ve ona göre ammice davası, misyonerlerin ortaya attığı ve büyüttüğü bir davadır.³⁶

Ona göre, ammice ile ilgili yapılan çalışmaların ve müsteşriklerin bu konudaki çabalarının yoğunlaştığı dönemler Arap ülkelerinde Arap-İslâm kültürüne ait eserlerin basımının yeniden arttığı ve öze dönüş çalışmalarının yoğunlaştığı dönemlere rast gelmektedir.³⁷ 1863-1879 yılları arasında Ezherli hocalar tarafından Mısır’da sahih bir uyanış çabaları başladı. Bu bağlamda da medreselerin ıslah edilerek yeniden açılması ve dâru’l-ulûmlar kurulması gündeme geldi. Diğer yandan misyonerler de buna karşılık çabalarını arttırmış ve İslâm dünyasındaki en büyük eğitim kurumlarını 1863-1882 yılları arasında kurmuşlardır. Mesela Beyrut’ta bulunan ve misyonerlerin en büyük müesseselerinden olan “*Amerikan Üniversitesi*” 1865 yılında kurulmuştur.³⁸

Diğer bir çatışma da Milli Eğitim Bakanlığı üzerinden olmuştur. “*Eski Arap şiirinin yeni ustası*” lakaplı Mahmud Sami Barudi Paşa 1870’li yıllarda Mısır kültür hayatında kendini hissettirmeye başladı. 1879-1882 yılları arasında da önemli siyasi ve idarî görevlere getirildi. Bu görevlerinden biri de Mısır Milli Eğitim

³⁵ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, 348-349.

³⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 218.

³⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 135, 155.

³⁸ Şakir, **Ebâfîl**, s. 154-155.

Bakanlığı'ydı.³⁹ Barudî kendi sosyal hayatında başını çektiği Fasih Arapçayı diriltme çabalarına Milli Eğitim Bakanlığı döneminde Mısır'ın kendi değerlerinden referans olarak Mısır eğitim sistemini ıslah çalışmalarını da ekledi. O, bu çalışmaları yaparken müsteşrikler hemen karşı hamle başlatmış ve Ammice'ye davet çalışmaları hız kazanmıştır.⁴⁰ 1880 yılında Alman müsteşrik Wilhelm Spitta (1818-1883)'nın “Kava'idü'l-'arabiyyeti'l-'âmmiyye fi Mıṣr” isimli eseri⁴¹ neşredilmiş hemen akabinde de 1881 yılında “el-Mukṭaḍaf” dergisinde bu doğrultuda yazılar çıkmış⁴² ve sonra da William Wilcocks'un ammiceye davet eden kitabı neşredilmiştir.⁴³ Bu dönemden sonra çeşitli alanlarda –tiyatro, deneme, hikâye, roman vs.– ammice hazırlanmış eserler ortaya çıkmıştır.⁴⁴ 1882 yılındaki ‘Urabî isyanının akabinde de Barudî, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan uzaklaştırılarak sürgüne gönderilmiştir.⁴⁵ Yeni kurulan hükümet döneminde de Milli Eğitim müsteşarlığına İngiliz Dunlop getirilmiştir. Dunlop kendi eğitim sistemini yerleştirmeye çalışmıştır. Bu sistemin temeli “İngilizcenin güçlendirilmesi ve Arapça eğitiminin zayıflatılmasıdır”.⁴⁶ Amacı ise Mısır insanının, gençlerinin Batı Medeniyetine kul olmasıdır.⁴⁷

Mahmud Şakir'e göre ammiceyi yayma çabaları ile ilgili ikinci büyük hamle, Cemal Abdünnâsır'ın Arap birliğini sağlama çabalarından⁴⁸ sonra olmuştur. Batılıların dışarıdan iktisadî ve siyasi saldırıları, içeriden de Mısırlı yardımcılar aracılığıyla Arap-İslâm kültürüne saldırıları artmış ve özellikle ammiceyi her alana yayma çalışmaları ile ilgili propagandalara ciddi anlamda hız vermişlerdir. Bunun sebebi de şudur; Arap dilinin 13 asır boyunca Arap-Acem fark etmeksizin İslâm

³⁹ Şakir, **Ebâfîl**, s. 154; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Bârûdî, Mahmud Sami Paşa”, **DİA**, C: V, s. 91.

⁴⁰ Şakir, **Ebâfîl**, s. 154-155, 206; Mahmud Şakir'e göre bu dönemde misyonerler büyük müesseseler kurmuş ve bu işe hatırı sayılır bir kaynak ayırmışlardır. bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, 155; Müsteşriklerin ammice ile ilgili çalışmaları için bk. Nefuse Zekerîya Said, **Târîhu'd-da'veti ile'l-'âmmiyyeti ve âsârihi fi Mıṣr**, İskenderiye, Dâru neşri's-sekafeti bi'l-İskenderiye, 1964, s. 9-71.

⁴¹ Eserin kısa bir değerlendirmesi için bk. Nefuse Said, **a.g.e.**, s. 18.

⁴² Çıkan yazılar ve tartışan taraflarla ilgi bilgiler için bk. Şakir, **Ebâfîl**, s. 156.

⁴³ Bu dönemde müsteşriklerin konu ile ilgili eserleri için bk. Nefuse Said, **a.g.e.**, s. 18-43.

⁴⁴ Şakir, **Ebâfîl**, s. 154-155, 206; Edebiyatın birçok alanında ammice yapıt ortaya koyan edebiyatçılar ve yapıtları için bk. Nefuse Said, **a.g.e.**, s. 239-347; bu dönemde Necip Mahfuz'un fasih dil kullanmasını eleştiren yabancılara cevap niteliğinde edibimizin bir makalesi için bk. a.g.mlf., “Men hâülâi”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1190-1195.

⁴⁵ Karaarslan, “a.g.m.”, **DİA**, C: V, s. 91; Ammiceyi yayma çabalarına “Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye katkıları için bk. eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 77-83.

⁴⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 135.

⁴⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 182.

⁴⁸ bk. Davut Dursun, “Cemal Abdünnâsır”, **DİA**, C: VII, s. 299-300; İlber Ortaylı, “a.g.m.”.

lkeleri arasındaki bir köprü olduğunu ve bu köprünün coğrafi uzaklıkların önüne geçip bu milletleri bir araya getirdiğini idrak etmeleridir. Bunu idrak eden batılıların ammiceyi yaygınlaştırma çabaları ve ağrıları, İşlm ülkelerini bir araya getiren Arapçanın farklı dillere parçalanması ve her bir Arap ülkesinin diğer Arap ülkelerinden farklı bir dil konuşması yoluyla önce kendi aralarında sonra da diğer İşlm lkeleri ile ayrıştırılması projesidir.⁴⁹

Mahmud şakir’e göre, yukarıda özetlemeye çalıştığımız fasih Arapça-ammice arasında meydana gelen bu atışma, İşlm dünyasında meydana gelen en büyük kültürel çatışmadır. Bu atışma bir inş-yıkım, hürriyet-kölelik, ölüm-kalım mücadelesidir. “*Fasih Arapça*” ile Arap ve İşlm lkelerinin birliğinin sağlanması yahut ammice ile her ülkenin farklı bir dile sahip olup İşlm lkelerinin birliğinin parçalanması mücadelesidir. *Ammice-Fusha* meselesi Arap leminin ve İşlm dünyasının en önemli ve çeşitli köklere sahip, farklı boyutları olan en kompleks meselelerinden biridir.⁵⁰ Kendisinin edeb mücadelede bulunduğu Louis ‘Avad da ammiceye davet eden kimseler arasındadır.⁵¹

II. İşLM ÜMMETİNİN KENDİ İ DİNAMİKLERİ İLE KALKINMA ARAYIşLARI

Bu başlık altında Mahmud Muhammed şakir’in Batıdaki kalkınmaya ve modernleşme ncesi İşlm toplumundaki kalkınma/uyanış/reform⁵²/tecdid çabalarına bakış açısını ve ikisi arasındaki mukayesesini aktarmaya çalışacağız. Bunu yaparken bu konu ile ilgili yaygın kanaatlere girmeksizin kendisinin bu konulardaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

⁴⁹ şakir, **Ebfl**, s. 121, 128-129, 287; Cemal Abdunnasır döneminden sonra bu alanda yayınlanan bazı eser ve makale listesi için bk. Nefuse Said, **a.g.e.**, s. 194.

⁵⁰ şakir, **Ebfl**, s. 125-126, 143, 200; Mahmud şakir Arnold Toynbee’nin de bu konuya dikkat çektiğini aktarır. Arnold Toynbee’nin “**Dünya Batı ve İşlm**” isimli eserini değerlendirdiği makale ve edibimizin bir eser değerlendirme rneği için bk. şakir, **Ebfl**, s. 179-194.

⁵¹ ‘Avad, **‘al Hmişi’l-Ėufrn**, s. 7-8; şakir, **Ebfl**, s. 281-282; eş-şerif, **a.g.e.**, s. 77-79.

⁵² Reform kelimesine yüklenen anlamlar ve Türkiye özelinde bu kelimenin kötü çağrışımları için bk. Yasin Aktay, “Reform, İçtihad ve Tecdid Bağlamında İşlm ve Hayat”, **Milel ve Nihal**, c. 5, sa.2, 2008, sa. 43-45.

Batı, reform ve kalkınma hamlesini henüz gerçekleştirmişken,⁵³ İslâm toplumunun farklı bölgelerinde yaşayan ve Batıdaki uyanış, kalkınma, Reform ve Rönesans anlayışından etkilenmeyen –modernleşme ve batılılaşma hareketlerinden önce- bazı âlimler İslâm ümmetinin sahip olduğu ilimleri, dilini ve kültürünü yeniden diriltme (tecdid)⁵⁴ ve İslâm toplumunu daldığı bu gafletten uyandırma gayreti içine girmişlerdir.⁵⁵ Bu çabalarla amaçlanan, İslâm toplumunun kadim medeniyetinin oluşmasına sebep olan araçlara hâkimiyetin yeniden sağlanmasıdır. İşbu âlimler bu tecdid ve uyanışın temeline İslâm toplumunun zengin mirasını koymuşlar ve tecdidin İslâm kültürünün kendi kaynaklarından beslenerek vücuda gelmesine çabalamışlardır.⁵⁶

İslâm ümmetinin yeniden kalkınma çabalarına girdiği bu dönem ona göre h. 11./m. 17. yüzyılın ortalarından h. 12./m. 19. yüzyılın başlarına kadar süren dönemdir.⁵⁷ Mahmud Şakir İslâm toplumunun kalkınma çabası içine girdiği dönemde⁵⁸ Kuzey-Hristiyan toplumu⁵⁹ ile İslâm toplumu arasında bir karşılaştırma yapmakta ve şu değerlendirmelerde bulunmaktadır;

- a) Bugün iki toplum arasında var olan büyük fark o dönemde yoktur.
- b) O dönemde iki toplum arasındaki teknik ve bilim anlamındaki fark biraz gayretle ve sabırla yapılan bir çalışmadan sonra aşılabilecek bir farktır.

⁵³ 18. Yüzyılın Batı için önemi ile ilgili bir görüş için bk. Reinhard Schulze, İslâm'ın 18. Yüzyılı: Bir Tarih Yazımı Tenkidi Denemesi, terc. Hasan Tuncay Başoğlu, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 196-197.

⁵⁴ Batılılaşma döneminden önceki dönem ve ıslahatçı kimi ülema ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Eyyüp Said Kaya, Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2011, sayı: 25, s. 27- 28; John Obert Voll, Tecdid ve İslahın Temelleri: 18. ve 19. Yüzyıllarda İslâmi Hareketler, terc. Büşra Kaya, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 39-50; Ahmed Dallal, İslâmi İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850, trc. Ahmet Aydın, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 89-124.

⁵⁵ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s.84, 117-118; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 273.

⁵⁶ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s.84, 117-118; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 273.

⁵⁷ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s.84; 18. Asır ihya-tecdid hareketleri ile ilgili bir değerlendirme için bk. Kaya, a.g.m., s. 28-29.

⁵⁸ Bu dönemin İslâm'ın aydınlanma dönemi olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği, bu dönemle ilgili bir tarih yazımına ihtiyaç duyulduğu ile ilgili tartışmalar için bk. Reinhard Schulze, a.g.m., terc. Hasan Tuncay Başoğlu, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 195-210; Rudolph Peters, Reinhard Schulze'nin Bir İslâm Aydınlanması Arayışı, terc. Hasan Tuncay Başoğlu, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 211-213.

⁵⁹ Batı toplumu kastedilmektedir.

c) Hatta Batı toplumu o dönemdeki kalkınmasında İslâm toplumunun bilgi birikiminden ve İslâm toplumundaki âlimlerden öğrenilen ilim ve fenden istifade etmeye devam etmekteydi. O dönemde batılı araştırmacılar –müsteşrikler– çeşitli alanlarda ilim öğrenme amacıyla doğuya gelmekteydiler.⁶⁰

Mahmud Şakir teknik ve bilim anlamındaki bu karşılaştırmayı yaptıktan sonra iki toplum arasında o dönemdeki en büyük farkın aslında kalkınma arayışlarının doğasında ve amaçlarında olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, İslâm toplumunun kalkınma/tecdid çabaları kendi dinamiklerinden kaynaklanan sakın ve iyi huylu bir çaba olup, tek gayesi de İslâm devleti sınırları içerisinde, medeniyetinin parlak ve diri olduğu günlerine dönmek iken Batı toplumundaki kalkınma çabaları İslâm’a olan kinlerinden kaynaklanmaktadır. Batı kalkınmasının en önemli özelliği ise bilgi hırsızlığı, hedefi de İslâm toplumunu hile ve desiselerle yıkmak için malzeme/birikim hazırlamaktır. Ayrıca iki toplumun kalkınmasının doğalarının da farklı olduğunu, İslâm kalkınmasının doğasının “*rifk*” iken Batı/Hristiyan kalkınmasının doğasının “*saldırganlık*” olduğunu ifade eder.⁶¹

Ayrıca edibimize göre İslâm toplumunu karış karış gezen müsteşrikler bu dönemde meydana gelen kalkınma çabalarından haberdar olmuşlardı ve kısa süre önce de kendi kalkınma ve aydınlanma hareketlerini gerçekleştirdikleri için bir kalkınmanın nasıl gerçekleşeceğini bilmekteydiler. Eğer Müslümanlar bu kalkınmayı gerçekleştirirlerse “*aynı güce sahip iki silah*” ve “*tekâmülünü tamamlamış*” iki toplum arasındaki savaşın sonucunu kestiremeyen müsteşrikler kalkınma hareketlerinden haberdar olur olmaz kendi toplumunun yetkililerini aydınlarını uyarmaya çalışmışlar, kendi aralarında bu uyanışın durdurulması için planlar yapmışlar ve bu kalkınma hareketinin yayılmadan daha doğduğu yerde yok edilmesine karar vermişler ve bunun için çabalamışlardır.⁶²

⁶⁰ Şakir, **Risâle fi’l-ğarîk**, s.84; Ayrıca Mahmud Şakir yaşadığı dönemde bugünün fen ve bilimine kavuşmak için Halife Me’mun döneminde kurulan “Beytü’l-Hikme” işlevini görecektir enstitüye olan ihtiyacı vurgulamaktadır. bk. Şakir, “Ma’hedü beyti’l-hikme”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: I, s. 60-62.

⁶¹ Şakir, **Risâle fi’l-ğarîk**, s.84-85, 122.

⁶² Şakir, **Risâle fi’l-ğarîk**, s.85-87, 117-119, 121, 138; Batıların tecdid hareketleriyle tanışmasının 18. Asırda bazı İslâm ülkelerini hâkimiyetleri altına alma çabalarıyla başladığı değerlendirilmesi için bk. bk. Kaya, “a.g.m.”, s. 29-30.

Mahmud Şakir'e göre Batı, İslâm dünyasındaki tecdid hareketleri ile İslâm dünyasını sömürme çabalarından önce müsteşrikleri aracılığı ile tanışmıştır.⁶³ Hindistan'ın sömürülme sürecinde İngiltere'ye mağlup olan ve yuvasına dönmek zorunda kalan⁶⁴ Fransa hem yenilginin yaralarını sarmak hem de kendine yeni sömürge alanları bulmak arayışındaydı. Bu noktada oryantalizm, Fransız devlet adamlarını da İslâm toplumunda ortaya çıkan kalkınma hareketlerinden haberdar etti ve uyardı. Fransa hem Hindistan'da İngiltere karşısında aldığı yenilgiyi unutturmak hem de el-Bağdâdî ve ez-Zebîdî'nin tutuşturduğu "dil"deki uyanış ile el-Cabertî'nin "müspet bilimler" de gerçekleştirmeye çabaladığı uyanışı ortaya çıktığı yerde yok etmek için ünlü Komutan'ı Napolyon önderliğinde Mısır'a girdi.⁶⁵ Fransız ordusu bir süre halkın ve özellikle Ezher ulemâsının kendilerine meyletmelerini bekledi. Beklentileri gerçekleşmeyince de Kahire'de büyük bir yağma ve katliam gerçekleştirdiler.⁶⁶ Fransız ordusu Mısır'dan çekilirken dahi kültürel mirası yağmalamaya devam etmiştir. Zira çekilirken ileri sürdüğü şartlardan biri de *"ihtiyaç duydukları evraklarını ve kitaplarını –Mısırdan satın almış bile olsalar–"* yanlarında götürmektir. Ona göre bu kitaplar satın alınmış değil çalınmıştır. Bu şartın öncelikli amacı da İslâm ilimlerinden Avrupa kültür ve medeniyetinin gelişmesine yardımcı olacak bilgiler taşımak değildir. Aksine İslâm Ümmetinin kalkınmasına yardımcı olacak kitapların ve bilgilerin Avrupa'ya götürülerek İslâm Ümmetinin kalkınma hamlesini gerçekleştirmesine mâni olmak ve ez-Zebîdî, el-Bağdâdî, el-Cabertî ve bunların öğrencileri ile temelleri atılan kalkınma hamlesini *"kendi beşiğinde"* boğmak, yok etmektir. Nitekim bu üç yıllık süreçte -Fransızların işgali, ayaklanmalar ve Fransızların çekilmesi- yukarıdaki üç âlimin öğrencileri ve çalışmaları dağılmış, bu herc ü merc içerisinde zâyi olmuşlar ve başlanılan çalışmalar devam ettirilememiştir.⁶⁷ Zira o dönem oryantalizminin korkusu İbn Abdülvehhâb ile başlayan akidevî konulardaki ıslah hareketi ile –dinî bid'atlerden arındırma–, İslâm ümmetinin en eski ilim merkezlerinden olan Ezher ve Fustat Camiini içinde barındıran Mısır'daki dil ve bilim –ez-Zebîdî, el-Bağdâdî, el-Cabertî ile başlayan-

⁶³ Batılıların tecdid hareketleriyle tanışmasının 18. Asırda bazı İslâm ülkelerini hâkimiyetleri altına alma çabalarıyla başladığı değerlendirilmesi için bk. Kaya, "a.g.m.", s. 29-30.

⁶⁴ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s.89.

⁶⁵ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s.89-91, 99,101-102.

⁶⁶ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s. 91, 100.

⁶⁷ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s.99-100, 101-102, 119.

alanındaki yeniden uyanma ve kalkınmanın birleşip tüm İslâm ülkelerine yayılmasıdır. Mahmud Şakir de bu varsayımının nelere kaynak ve sebep olabileceğini soru olarak ortaya atmakta ve bunun sonuçlarının yalnız Allah Teâlâ'nın bilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁸ Şakir yaptığı bu değerlendirmelerde Batı'nın sömürge hareketinin iki boyutu olduğuna dikkat çekmektedir. Birinci boyut Batı'nın, İslâm Dünyası'nın zenginliklerinden yararlanması, ikinci boyut ise İslâm Dünyası'nın yeniden parlak günlerine dönüşüne engel olmasıdır.

Edibimiz, oryantalizmin sömürgeciliğe yol göstericilik yaptığıının en büyük delili olarak Napolyon'un Kahire'ye girdiği ilk gün⁶⁹ oluşturduğu yönetim şekli olan “*divan*” nizamını ileri sürer. Bu divan nizamına seçilen isimler Fransa'nın Mısır'ı işgal etmeyi düşündüğü ilk günden itibaren oryantalistler tarafından sıkı bir çalışmadan sonra belirlenmeye başlanmış ve Napolyon Kahire'ye girdiği ilk gün ilan edilmiştir. Bu isimlerin seçiminde kural; ülkenin ilmî otorite, ilmî yeterlilik ve Fransızları karşılama şekli ile mümtaz önde gelenlerinden olmaktır.”⁷⁰

Bunun yanı sıra bir başka delil olarak bir varsayımını dile getirmektedir. Bu varsayıma göre Napolyon'un her güneş doğduğunda öldürtüp kesik başlarını Kahire sokaklarında dolaştırdığı 5-6 kişi el-Cabertî, ez-Zebîdi gibi kalkınmanın öncü ilim adamlarının öğrencilerindendi ve bu isimleri Napolyon'a oryantalistler bildiriyordu.⁷¹

⁶⁸ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.89, 118.

⁶⁹ Bu noktada Mahmud Şakir Fransızların Mısır'ı işgal etme sürecinde Müsteşriklerin katkılarını, devlet yöneticilerini teşviklerini aktardıktan sonra tüm bu sürecin İslâm toplumunda ki kalkınma çabalarının olduğu sürece tevafuk ettiğini nakleder. Mahmud Şakir'e göre bu bir rastlantı değildir. Müsteşrikler İslâm toplumundaki kalkınma çabalarını görmüşler ve bu çabalar bir sonuca ulaşmadan bu kalkınma ve diriliş hamlesinin kendi ülkesinde yok edilmesini ve boğulmasını istemişlerdir. bk. Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.116-118; Ayrıca Napolyon'un Mısır seferinde yanından hiç ayırmadığı ve kendisine akıl hocalığı yapan Jean Michel de Venture de Paradis (1739-1799) yaklaşık 40 yılını İslâm ülkelerinde geçirmiş bir oryantalisttir. bk. Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.93, 104, 124.

⁷⁰ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.102-103; Fransızların Mısır'ı işgalinden önce o dönem Mısır yönetiminde olan bazı devlet görevlilerinin zulümleri sebebiyle halk ve meşayih ile arası açılmıştı. Napolyon'un da “Divan” üyeliğini ilk teklif ettiği 9 isimden altı tanesi kölemen devlet başkanlarının tutukladığı veya aralarında niza' olan meşayih'ti. Bu konuda bk. Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.126-130; bk. Caberti, **a.g.e.**, C: II, s. 18.; Ayrıca Fransızların Mısır seferine çıkması ile birlikte müsteşriklerin Mısırda onlar lehine başlattıkları çalışmalar ve propagandalar için bk. Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.131-133.

⁷¹ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.103-104, 119; Bu görüşünü delillendirmek için Şakir şu bilgiyi veriyor. Napolyon'un askerleri zaten yüzlerce insanın kanını akıttıyordu. Aksi takdirde her güneş doğmasında

Mahmud Şakir Fransız ordusunun Kahire’de yaptıkları yağma ve zulmü - yukarıda özetini verdiğimiz- ünlü tarihçi el-Cabertî’den naklettikten sonra yaşadığı dönemde Mısır’da edebî çevrelerde olayların bu tarihi bilgiler ışığında değerlendirilmeyip Fransa’nın Napolyon önderliğinde yaptığı Mısır seferinin aslında Mısır toplumunu “cehaletin karanlığından ilmin aydınlatıcı” dönemine ulaştırmak ve Mısır toplumunun “kalkınmaya” başlaması için yapıldığının söylenmesine serzenişte bulunur. Hatta o dönemde Napolyon’un Mısır’da kurduğu “divan” isimli hükümetin Mısır krallıklarından kalma nizamı ıslah ettiğini söyleyerek Napolyon’a meşruiyet kazandırma çabalarını da eleştirir. Yine Mısır toplumunun kadim Kahire kentindeki yıkım ve tahribi görmeyip sonradan kurulan “Kahire” şehrinin sokakları ve eğlence yerleri ile övünen Mısır toplumunu da eleştirmektedir⁷²

Mahmud Şakir’e göre oryantalizm, İslâm toplumundaki uyanışı kendi evinde boğmak için Fransızların Mısır’dan çekilmesinden sonra da boş durmamış, mütekâmil İslâm kültürünü bilmeyen ve anlayamayan Kavalalı Mehmet Ali Paşa eliyle çalışmalarına devam etmiştir. Oryantalizm onun döneminde Ezher’in ve Ezher ulemâsının ümmetin önderliği konumunu yitirmesine sebep olmuştur. Bununla da yetinmeyip Osmanlıyı kendisine karşı kıskırttıkları Vehhabilik’e karşı savaşması için Mehmet Ali Paşa’yı onlar ikna etmişlerdir. Zira kalkınma ve uyanışın diğer bir ayağının bu hareket olduğunu düşünen edibimiz bu hareketin Mısır’daki edebî-kültürel ve bilimsel çalışmalarla birleştiğinde neler olacağını Allah Teâlâ’dan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmektedir.⁷³

Bu bağlamda İngiltere de başka bir uyanış hareketi olan İbn Abdülvehhâb’ın “*tevhit inancına zarar veren bid’atlardan dini ayıklama*” uyanışına sızmak için müsteşriklerini ve adamlarını yardım edici bir rolde bu hareketin bulunduğu topraklara göndermiştir.⁷⁴ İngiltere’nin bu harekete bir sızmada bulunduğunu iddia eden Mahmud Şakir bu sızmanın hareketin özüne, çizgisine ve İslâm toplumuna ne gibi zararlar verdiğinden bahsetmemektedir. Bu yüzden kendisinin bu hareketin

5-6 kişiyi idam etmesinin bir anlamı yoktur. Mahmud Şakir’in bu iddiasına herhangi bir delil getirememektedir.

⁷² Şakir, **Risâle fi’t-ţarîk**, s. 91-100, 102.

⁷³ Şakir, **Risâle fi’t-ţarîk**, s. 136-139.

⁷⁴ Şakir, **Risâle fi’t-ţarîk**, s. 88, 118.

mezhepsel gelişimi ile ilgili değerlendirmelerini net bir şekilde tespit edemedik. Sadece o İngilizlerin Osmanlıyı bu harekete karşı kıskırttığını ifade ederek hareketin yayılmasına engel olduklarını söylemektedir.⁷⁵

Mahmud Şakir İslâmî kalkınma ve uyanış hamlesinin oryantalizm tarafından kendi evinde boğulduğunu, yok edildiğini söyler. Bunu yaparken oryantalizmin İslâm toplumlarının gaflet ve cehaletinden yararlanarak, hile ve desise ile amacına ulaştığını söylemektedir.⁷⁶

18. yüzyıl sonlarında Haremeyn ulemâsından⁷⁷ etkilenen kimi öğrenciler farklı tarikatları sosyal ıslah ve motivasyon araçları olarak kullanarak toplumsal ahlâkî ve ıslah hareketleri başlatmışlardır.⁷⁸ Bu hareketler yaygın inançları ve kurumları eleştirdikleri ve bu sebeple değişime doğru yöneldikleri için aktivist hareketlere uygun bir ideoloji ortaya koydular. Bunun neticesinde de 18. -19. yüzyıllar fundamentalist fikirlere dayalı bir ideolojiyi beraberinde bulunduran siyasi ve dinî yükselişin olduğu bir dönem olmuştur.⁷⁹

Şakir de İslâm ülkelerinin kendi iç dinamikleri ile gerçekleştirmek istedikleri kalkınma hamlesinin dil, itikat –bid‘at ve hurafelerin temizlenmesi-, ictihad – ictihad kapısının kapanmaması, mezhepler arasında tercih v.s.- ve bilimsel alanlarda yapılan çalışmalarla⁸⁰ yani İslâm medeniyetinin neredeyse her alanına etki edecek

⁷⁵ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s. 88, 118.

⁷⁶ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s. 146.

⁷⁷ Haremeyn Ulemâsının etkilerinin değerlendirildiği bir makale için bk. John Obert Voll, Hadis Alimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Harem Ulemâsı ve İslâm Dünyasındaki Etkileri, trc. Sümeyye Onuk, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 63-74; Mahmud Şakir'in ismini sayacağı âlimlerden üçü Ceberti, İbn Abdülvehhab ve Zebidi'de bu Haremeyn ulemâsından ders görmüştür. bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, "Hasan al-Cabarti", **Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi**, edi. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1999, C: I, s. 219; İsmail Durmuş, "Zebidî, Muhammed Murtazâ", **DİA**, C: XLIV, s. 168, John Obert Voll, Hadis Alimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Harem Ulemâsı ve İslâm Dünyasındaki Etkileri, s. 67; John Obert Voll, Muhammed Hayyât es-Sindi ve Muhammed B. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medinesinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili, terc. Mustafa Uyar, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 53-61.

⁷⁸ John Obert Voll, Hadis Alimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Harem Ulemâsı ve İslâm Dünyasındaki Etkileri, s. 70.

⁷⁹ Rudolph Peters, 18. ve 19. Yüzyıllarda İctihad ve Taklid, terc. Özgür Kavak, **Batı Gözüyle Tecdid**, edi. Nail Okuyucu, Klasik Yayınları, 2014, s. 63-74.

⁸⁰ İslâm aydınlanmasının gerçekleşmesi için gereken unsurlara dair bir batılının görüşleri ve değerlendirmeleri için bk. Kaya, "a.g.m.", s. 45-47.

çalışmalarla olacağını düşünmektedir.⁸¹ İşte bu dönemde İslâm ülkelerinin farklı bölgelerinde⁸² ortaya çıkan beş İslâm âlimini bu alanlarda yaptıkları çalışmalarla İslâm ümmetinin kalkınması, yeniden uyanması için çaba sarf eden âlimler olarak nitelemiştir.⁸³ Mahmud Şakir'in kendisinden bahsettiği bu âlimler;

a) el-Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer (1030/1620-1093/1683)⁸⁴

el-Bağdâdî ümmetin “dil, şiir, edebiyat ve Arabî ilimlerde” “edebî zevk” kudretini yeniden diriltmek için eserler ortaya koydu.⁸⁵

Türkçe ve Farsça dillerini de bilen ve bu dillerde eserleri olan el-Bağdâdî'nin⁸⁶ asıl şöhreti ve önemi Arap dilinin nazım ve nesir yönleriyle ilgilenmesinden ve bu alanda verdiği eserlerden gelmektedir. Zamanının en zengin kütüphanelerinden kabul edilen şahsi kütüphanesi bin kadar Arap şairinin dîvânını da içermektedir.⁸⁷

el-Bağdâdî bazı dîvânları ezberlemişti. Bu ezberleme ona metin tenkidi ve karşılaştırma konusunda maharet ve uzmanlık kazandırmıştır.⁸⁸ O, hocalarına olan derin saygısı ve onların üzerindeki haklarını itiraf etmesine rağmen hür fikirli olup hocalarına gerekli gördüğü yerlerde itiraz eder daima doğru olanı öncelerdi. Yani sadece nakille yetinmez bilgiyi analitik bir süzgeçten geçirip kendi fikirlerini de açıklıkla ifade ederdi.⁸⁹

Döneminde ilim insanlarının, büyük şairlerin şiirlerini, haberlerini ve tarihlerini terk ettiğini gören el-Bağdâdî bu alanda eserler vererek edebî mirasın

⁸¹ Tecdid hareketlerinin İslâmî ilimlerin her alanına etkileyeceğine dair bir görüş için bk. Kaya, “a.g.m.”, s. 48-49.

⁸² 18. Yüzyıldaki tecdid hareketleri, bu hareketlere Haremeyn ulemasının etkileri ve farklı bölgelerdeki tecdid hareketleri ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Kaya, “a.g.m.”, s. 27-50.

⁸³ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s.81-84,146.

⁸⁴ Vefat ve ölüm tarihleri ile farklı bilgiler için bk. Nazif Hoca, “Abdülkadir el-Bağdâdî”, *DİA*, C: I, s. 230.

⁸⁵ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s. 82.

⁸⁶ Abdüsselam Harun, “Mukaddime”, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisani'l-Arab*, Kahire, Matbaatü'l-Medeni, 1997, 4. Bs., C: I, s. 3.

⁸⁷ Abdüsselam Harun, “a.g.m.”, *Hızânetü'l-edeb*, el-Bağdâdî, C: I, s. 7; Şakir, “Kağiyyetü'l-lügati'l-ârabîyye”, *Cemheretü'l-makâlât*, C: II, s. 1201; Hoca, “a.g.m.”, s. 230.

⁸⁸ Abdüsselam Harun, “a.g.m.”, *Hızânetü'l-edeb*, el-Bağdâdî, C: I, s. 6.

⁸⁹ Abdüsselam Harun, “a.g.m.”, *Hızânetü'l-edeb*, el-Bağdâdî, C: I, s. 6-7; Örnekler için bk. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 56.

diriltilmesine ve canlandırılmasına hizmet edecek çalışmalar ortaya koymuştur.⁹⁰ Telif ettiği eserleri arasında başka edip ve şairlerin eserlerine yazdığı şerh ve haşiyeler ciddi bir yekûn tutmaktadır.⁹¹ Özellikle de eserlerdeki “şevâhid” beyitlere yazdığı şerhler çok önemlidir. Bu şerhleri yaparken şiiri söyleyen şair hakkında da bilgiler aktarmaktadır. En önemli eseri olan ve Osmanlı sultanı IV. Mehmed Han’a ithaf ettiği “Hızânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisani’l-‘Arab”, Radiyyüddin el-Esterâbâdî’nin (ö. 686/1287), İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) “el-Kâfiye” adlı nahve dâir eserine yaptığı şerhte bulunan şevahid beyitleri açıklayan⁹² ve Arap dili ve edebiyatına dâir ansiklopedik bilgiler içeren kitaptır. Bu eser Arapça ilimler ve Arap edebiyatı hakkındaki en önemli eserlerdendir.⁹³

b) el-Cebertiyyü’l-Kebir, Hasan b. İbrahim el-Cebertiyyi’l-Akılî (1110/1698-1188/1774)⁹⁴

Önceleri sadece İslâmî ilimlerle ilgilenen ve genç yaşta Hanefi fikhında öne çıkan bu âlim daha sonra “müsbet bilimler”e yönelmiştir. Uzun yıllar bu alanda çalışmış ve yapılan eserleri toplamıştır. Nitekim bazı zanâat erbabının da kendisinden yararlandığı bir bilim adamı olmuştur.⁹⁵ H. 1144-1154 yılları arasında yapmış olduğu ilmî faaliyetler ve çalışmalar neticesinde, özellikle müspet bilimler alanında İslâm Medeniyetinin parlak dönemlerinde yazılmış eserleri okumaya, anlamaya muktedir olmuştur. Bu dönemden sonra bu kitaplarda çözdüğü rumuzlar ve bilgiler neticesinde öğrencileri ile birlikte bu alanda çalışmalar ve deneyler yapmaya

⁹⁰ Şakir, “Kağiyyetü’l-lügati’l-ârabîyye”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1201.

⁹¹ Eserleri ve eserler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Abdüsselam Harun, “a.g.m.”, **Hızânetü’l-edeb**, el-Bağdadî, s. 12-18; Hoca, “a.g.m.”, s. 230-231.

⁹² Abdulkadir b. Ömer el-Bağdadî, “Mukaddime”, **Hızânetü’l-edeb**, C: I, s. 4-5.

⁹³ Abdüsselam Harun, “a.g.m.”, **Hızânetü’l-edeb**, el-Bağdadî, C: I, s. 12,19; Nazif Hoca, “a.g.m.”, s. 230-231.

⁹⁴ Hayatı için bk. el-Ceberti Abdurrahman b. Hasan, ‘**Acâibü’l-âsâr fi’t-terâcimi ve’l-ağbâr**, tah. Abdurrahim Abdurrahman Abdürrahim, Kahire, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1997, C: I, s. 604-635.

⁹⁵ Şakir, **Risâle fi’t-terâkî**, s. 83; Kasım Kırbıyık, “CEBERTİ, Hasan b. İbrahim”, **DİA**, C: VII, s. 191; Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen v. dğr., Hasan al-Cabarti, **Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi**, edi. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2006, C: I, s. 133-134; Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen vd, Al-Cabarti, **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, edi. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 1997, C: II, s. 474.

başlamıştır.⁹⁶ Kendisi aynı zamanda tasavvufa ilgi duymuş Abdülhalik b. Vefâ kendisine Vefâiyye tacını giydirmiştir.⁹⁷

Tarihçi oğlu Abdurrahman Ceberti babası hakkında İslâm filozofu vasfını kullanmaktadır. Ayrıca o babasının hat ve oymacılık gibi sanatlarla da uğraştığını ifade etmektedir.⁹⁸

Kendisinin ilminden yararlananlar sadece İslâm coğrafyasının farklı yerlerinden gelen Müslümanlar olmamış batılı birçok öğrencide kendisinden “Hendese” dersleri almıştır. Daha sonra bu öğrenciler elde ettikleri ilmi kendi ülkelerinde yaymışlardır. Ayrıca birçok buluşun kaynağında –yel değirmenleri, kaldıraç vb.– ondan öğrenilen ilim vardır.⁹⁹

Dinî ilimler dışında matematik, astronomi, kimya ve tıp alanları ile de ilgilenen ve bu alanlardaki bilgisiyle XVIII. yüzyıl İslâm kültürünün son temsilcilerinden biridir.¹⁰⁰

c) **İbn Abdülvehhâb, Muhammed b. Abdülvehhâb et-Temimî en-Necdî (1115/1703-1206/1792)**¹⁰¹

İbn Abdülvehhâb bid‘atlara ve selefin sahip olduğu saf “tevhid” inancına aykırı olan düşünce ve inançlarla mücadele etti. Bu mücadelesini sadece eser verme,

⁹⁶ Şakir, “el-Fakih ve rûmûzu’t-Teknûlûciyâ”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1208-1211; Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen vd, Al-Cabarti, **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, C: II, s. 473.

⁹⁷ Kasım Kırbıyık, “a.g.m.”, s. 191.

⁹⁸ Abdurrahman b. Hasan el-Ceberti, **a.g.e.**, C: I, s. 604-612.

⁹⁹ Abdurrahman b. Hasan el-Ceberti, **a.g.e.**, C: I, s. 622; Şakir, el-Cebertiyyü’l-Kebir’in tarihçi oğlu Abdurrahman el-Ceberti’den naklen, **Risâle fi’t-tarîk**, s. 83; Kırbıyık, “a.g.m.”, s. 191.

¹⁰⁰ Şakir, “el-Fakih ve rûmûzu’t-Teknûlûciyâ”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1207-1209; Kırbıyık, “a.g.m.”, s. 192; Matematik alanında verdiği eserlerin tanıtımı için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, “a.g.m.”, C: I, s. 219-221.

¹⁰¹ Hayatı ve ilmi gelişimi için bk. Hüseyin b. Gannam, **Tarihü Necd**, tah. Nasıruddin el-Esed, Kahire, Dâru’ş-Şuruk, 1994, 4. Bs., s. 79-91; Mehmet Ali Büyükkara, **İhvandan Cüheyman’a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik**, İstanbul, Rağbet, 2010, s. 22-24; Michael Cook, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, **DİA**, C: XXX, s. 491-492; Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, **DİA**, C: XXX, s. 492-494.

teorik tartışma şeklinde gerçekleştirmedi; topluma indi ve Arap yarımadasında büyük bir fikrî sarsıntıya sebep oldu.¹⁰²

İngilizler İbn Abdülvehhâb'ın önderliğindeki bu uyanış ve kalkınmadan müsteşrikleri aracılığıyla haberdar olunca yardımcı olma kisvesi altında derhal bölgeye gittiler. Perde arkasından da Osmanlı ile komşularının arasına fesat tohumları ektiler. Sonuçta bu hareketi tamamen kuşattılar ve yayılmasına engel oldular.¹⁰³ Edibimiz yukarıda da belirttiğimiz gibi bu İngiliz kuşatmasının bu hareketin özüne nasıl bir zarar verdiğinden bahsetmemiş ve İngilizlerin Osmanlıyı kışkırtarak bu hareketin yayılmasına engel olduğunu söylemekle yetinmiştir.

Vehhabilik, Arap yarımadasında Suûd ailesinin siyasi ve askerî desteğiyle neşet etmiş ve yayılmıştır. Arap olmayan Müslümanlara da tesir eden Vehhabilik'in etkili olmasında en büyük sebepler İslâm'da "tevhid" inancına verilen önem, Müslüman toplumların günlük yaşamları arasındaki farklılıklar, Vehhabilik'in Batı kültür ve nüfuzuna uzak bir bölgede vücut bulması ve Batı kültürünün ciddi etkisinin görülmeye başladığı toplumlarda bu kültürden uzak bir anlayış olmasıdır. Vehhabilik'in selefiyye ve günümüzdeki bazı İslâmî hareketler üzerinde etkisi vardır.¹⁰⁴

İbn Abdülvehhâb ilk Hanbelî âlimlerinden özellikle İbn Teymiyye'nin öğretilerinden ve kısmen İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Kayyım'ın fikirlerinden etkilenmiş ve kendi "Tevhid" doktrinini bu temeller üzerine bina etmiştir. O, Sünnî düşünceye sokulan kelâm ilmine ve tasavvuf'un tüm şekillerine karşı çıkmış bunları bid'at olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁵ Onun en önemli özelliklerinden biri de taklide şiddetle karşı çıkması ve eleştirmesidir. Taklide karşı çıkıp ictihada teşvik konularında kendi çağdaşlarından eş-Şevkânî ile benzer düşüncelere sahiptir. Daha sonraki dönemlerden yine ictihad kapısının açılması gerektiğini/açık olduğu

¹⁰² Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 83; O dönemde Arap Yarımadasında ortaya çıkan bidat ve İbni Ğannam, *a.g.e.*, s. 13-22; Büyükkara, *a.g.e.*, s. 24-25.

¹⁰³ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 88, 118.

¹⁰⁴ Cook, "a.g.m.", s. 491-492.

¹⁰⁵ Büyükkara, *a.g.e.*, s. 25; Öz, "a.g.m.", s. 493.

düşüncesini savunan ve bid'atlerle mücadele edilmesinin gerekliliğini ileri süren Muhammed Abdüh'u da etkilemiştir.¹⁰⁶

İbn Abdülvehhâb doktrinini oluştururken İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenmesine rağmen bu fikirlerin yayılmasında İbn Teymiyye gibi davranmamıştır. İbn Teymiyye fikirlerin yayılmasında "mâruf ve münkerin bilinmesi, tatbikatta nezaketle davranılması, karşılaşılabilecek zorluklara sabredilmesi gibi"¹⁰⁷ gibi ilkelerle hareket ederken İbn Abdülvehhâb ise bu ilkelerle hareket etmeyip fikirlerinin yayılması için şiddete başvurmaktan kaçınmamış ve kendi görüşlerini kabul etmeyen Müslümanları tekfir ederek dışlamacı bir tavır takınmıştır.¹⁰⁸

İbn Abdülvehhâb'ın fikirlerinin büyük bir kısmı bugüne kadar eleştirilmesine rağmen¹⁰⁹ onun düşünce sistemi İslâm coğrafyasında geniş bir sahada etkili olmuştur. Özellikle Batı'nın İslâm dünyasını işgal evresinde İslâmî şuurun uyanmasında, dinî değerlerin bid'atlerden arındırılması hususunda etkili olmuştur. O'nun bid'atlerin izâlesi ve selef akidesine dönme fikirlerinin Hindistan'daki Tarikat-ı Muhammediye hareketinin kurucusu Ahmed Şehid'in (ö.1246/1831)¹¹⁰ ve Kuzey Afrika'daki Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (d. 1202/1787-ö. 1276/1859)¹¹¹ gerçekleştirdiği inkılaplarda etkili olduğu görüşünde olanlar vardır.¹¹²

İbn Abdülvehhâb'ın tarikatın tüm çeşitlerine karşı olduğu ve onlarla mücadele ettiği bilinirken yukarıda ifade edildiği gibi iki farklı coğrafyadan iki tarikat liderinin onun görüşlerinden etkilenmesi dikkat-i şâyan bir durumdur. Bu iki tarikat liderinin yaşadığı dönemin İslâm topraklarının işgale uğradığı zaman dilimi olması, ıslahat çalışmalarının en önemli sebebidir. İslâm âleminin bu durumundan rahatsız olan kimi İslâm âlimleri bu durumun sebepleri arasında taklidin yaygınlaşp

¹⁰⁶ Öz, "a.g.m.", s. 493.

¹⁰⁷ Öz, "a.g.m.", s. 493.

¹⁰⁸ Büyükkara, **a.g.e.**, s. 25; Öz, "a.g.m.", s. 493.

¹⁰⁹ Vehhâbilîye eleştiri mahiyetinde yazılan eserler ve değerlendirmeleri için bk. Büyükkara, **a.g.e.**, s. 28, 34 nolu dipnot.

¹¹⁰ bk. Rıza Kurtuluş, "Ahmed Şehid", **DİA**, C: II, s. 134-135.

¹¹¹ bk. Ahmet Kavas, "SENÛSÎ, Muhammed b. Ali", **DİA**, C: XLVI, 529-531; Ahmet Kavas, "Senûsiyye", **DİA**, C: XLVI, s. 536-538.

¹¹² Öz, "a.g.m.", **DİA**, s. 493; Bu iddiaların doğru olmadığı görüşü için bk. Kavas, "a.g.m.", C: XLVI, 530; Tasavvuf konusunda Vehhabilerle farklı düşündükleri bazı noktalar için bk. Ahmed Dallal, İslâmî İhya Düşüncesinin Kaynakları ve Hedefleri: 1750-1850, **Batı Gözüyle Tecdid**, s. 119-120.

ictihad anlayışının ortadan kalkması ve dinî düşünce ve anlayışta dinî kaynaklara dayanmayan hurafelerin olduğunu düşünerek bu konularda ıslahat çabası göstermişlerdir. Bu dönem âlimleri yine kendileri gibi ıslahat düşüncesi olan ve bununla ilgili çalışan ve mücadele eden –kimi İslâm âlimlerine göre de bu mücadelede aşırıya kaçan ve yanlışlar yapan– İbn Abdülvehhâb’ın düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Kanaatimizce yukarıda saydığımız İslâm âlimlerinin ortak noktası ıslahat hareketlerinin referanslarını Batı disiplinlerinden değil tamamen İslâm kaynaklarından alıyor olmalarıdır.

d) el-Murtazâ ez-Zebîdî, Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî (1145/1732-1205/1790)¹¹³

Eserleri ve ilim meclisleriyle kaybolmaya yüz tutmuş Arabî ve İslâmî ilimleri yeniden diriltti.¹¹⁴ 18. asrın müceddidlerinden biri sayılır. Hadis ilminde isnadla rivayetin uzman çevrelerin dışına çıkacak şekilde yaygınlaşmasına katkıda bulunan ez-Zebîdî, âlî ve sahih isnadlarla Hanefî fıkhnı yeniden diriltmiş ve ihyâ ile ilgili yazdığı şerh ile Gazzâlî’nin ve onun üzerinden İslâm düşüncesinin yeniden gündeme gelmesine sebep olmuştur.¹¹⁵ Aynı zamanda, bu eseri ile tasavvufî anlayışın daha sünnî bir seyir almasına da sebep olmuştur.¹¹⁶ Dil alanında yazdığı ve kendisini meşhur eden eser “Tâcu’l-‘Arûs”tur. Bu sözlüğü yazmasındaki gaye dilin ihyasına yardımcı olmaktır.¹¹⁷ Bu sözlük çalışmasına onu iten sebeplerden birisi ve belki de en önemlisi hocası İbnü’t-Tayyib’in hadis öğretimi için sözlük biliminin önemine yaptığı vurgulardır.¹¹⁸

Hocaları arasında yukarıda kendisi hakkında bilgiler verdiğimiz Hasan b. İbrahim el-Cebertî de vardır. Tasavvuf ile ilgilenmiş ve tarikat hırkasını şeyhi seyyid

¹¹³ Hayatı için bk. Abdurrahman b. Hasan el-Ceberti, **a.g.e.**, C: II, s. 303-321; Durmuş, “Zebidî”, **DİA**, C: XLIV, 168-171.

¹¹⁴ Abdurrahman b. Hasan el-Ceberti, **a.g.e.**, C: II, s. 304-307; Şakir, **Risâle fi’-t-ṭarîk**, s. 83.

¹¹⁵ Kaya, “a.g.m.”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, s. 35-36; Durmuş, “Zebidî”, s. 168-169.

¹¹⁶ John Obert Voll, “Hadis Alimleri ve Tarikatler: 18. Yüzyıl Harem Uleması ve İslâm Dünyasındaki Etkileri”, s. 69.

¹¹⁷ Eserleri için bk. İsmail Durmuş, “Zebidî”, s. 169-171.

¹¹⁸ John Obert Voll, “Hadis Alimleri ve Tarikatler: 18. Yüzyıl Harem Uleması ve İslâm Dünyasındaki Etkileri”, s. 67.

Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'un¹¹⁹ elinden giymiştir. Hayatının son dönemlerinde de münzevî bir hayat geçirmiştir.¹²⁰

e) eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Havlaniyyü eş-Şî'iyyu (1173/1760-1250/1834)¹²¹

Selefin akidesini diriltmiş ve dinde taklidi yasaklayarak ictihad ve düşünce sisteminin önünü açmıştır. Ayrıca mezhep ve fırka taassubunun sebep olduğu ayrılıkları ve ihtilafları ortadan kaldırmaya çabalamıştır.¹²²

eş-Şevkânî, yaşadığı dönemde Yemen Zeydîliği içinde gelişen Sünnî kaynak ve usûl anlayışının kabul edilmesini ve benimsenmesini savunan akımın etkisinde kalmış bu düşünceleri doğrultusunda Hz. Ali'nin sahabe içindeki özel konumunu ifade ederek Sünnî hilafet anlayışını benimseyen fikirlerini ve Zeydîlerin bazı sahabilere sebbetme âdetini yine Zeydî kaynaklara dayanarak reddetmiştir.¹²³

Sünnî-Şîî çatışmasının meydana geldiği 1210'da hocalarının teşvikiyle "Neylû'l-evtâr"ı tamamladı. Bu eser onun Zeydî kelamıyla ve Zeydîliğin Yemen kolu olan Hâdeviliğin kaynak anlayışıyla irtibatını kesmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Ayrıca o Vehhâbî hareketin Kuzey Yemen'de etkisini hissettirdiği dönemde bu hareketin temel iddialarını paylaşan eserler ortaya koymuştur. Bu eserler aynı zamanda onun tecdid anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹²⁴

1228-1235 (1813-1820) yılları arasında öğrenciliğinden beri ehl-i hadîs Selefilîği çizgisinde geliştirdiği kaynak ve usûl anlayışına dâir en önemli çalışmaları sayılan "et-Tuhaf", Fethû'l-Kadîr, İrşâdü'l-fuhûl ve "es-Seylû'l-Cerrâr" gibi eserlerini kaleme aldı.¹²⁵

¹¹⁹ Hayatı ve eserleri için bk. Süleyman Uludağ, "AYDERÛS", *DİA*, C: IV, s. 233-234.

¹²⁰ Durmuş, "Zebidî", s. 168-169.

¹²¹ Hayatı ve görüşleri için bk. Eyyüp Said Kaya - Nail Okuyucu, "ŞEVKÂNÎ", *DİA*, cilt: XXXIX, s. 22-28.

¹²² Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 83; Şakir, *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1203-1204.

¹²³ Kaya - Okuyucu, "a.g.m.", s. 23.

¹²⁴ Kaya - Okuyucu, "a.g.m.", s. 23.

¹²⁵ Kaya - Okuyucu, "a.g.m.", s. 23.

III. İSLÂM MEDENİYETİ-BATİ MEDENİYETİ KARŞILAŞTIRMASI

Mahmud Şakir'in dil, kültür ve edebiyata bakışını anlamak için onun Batı medeniyeti ve oryantalizme bakışını anlamak gerekmektedir. Çünkü o, yaşadığı toplum içerisinde meydana gelen bu alanlardaki tartışmaların yerel olmadığını, bu tartışmalarda Batı medeniyetinin ve oryantalizmin etkisi olduğunu hatta başlıca sebebin de bu etki olduğunu düşünmektedir. Nitekim tezimizin ilgili bölümlerinde bahsettiğimiz gibi son dönem câhiliye şiirinin sıhhat tartışmalarını alevlendiren ve edibimizin Câhiliye Şiiri'ne ve kadim kültüre doğru yolculuğuna sebep olan müsteşrik David Samuel Margoliouth'dur.

Mahmud Şakir, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında mukayeseler yaparken ve bu iki medeniyetin birbiriyle ilişkilerini deşifre etmeye çalışırken öncelikle bu iki medeniyetin köklerinin birbirinden tamamen farklı olduklarını ifade eder. Sonra da her iki medeniyetin –Batıdaki reform ve rönesanstan sonraki– durumlarına dâir şu değerlendirmeleri yapar; “.... -Bu iki medeniyetten biri- *Üzerinden uzun bir zaman geçmiş, kendini güvende hisseden, kendisini hiçbir şeyin ürkütemediği ve dinlenen bir kimse gibi uyuklayan bir medeniyet, -diğeri- zamanın kendisine geldiği, uyanık, etrafını gözetleyen, cüretkâr tavırlı, kimseye güvenmeyen ve kimseye karşı gönlü mutmain olmayan bir medeniyet. Çarpışmanın belirtileri hızla ortaya çıkmaya başlayınca “uyuklayan” medeniyet kendisinde var olan kadim güven ve itmîn hissiyle, gafil bir şekilde kalktı, silkindi, uzuvlarındaki ve mafsallarında ki uyuşukluğu attı, yüzündeki tatlı uyuklamayı sildi. “Uyanık olan” ise kendisinden ayrılmayan yeni ve leziz güçlülük, gaddarlık, tamahkarlık, galibiyet sevgisi ve otoritesini yayma hissiyatıyla talepkâr bir vaziyette tetikte idi. Gözetliyor, çevresini yokluyor, etrafta dolaşıyor ve “uyuklayan”ın üzerine saldırmaya hazırlanıyordu....- bu saldırganlık- kan, ihanet ve hıyanet damlatan, hile, kötülük, alçaklık ve kabalık sızdıran, sür-git devam eden uzun bir hikayedir.*”¹²⁶

¹²⁶ Şakir, “Risâletü'l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 8-9, a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 148-149; Şakir, **Medâhil**, s. 138-139; Edward Said, **Oryantalizm**, terc. Nezih Uzel, İstanbul, 1982, Pınar yayınları, s. 82-83.

Şakir, Batı medeniyetine ve aklına yaptığı eleştirilere devam etmekte ve şu değerlendirmeleri yapmaktadır; “*Avrupa aklının afeti dünyada kendisinden başkasını görmemesi ve medeniyetlere kendi mazisi ve şimdiki hali çerçevesinden bakmasıdır.....*

.....Avrupa akli sahip olduğu bilgi ile mutludur. Onun görüşüne uymayan önceki nesillerin ve gelecek nesillerin medeniyetiyle alay etmektedir.”¹²⁷

A. BATI MEDENİYETİNİN İSLÂM MEDENİYETİNE SALDIRISI

Bu iki medeniyet arasında yukarıda aktarmaya çalıştığımız mukayeseleri ve değerlendirmeleri yapan edibimiz bu iki kültür arasındaki sessiz çarpışmayı/soğuk savaşı, tarihî bir yolculuğa çıkartarak anlatmakta ve okuyucularına bu tarihî sürecin etkilerini arz etmektedir.¹²⁸ Mahmud Şakir, Batı’nın İslâm topraklarına saldırısını iki farklı açıdan değerlendirir;

a) Silahla yaptığı saldırılar (Haçlı Seferleri): Batı, İslâm’ın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Çin-Hind sınırından Afrika içlerine ve Endülüs’e kadar uzanmasına ve birçok topluluğun kolayca ve hızlı bir şekilde¹²⁹ kendi iradeleriyle Müslüman olmalarına şaşırmıştır. Batı dünyası kaybettiği yerleri geri almak ve Hristiyan tebaanın İslâm’a girmelerini önlemek amacıyla özellikle kilisenin ve papalığın teşvikleriyle haçlı seferleri başlatmıştı. Batılılar yaptıkları haçlı seferlerinin bir kısmında başarı göstermiş olsa da sonuç itibarıyla başarısız olmuş ve o dönemde Müslümanları silah gücüyle yenemeyeceğini anlamıştı. Batı, yaşadığı başarısızlığın ve yenilgilerin sebeplerini araştırmaya ve tebaasından büyük toplulukların kendi iradeleriyle İslâm’a girmesini sorgulamaya başlamıştı. Bu sorgulamanın neticesinde de Müslümanların elindeki bilgi ve marifetin önlerindeki en büyük engel olduğunu anladılar. Ayrıca Hristiyan toplulukların çok kolay bir şekilde İslâm’ı

¹²⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 184; benzer görüşler için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. , 45.

¹²⁸ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 268-269.

¹²⁹ Benzer görüşler için bk. Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, 2.bs., s. 31-32.

benimsemelerinin sebebi olarak da o dönem Hristiyanlıkta uygulanan yanlış uygulamaları ve inanılan bazı yanlış inançları gördüler.¹³⁰

b) Kültürel saldırılar: Edibimize göre bazı batılı düşünürler, ilim ve din adamları yukarıda anlatılan iç muhasebeleri daha 13. yüzyılda yapmaya başlamışlardır. O dönemdeki Hristiyan düşüncesine eleştiriler getirmişler, Hristiyanlığın o dönem insanları arasında tekrar hâkimiyetini sağlayabilmesi için çaba harcamışlardır. Ayrıca Batı dünyasının bilimsel ve düşünsel gelişimine katkı sağlamak amacıyla Arapça öğrenenleri olmuş¹³¹ ve İslâm dünyasından tercüme edilen eserlerden de yararlanmışlardır. Bu dönemin din/bilim adamlarının aydınlanma ve kalkınma çabaları yeterince yaygınlaşmamış ve belli çevrelerle sınırlı kalmıştır. Mahmud Şakir, bunun sebebi olarak din/bilim adamlarının kadim Latinceyi kullanmalarını ve Avrupa da yaşayan topluluklar arasında dil ve lehçe birliği olmamasını söylemektedir. Ona göre o dönem aydınlanma/kalkınma gerçekleşemese de sonraki aydınlanmanın temelleri bu dönemlerde atılmıştır.¹³²

Mahmud Şakir, Avrupalıların aydınlanmasının/kalkınmasının gerçek anlamda İstanbul'un fethinden sonra başladığını söylemektedir. Avrupalılar iki şeyi hayata geçirerek ortaçağın karanlıklarından kurtulabilmişlerdir. Bunlar dinî hayattaki ıslahatlar ve bilimsel gelişmelerdir.¹³³ Avrupalılar bu ilmî ve fennî gelişimlerinde İslâm dünyasının ilim ve irfanından istifade etmişlerdir.¹³⁴ Bunu yaparken de İslâm dünyasında kullanılan tüm dilleri öğrenmişler, özellikle Arapçaya özel bir önem vermişler ve Arapçayı bilen, bu konuda uzman olan kişiler yetiştirmişlerdir. Arap dilini öğrenen/öğrenmeye devam eden bu kimseler İslâm diyarını köşe bucak

¹³⁰ Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s. 34-40; a.g.mlf., *Ebâfîl*, s. 149, 181.

¹³¹ Benzer görüşler için bk. . Bulut, *a.g.e.*, s. 6-8, 41; 13. Yüzyılda batıda başta Arapça öğretimi olmak üzere dil okulları açılması talepleri ve bazı batı ülkelerinde Arapça eğitimi için bk. Edward Said, *a.g.e.*, s. 91-92, 217-218, 221-222; Yücel Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, C: XXXIII, s. 479; Faruk Bilici, "Fransa", *DİA*, C: XIII, s. 191.

¹³² Şakir, *Risâle fi't-tarîk*, s. 39-42; Edibimiz İslâm dünyasının bilim ve irfanından yararlanan ve o dönemdeki Hristiyan inancının bazı inanç ve uygulamalarına eleştirel bakıp "ıslah" çalışması yapanlara örnek olarak o dönemin iki fîzof'unu "Roger Bacon" ve "Thomas Aquinas"ı örnek vermektedir. bk. a.g.mü, *a.g.e.*, s. 39-42; Benzer bilgiler için bk. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2008, 5 c., 2. bs., C: I, s. 36, 104, 105, 140, 164, 165 v.d.

¹³³ Mahmud Şakir "İslâm Ümmetinin Kendi İç Dinamikleri İle Kalkınma Arayışları" başlığı altında incelediğimiz görüşlerinde İslâm toplumunun kalkınması için çabalayan ulemayı akaid, fıkıh, bilim ve dil alanında çalışan ulemeden seçmiştir. bk.

¹³⁴ Benzer bir görüş için bk. Edward Said, *a.g.e.*, s. 413.

gezmişler, ilim adamlarının meclislerinde bulunmuşlar, elde edebildikleri kadar eseri bazen satın alarak bazen çalarak bazen de yağma yoluyla elde etmişler, bu eserleri kendi dillerine tercüme ederek aydınlanma/kalkınmanın öncülerine lojistik destek sağlamışlardır. Lojistik desteği sağlayan kimseler, daha sonra “müsteşrikler” olarak anılmışlardır.¹³⁵ Müsteşrikler, İslâm topraklarında farklı kisveler altında –seyyah, tüccar, öğrenci, ihtida etmiş bir batılı...– tam bir tecessüsle hareket etmişlerdir. Avam-havas, âlim-cahil, asker-halk hatta kadınların durumlarına kadar her şeyi araştırmışlar, hiçbir şeyi atlamamışlardır.¹³⁶

Bu uyanışın ilk anından itibaren batılıların hedefi yeni bir haçlı seferiyle kaybettikleri yerleri geri almak ve daha önceki seferlerde gördükleri doğunun zenginliklerini elde etmektir. Uyanış ve kalkınmanın gerçekleşmesi ile birlikte Batı’nın hedefleri daha bir netleşti. Bu hedefler; “İslâm topraklarını çiğnemek, sonra kalbinden parçalamak ve bu topraklarda olan zenginlikleri elde etmektir.”¹³⁷ Fakat daha önceki tecrübeleri onlara bunun kaba kuvvet ve silahla olmayacağını öğretmişti. Bu yüzden vakti gelinceye kadar kaba kuvvet ve silahı bir yana bırakıp yeni döneme akıl, bilgi, idrak, hüsnütedbir, kalkınma v.b. silahlarla silahlandılar. İslâm dünyasını toplumsal, siyasal ve edebî açıdan kuşattılar ve Müslüman aklının Batı’nın aklına boyun eğmesine ve onun düşünce yollarını kullanmasına çabaladılar.¹³⁸

Müsteşriklerin İslâm dünyasından Batı dünyasına taşıdıkları ilim ve irfanla tanışan batılılar bu bilgilerle aydınlanmalarını ve kalkınmalarını gerçekleştirdiler. Bu merhaleden sonra Batıda yeni bir yönetici sınıf oluştu. Bu sınıf İslâm ve doğu dünyasının sahip olduğu zenginlikleri elde etmek ve İslâm tehlikesini kendi evinde yok etmek/boğmak için hazırlıklar yaptı. Bu yönetici sınıfa rehberlik, bilgi ve istihbarat alanlarında lojistik destek ise müsteşrikler tarafından sağlanmaktaydı. Yeni yönetici sınıfı hazırlıklarını tamamladıktan sonra da doğuya doğru harekâta başladı

¹³⁵ Şakir, **Risâle fi’-t-ţarîk**, s. 39-48, 55-56.

¹³⁶ Şakir, **Risâle fi’-t-ţarîk**, s. 112, 116; Edward Said, **a.g.e.**, s. 281, 286-287, 345.

¹³⁷ Benzer görüşler için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. 346, 348, 454; Bulut, **a.g.e.**, s. 6-9.

¹³⁸ Şakir, **Risâle fi’-t-ţarîk**, s. 44-46, 112, 121-122; a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 149, 181; a.g.mlf., **Mukaddime**, **Medâhil**, s. 147-148; Oryantalizmin Batı’nın Doğu ile yaptığı hakimiyet mücadelesi ve çatışma üzerine kurulu olduğuna görüşü için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. 31, 43, 44, 78 v.d; Bulut, **a.g.e.**, s. IX .

ki bu harekâta “استعمار/sömürgecilik” denilmektedir.¹³⁹ Mahmud Şakir’e göre “İstişrak/oryantalizm, istîmarın/sömürgeciliğin, gören, inceden inceye süzen gözü, hisseden, yakalayan eli; yürüyen, derinliklere dalan ayağı; düşünen, bilgi edinen aklıdır. Eğer istişrak olmasaydı istîmar kendi karanlığında bocalayıp dururdu”¹⁴⁰

Müsteşriklerin Batı dünyasının kalkınması/aydınlanması için âdeta kendilerini feda ederek göstermiş olduğu bu çaba ve çalışmalar “kilise adamları”nın da dinî duygularını kabarttı. Onlar da doğu dünyasına gidip güçlerinin yettiğince ikna edebildikleri Müslümanları Hristiyanlaştırma çabasına giriştiler. Bu harekete ise “التبشير/misyonerlik” denilmiştir.¹⁴¹

Mahmud Şakir’e göre bu üç hareket birbirleriyle yardımlaşan, birlikte hareket eden hedefleri ve gayeleri bir olan üç olgudur. Sömürgecilik ve misyonerlik daima استشرق/oryantalizm’in yol göstericiliğine muhtaçtırlar.¹⁴² Bu üç kavram birbirinden ayrılmayan, birbirini tamamlayıcı kavramlar hatta tek bir hakikatin farklı ifadeleri olduğu için misyonerliğin bir dine davetten ibaret olmadığını diğer milletleri boyunduruğu altına almak gayesiyle içerisinde hem fiilî savaşı hem de iktisadî, siyasi ve fikrî savaşları barındıran bir anlayış olduğunu düşünmektedir.¹⁴³

Mahmud Şakir, bu hikâyedeki olayların ve çarpışmaların en tehlikeli alanlar olan “kültür”, “edebiyat” ve “fikir” alanlarında cereyan ettiğini ifade ettikten sonra bu tehlikenin, savaşı Batı kültürü adına yüklenen kendi insanlarımız sebebiyle daha da büyüdüğünü söyler. Ayrıca o, bu konudaki yazılarının hangi işlevi gördüğünü de şöyle ifade eder; “yazdığım bu makaleler, olayları, çarpışma alanlarının en tehlikeli olanlarında –kültür, edebiyat ve fikir– cereyan eden bu hikâyenin peçesini kaldırmaktadır. Bu alanlardaki tehlikeyi arttıran şey ise bu çarpışmanın büyük bir kısmını –Batı dünyası adına– yüklenenlerin ve onların mirasçısı olarak bu görevi

¹³⁹ Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 48-49; 112-114; Mahmud Şakir Alman filozof ve Matematikçi **Gottfried Wilhelm Leibniz’in** (1646 –1716) Napolyon’un Mısır seferinden yaklaşık 100 yıl önce Mısır Kralı 14. Louis’i (1643-1715) Mısır’a bir sefer düzenlemesi konusunda teşvik ettiğini, bu teşvikinde de irticali olmayıp müsteşriklerin naklettiği/taşıdığı bilgileri inceledikten sonra bu teşviki yaptığını söylemektedir. bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 113-114; Edward Said, **a.g.e.**, s. 369-370.

¹⁴⁰ Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 87.

¹⁴¹ Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 49.

¹⁴² Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 49-50, 53.

¹⁴³ Şakir, **Ebâtil**, s. 150-151, 201, 215.

*devam ettirenlerin, kendimizden, aşiretimizden, kabilemizden olan bizim dilimizi konuşan, bizim gözlerimizle bakan, aramızda vatan-din-dil ve milliyet kardeşliği ahdiyle güvenli bir şekilde dolaşan, adamlarımız olmasıdır.”*¹⁴⁴

Ona göre Batı dünyası adına bu savaşı yürütenler ve onların değirmenine su taşıyanlar iki gruptur; bunlardan birinci grup ne yaptığını bilen ve yaptıklarını bile bile yapanlar, diğeri ise gafletleri sebebiyle bu hastalığa yakalanan ve bu yolda bir dayanağı olmadan, bilinçsizce yürüyenlerdir.¹⁴⁵ Bu noktada o, Batı adına bu savaşı üstlenenlerden özellikle Batı üniversitelerinde yetişmiş olanların elde ettikleri ilmî payelere pek güvenmez ve bu kişilere verilen ilmî payelerin ilmî müktesebata göre değil, bugün yerine getirdikleri amaca yönelik verildiğini düşünürdü.¹⁴⁶

Mahmud Şakir, yazılarında bu çarpışmanın hedef kitlesinin tehlikeyi yeterince idrak edemediğini ifade etmekte ve bu durumu şöyle aktarmaktadır¹⁴⁷; *“Bu durumun –Batı kültürünün saldırılarının– çirkinliğini arttıran şeyler şunlardır; yıkım, parçalama ve yerle bir etmenin hedefinde olan kimselerin, doğusundan batısına kadar tüm topraklarımızda cereyan eden bu alçakça savaşın en tehlikeli alanlarının “kültür”, “edebiyat” ve “fikir” alanları olduğunu neredeyse hayal bile edememeleridir. “Kültür”, “edebiyat” ve “fikir” çarpışmalarının, sınırlarla belirlenemeyen geniş bir alanda olduğunu neredeyse tahayyül edememeleridir. Bu çarpışmalarının çoğunun kalkınma ve ihya hareketlerinin hemen öncesinde veya onlarla birlikte ya da onların hemen akabinde gelen dakik bir zamanlamaya sahip olduklarını neredeyse tahayyül edememeleridir. Bu durumun yetmiş yıldan beri olduğundan daha tehlikeli bir duruma dönüştüğünü neredeyse tahayyül edememeleridir. Bu çarpışmaların hakikatte “kültür”, “edebiyat” ve “fikir” mücadeleleri olmadığını bilakis “kültür”, “edebiyat” ve “fikir”in, bir araya gelen veya bir araya gelmek yolunda olan güçler için yıkıcı bir silah edinildiğini neredeyse tahayyül edememeleridir. Düşmanımızın elindeki en etkili silahın “kelime silahı”*

¹⁴⁴ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 9; a.g.mlf., Mukaddime, **Medâhil**, s. 144-145,

¹⁴⁵ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 10-11; İslâm kültür ve medeniyetinin batı kültürünün hedefinde olduğuna dair benzer görüşler için bk. öğrencilerinden Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 4.

¹⁴⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 78.

¹⁴⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 78; a.g.mlf., **Medâhil**, s. 147-148.

olduğunu, bu silahı da her köşeye yayılmış, her alanda çalışan ve zehirlerini her yola üfleyen kendimizden adamların taşıdığını tahayyül edememeleridir.....”¹⁴⁸

B. ORYANTALİZM¹⁴⁹

Mahmud Şakir daha 16 yaşında iken oryantalizmin hakikatini/mahiyetini bildiğini bu yüzden o yaşta okuduğu David Samuel Margoliouth’ a ait “Neşetü’ş-şî‘rî-l-‘arabî” isimli makaledeki görüşleri dikkate almadığını ve bu görüşlere aldırmadığını söylemektedir.¹⁵⁰ Ayrıca daha o yaşlarda müsteşriklerin görüşlerine kulak verenlere ve onları Arap dili komisyonlarına seçenlere serzenişte bulunmaktadır.¹⁵¹

Mahmud Şakir, müsteşriklerin Arap edebiyatına, tarihine ve şiirine bakışlarını ve okuma şekillerini ise şöyle eleştirir; “*Margoliouth ve benzerleri edebiyatımızı, tarihimizi, şiirimizi sanki o, eski, sıradan bir mezar taşının üzerindeki yazıymış gibi okurlar. –Ayrıca– bu yazı onlara göre ehli ve kendisi ölmüş, üzeri asırların toprağıyla kaplanmış bir yazıdır.*”¹⁵²

1940’lı yıllarda yazdığı bir makalesinde müsteşriklerin gerçek niyetlerine dikkat çekmiş ve onları üç başlık altında değerlendirmiştir;

i. *Arapçayı kiliselerde öğrenen ve tek amaçları “misyonerlik”e hizmet etmek olan gruptur ki bunlar temel gruptur. Zira istişrak da ilk olarak kiliselerde din adamları arasında yayılmaya başlamıştır.*¹⁵³

ii. *Doğu-Arap toplumunu sömürme siyasetine hizmet eden grup*¹⁵⁴

iii. *Misyonerlik ve sömürgecilik siyasetine hizmet gayelerinden soyutlanmış zannedilen ilim adamı grubu.*

¹⁴⁸ Şakir, “Risâletü’l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 9-10; a.g.mlf., **Medâhil**, s. 145-146.

¹⁴⁹ Oryantalizm: Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet. bk. Bulut, a.g.ma., **DİA**, C: XXXIII, s. 428; Oryantalizm’in farklı yönlerden tanımı için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. 14-19.

¹⁵⁰ Şakir, *Kışsatü haza’l-kitab*, **el-Mütenebbî**, s. 12.

¹⁵¹ Şakir, *Kışsatü haza’l-kitab*, **el-Mütenebbî**, s. 12.

¹⁵² Şakir, *Kışsatü haza’l-kitab*, **el-Mütenebbî**, s. 13.

¹⁵³ Benzer bir görüş için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁵⁴ Benzer bir görüş için bk. Edward Said, **a.g.e.**, s. 31, 73, 74, 76, 143, 214 vs.

*Birinci ve ikinci grupaki müsteşriklerin tüm çalışmaları ve sözleri belli bir amaca matuftur. Üçüncü gruptaki müsteşriklerin ise söylediklerinde ve çalışmalarında mutlaka sıkı bir eleştiri yapılmalı çalışmalarında birinci ve ikinci grubun amaçlarına hizmet edip etmediği araştırılmalı ve üzerinde çalıştıkları metinler ile ilgili çalışmaları/düşünceleri eğer selim fitrata ve Arap dili'nin selikasına uygun ise alınmalıdır. Zira bu gruptakiler de Arap diline yeterince hâkim olamadıklarından hata yapmaktadırlar.*¹⁵⁵

Mahmud Şakir, bu üçüncü grupta olan müsteşrikleri yukarıdaki eleştirisinin dışında bir noktada daha eleştirmiş ve aynı zamanda da bir tehlikeye, önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre üçüncü gruptan bazı müsteşrikler İslâm tarihinde çok önemli olmayan veya şâz olan görüşleri almışlar bunları asıl görüş yerine koyarak diğer görüşleri buna göre tevil etmişler –yahut münferit hadiseleri almışlar bunları genel bir olay, genel bir durum olarak nakletmişler– ve yaptıkları bu işe bir araştırma sonucuymuş görüntüsü vererek İslâmî konularda ve Müslümanlar üzerinde birçok şüphe oluşturmaya çabalamışlardır.¹⁵⁶ Kimileri de Arap-İslâm tarihini tahrif etmişler ve bozmuşlardır.¹⁵⁷ Bu eleştirisiyle birlikte istişrak meselesinin iki boyutuna dikkat çekmektedir. Birinci ve en önemli boyut istişrakın siyasi amaçları ve uzak hedefleri boyutudur ki bu hedefler de misyonerlik ve sömürgeciliktir.¹⁵⁸ Diğer boyut ise ilmî meseleler çerçevesinde değerlendirilebilecek boyuttur ki burada da müsteşriklerin yaptıklarının şüphe oluşturmak-fesat çıkarmak olduğu görüşündedir.

Ona göre müsteşrikleri İslâmî ilimler alanında çalışmaya sevkeden ilk sebep kendi dindaşlarına ve soydaşlarına asırlardır süren İslâm-Hristiyanlık çatışmasında yardımcı olmak, onlara hizmet etmektir.¹⁵⁹ Müsteşrikler kendi toplumları için bu alanda binlerce makale ve kitap yazmışlardır. Bu eserlerinde Arap-İslâm kültür ve

¹⁵⁵ Şakir, “Mebâhisuhum (el-Müsteşrikûn)”, *Cemheretü'l-makâlât*, C: I, s. 126-127.

¹⁵⁶ Şakir, a.y.; Abdurrahman Habenneke el-Meydanî, *Ecnihatü'l-mekri's-selâse ve havafihâ et-tebşir, el-istişrak, el-isti'mar*, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2010, s. 136, 138- 143.

¹⁵⁷ Şakir, “Temamü'l-kavl fi ibtâli karmetiyyeti'l-Mütenebbî”, *el-Mütenebbî*, s. 502.

¹⁵⁸ Sömürgecilik ve bilgi toplama amaçlı gönderilen bazı müsteşrikler için bk. Hafız Emin ‘Avad, *Napolyon Bonapart fi Mısr*, Kahire, Kahire, Müessetü'l-Hindavi, 2012, s. 71-72.

¹⁵⁹ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 77, 79; benzer bir görüş için bk. Edward Said, *a.g.e.*, s. 21-22, 265-266, 338; Ayrıca bu konuda tezimizin ilgili bölümünde bilgi verilmiştir.

medeniyetini öyle bir tasvirle ve üslûpla ifade etmişlerdir ki hedefleri okurlarını bu tasvirlerin yapıldığı satırların yazarının bu konuda uzman olduğu, çok ciddi gayret ve çaba gösterdiği ve bu alanda kendisine mutlak inanılması gereken bir otorite olduklarını ispatlamaktır.¹⁶⁰ Eserlerinde böyle bir metodoloji kullanan müsteşriklerin hedefi “mücerred hakikat”e ulaşmak olmayıp Avrupalı aydının zihnini Hristiyanlığın İslâm dünyasına karşı giriştiği hamleye aykırı bir düşünceye kapılmaktan korumaktır. Bunun yanı sıra Avrupalı aydınları Hristiyan-Batı düşüncesinin doğruluğuna inandırmak ve Müslümanlarla girdikleri diyaloglarda doğruluğuna inandırıldığı bu düşünce ve fikirleri tereddütsüz savunmasını sağlamaktır.¹⁶¹

Mahmud Şakir yukarıda anlattığımız bilgiler sebebiyle müsteşriklerin kıymetli ve önemli olduklarını kabul etmez, niyetlerine ve ilimlerine asla güvenmezdi.¹⁶² Bu güvensizliğine rağmen kimi müsteşriklerin ellerinde bulunan yazma eserlerden faydalanarak yaptıkları şiir dîvânı basımlarının bu alandaki karmaşıklığın ve fesadın artmasına engel olduğunu söyleyerek bir yandan takdir etmiş¹⁶³ diğer yandan da müsteşriklerin bu çalışmaları yaparken kendilerine olan aşırı güvenlerinden dolayı farklı rivayetlerle gelen metinler üzerinde yaptıkları tercihleri, kimi metinlerde gelen kelimeleri bilgilerinin yeterliliğine inanarak değiştirmelerini, şiirlerin metinlerini – edindikleri edebî zevke göre– tertip etmelerini kıyasıya eleştirmiştir.¹⁶⁴ Zira ona göre Müsteşrikler Arap-İslâm kültürü sahasında bir “metodoloji”yi uygulamak için gerekli şartlara sahip değildirler.¹⁶⁵ Ayrıca bir çalışmanın ilmî ve kıymetli olabilmesi için objektif ve temayüllerden uzak olmalıdır.

¹⁶⁰ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s.58-59, 61, 77; Edward Said, *a.g.e.*, s. 213-214, 225-227.

¹⁶¹ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 61; Edward Said, *a.g.e.*, s. 270-272.

¹⁶² Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 13; a.g.mlf., *Ṭabaḳatu fuḥûli's-su'ara*, s. 54-55; Mustafa, "a.g.m." *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüġati'l-'Arabiyye*, s. 1005, Örnek bir olay için bakınız. a.g.e. aynı sayfa; Laşin "a.g.m." *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüġati'l-'Arabiyye*, s. 1021.

¹⁶³ Şakir, *Namaṭ şa'b*, s. 43.

¹⁶⁴ Şakir, *Namaṭ şa'b*, s. 231-232.

¹⁶⁵ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 13; a.g.mlf., *Ṭabaḳatu fuḥûli's-su'ara*, s. 55; Bu şartlar ve Mahmud Şakir'in bu şartlar hakkındaki değerlendirmeleri için bk. a.g.mlf., *Risâle fi't-ţarîk*, s. 63-67;70-71; a.g.mlf., *Bernâmec*, s. 117; Mahmud Şakir bu noktada başka bir itiraz gerekçesi daha ileri sürüyor. İngiliz olmayan ve o kültür içinde büyümeyen bir İngiliz edebiyatçısının İngiliz edebiyatı hakkında, Alman olmayan ve o kültür içinde büyümeyen bir Alman edebiyatçısının Alman edebiyatçısı hakkında söyledikleri çok fazla nazar-ı itibara alınmazken nasıl oluyor da Arap-İslâm kültürü hakkında müsteşrikler otorite kabul edilip söyledikleri nazar-ı itibara alınıyor. bk. a.g.mü, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 70-71; a.g.mlf., *Namaṭ şa'b*, s. 34-37, 332-333; a.g.mlf., *Bernâmec*, s. 117-118; benzer bir görüş için bk. tezimizin Nöldeke başlığı

Oysa müsteşrikler baştan aşağıya temayüllerle ve İslâm âlemine karşı nesillerdir tevarüs ettikleri kin ve garezle doludur. Bunun sebebi de Avrupa kültür ve medeniyetinin menfaat, soygunculuk ve yağma üzerine kurulu olması münasebetiyle temayüllere dayanmayı, onu kullanmayı caiz görmesidir.¹⁶⁶ Mahmud Şakir'in müsteşriklere karşı olan bu tavrının sebebi asla onların farklı dinlerden olması değildir. Zira kendisinin Hristiyan olan –Vedi' Filistin, Şefik Metri, Fuad Sarruf gibi– çok yakın dostları da vardır.¹⁶⁷

Müsteşrikler her ne kadar farklı ülkelerden olup ayrı ayrı çalışıyor gözükseler de kollektif bir tarzda çalışıyorlardı. Müsteşriklerin doğuya yaptıkları seyahatler ve orada geçirdikleri süre içerisinde ellerinde binlerce el yazmasının yer aldığı bir koleksiyon oluştu. Bu kıymetli eserler müsteşriklerin yaşadıkları yerlere göre Avrupa'nın çeşitli ülkelerine ve beldelerine yayılmıştı. Fakat eserlerin ve müsteşriklerin kıta üzerinde dağılmış olmaları, onların yardımlaşmalarına engel olmuyor, müsteşrikler kendi aralarında sürekli yardımlaşıyor ve birbirlerinin bilgi, birikim ve tecrübelerinden faydalanıyorlardı.¹⁶⁸

Mahmud Şakir, müsteşriklerle ilgili bu düşüncelerini aktardıktan sonra bir başka noktaya daha dikkat çekmekte ve müsteşriklerin asıl tehlikesinin kendilerinden ve yazdıklarından gelmemekte olduğunu söylemektedir. Ona göre asıl tehlike, içimizden, onların söylediklerine sahip çıkanlardan ve onların görüşlerini yaymaya çalışanlardan gelmektedir.¹⁶⁹ Özellikle Mısır toplumunun içinden çıkan ve Batı medeniyetinin yayılmasına aracılık eden ve oryantalizmin çıkarlarına hizmet eden kimselerin Napolyon'un bir projesi olduğunu aktarır.¹⁷⁰

Müsteşriklerin içimizde bu kadar değerli olması hikâyesinin acayipliklerle, garipliklerle, kimi zaman güldüren kimi zaman ağlatan olaylarla ve düşüncelerle dolu olduğunu ifade eden edibimiz bu duruma çok şaşırmakta ve bunu sorgulamaktadır.

¹⁶⁶ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 13; a.g.mlf., *Risâle fi't-ţarîk*, s. 78; benzer görüşler için bk. Edward Said, *a.g.e.*, s. 27,183, 186.

¹⁶⁷ Mustafa, "a.g.m." *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye*, s. 1006.

¹⁶⁸ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 54-55; Edward Said, *a.g.e.*, s. 49, 270-272, 275-276, 305 vs.

¹⁶⁹ Laşin, "a.g.m." *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye*, s. 1021; örnek olarak bk. Şakir, "Temamü'l-kavl fi ibtâli karmetiyyeti'l-Mütenebbî", *el-Mütenebbî*, s. 502.

¹⁷⁰ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 108; bu konuda Tezimizin Mısır özelinde oryantalizm başlığı altında bilgi verilecektir.

Ayrıca Şakir, okuyucularına önlerinde iki yolun olduğunu bunlardan birini seçmelerini konusunda serbest olduklarını söylemektedir. Bu iki yoldan birincisi müsteşrikleri bu denli önemli bir konuma oturtan kendi dönemindeki edebî hayatın fesadını, bozukluğunu görüp sabır, gayret akıl, idrak ve uyanıklıkla kitaplardaki ve o dönemin tarihindeki ayrıntılara gizlenmiş yanlışları, müsteşriklerin emellerine hizmet eden gizli düşünce ve fikirleri tespit edip bunlar karşısında doğruyu, kendi kültür ve medeniyetini savunmasıdır. Bunu yaparken de karşısında olan insanların isimlerinden ve unvanlarından korkmamaları, başta bu unvan sahibi kimseler olmak üzere birçok kimsenin dilinde olan “yeni-kadim”, “eski-muasır”, “yenileme-ilerleme” “evrensel/küresel kültür” “evrensel/küresel medeniyet”, “ilerleme-geri kalma” gibi kavramlara takılmamalıdır. Eğer bunlara takılmadan yukarıda ifade edildiği üzere kendi kültür ve medeniyetini savunur, müsteşriklerin emellerinden korursa sonunda zilletten uzak, izzet-i nefis sahibi bir kimse olarak yaşar. İkinci yol ise akıl, idrak ve basiretle çalışmaktan bıkmayı, kendi dönemindeki edebî hayatın fesadını görmeyip ona aldanması ve sonunda da zillet ve âr içinde yaşamak zorunda kalmasıdır.¹⁷¹

C. MISIR ÖZELİNDE ORYANTALİZM

Mahmud Şakir özelde Mısır toplumunun genelde İslâm toplumunun Batı medeniyeti karşısında bu duruma düşmesinin sebebinin cehalet, gaflet ve nisyan olduğuna dikkat çekmektedir. Batılı müsteşrikler, edibimizin dikkat çektiği bu zayıf noktalar üzerinden İslâm toplumunu hâkimiyetlerine almak için bu zayıflıkları iki şekilde kullanmışlardır;

a) Müfredatlarını ve sistemlerini kendi istedikleri nesilleri yetiştirmek üzere kurguladıkları okullar açmak ve toplumu bu okullarda eğitim görmeye özendirmek.¹⁷²

¹⁷¹ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 79-80.

¹⁷² İngiliz Müsteşar Dunlop'un Mısır eğitim sistemindeki tahribatından tezimizin ilgili bölümlerinde bahsetmiştik. Tezimiz, s. 59-62.

b) Kamuoyunu ferdî ve toplumsal taassuba yönlendirmek. Bunu yaparken de toplumun ve fertlerin dikkatinin ahlâkî, aklî, amelî ve kurucu esaslar üzerinde olmasına mani olmuşlardır.

Yapılan bu birbirini tamamlayıcı çalışmanın neticesinde toplumda birlik ve tüm toplumun geleceğini düşünen ortak görüşlülük dağılmış, taassup sahibi farklı gruplar oluşturulmuştur. Bu grupların birçoğunun da temel felsefesi geçmişte yapılanları yıkmadan bir şeyler yapılamayacağıdır.¹⁷³

Batı medeniyeti haçlı savaşları-sömürgecilik gibi kimi zaman açıktan savaşlarla kimi zamanda gizli kültürel savaşlarla¹⁷⁴ özelde Mısır'da genelde tüm Arap-İslâm âleminde şahsiyet ve kimlik bilincini mahvederek İslâm'ı ve Arapçılığı¹⁷⁵ ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bunu yaparken de Müslüman-Arapları köklerinden geçmişiyle ve tarihiyle gurur duymaktan uzaklaştırmaya çabalamışlardır.¹⁷⁶ Hedeflerinde Müslümanların hayatlarından Mekke'yi ve Kur'ân'ı uzaklaştırmak vardı. Bu savaşın silahı ise bu kitabın dili olan ve tüm İslâm ülkelerini tek bir millete dönüştüren Arapça diline karşı kullanılabilecek bir silah olmalıydı ki o da “dil silahı”dır. Bu yüzden batılılar bir yandan kendi dillerini yaymaya çalışırken diğer yandan Arap-İslâm dünyasının kadim kültürüyle bağlarını koparmak için ammicenin yaygınlaşmasına çabalamışlardır.¹⁷⁷

Ayrıca Mahmud Şakir'e göre Fransızların Mısır'ı işgali¹⁷⁸ ve Napolyon'un orada işlediği cinayetler kimilerinin düşündüğünün aksine bir kalkınmanın başlangıcı olmamış, tam aksine 18. yüzyılın sonlarında bu ümmetin âlimleri ile başlayan

¹⁷³ Şakir, “er-Ra'yü'l-âmm”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: I, s. 136-137.

¹⁷⁴ Şakir, “Risâletü'l-kitab”, **Ebâfîl**, s. 7-9.

¹⁷⁵ Arapçılık ve İslâmcılık onun yanında tek bir düşünceye ve anlayışa dönüşmüşlerdir. İslâmiyet Arapçılığın kültürel ve medeniyet yüzünü, Arapçılık ise İslâm'ın korunağını teşkil eder. Arap dili de bu kültür ve medeniyetin kendini ifade ettiği dildir. bk. Mustafa, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye** s. 1007.

¹⁷⁶ Mustafa, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye**, s. 1007-1008; Ebû Musa, **a.g.e.**, 3-4; Ebânemi, **a.g.e.**, s. 26.

¹⁷⁷ Şakir, **Ebâfîl**, s. 128-129.

¹⁷⁸ Şakir Fransızların Mısır'ı işgal sürecini, bilim adamlarının müsteşriklerden elde edindikleri bilgilerle teşviklerinden –ki yaklaşık Napolyon'un işgalinden yüz yıl öncedir- başlayarak Napolyon'un işgaline kadar olan gelişmeleri müsteşriklerin katkılarını da içine alacak bir şekilde anlatır. bk. Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s. 113-115.

kalkınmayı ortadan kaldırmıştır.¹⁷⁹ Hatta bu döneme kadar müsteşrikler Mısır halkı üzerinde gözle görülür kültürel bir üstünlük sağlayamamışlardır. Ona göre bu dönemdeki âlimler bu kültürün köklerinden ve kaynaklarından güç alarak bu medeniyeti tekrar ayağa kaldırmaya başlamışlardı.¹⁸⁰ Fakat bu dönemde Batı medeniyetinin temsilcileri Mısır'ı işgal etmiş ve toplumun Arap-İslâm kültürü değerleri ile bağlantısını koparıp onun yerine bu toplumun geçmişi ile hiç alakası olmayan kültür-sanat değerlerini koymuş ve onu benimsetmenin peşinde olmuşlardır.¹⁸¹ Bunu yaparken de en gizli ve güçlü silahlarını kullanmışlar, eğitim yoluyla Batı'nın değerlerine sahip nesiller yetiştirmek için çabalamışlardır.¹⁸²

Mısır'ın Batılılaştırılması, kendi köklerinden koparılması çalışmaları Mısır'ı Fransızların işgali ile başlamıştır. Napolyon Mısır'dan ayrıldığında da yerine “halife” olarak bıraktığı Jean-Baptiste Kléber'e (1753-1800) yazdığı mektubunda Mısır halkından beş altı yüz kişi belirlemesini, Fransız gemileri Mısır'a geldiğinde bunların Fransa'ya gönderilmesini istedi. Hedefi öncelikle bu insanların bir-iki sene Fransa'da alıkonularak Fransız medeniyetine hayran kalmalarını, Fransız geleneklerine ve diline alışmalarını sağlamaktır. Daha sonra bu insanlar Mısır'a döndüklerinde yine Mısır'dan kendilerine katılacaklarla birlikte Fransızların emrinde çalışan bir ekibin çekirdeğini oluşturacak ve Mısır'ın geleneklerini değiştirme çabalarına katkıda bulunacaktır. Bu çalışma ile Arap kültürünü parçalamayı, köklerinden koparmayı, İslâm toplumunun uyanma ve kalkınma hamlesini geri dönüşü olmayan bir şekilde ortadan kaldırmayı ve bunun yerine süslenmiş bir Fransız kültürü ikame etmeyi amaçlamıştır.¹⁸³

Mahmud Şakir, Batı medeniyetine hizmet eden ve edebî, kültürel ve toplumsal hayatımızın her yanına dağılmış, Louis 'Avad ve benzerlerinin yaydığı zehirli fikirlerden bir dönem kendisinin de etkilendiğini ve sonra Allah Teâlâ'nın izni

¹⁷⁹ Fransızların Mısır'ı işgalinin Avrupa ülkeleri arasında Süveyş kanalını ele geçirmekle ilgili olduğuna dair düşünceler için bk. Emin 'Avad, **a.g.e.**, s. 80-85.

¹⁸⁰ Tezin ilgili başlığı.

¹⁸¹ Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s.99-100, 101-102, 119-120; İbrahim, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî** s. 27; Ebû Musa, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 18-20; Edward Said, **a.g.e.**, s. 53.

¹⁸² Şakir, **Ebâfîl**, s. 151.

¹⁸³ Mektup metninden yapılan alıntı için bk. Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s. 108, 119; Mektup için bk. Emin 'Avad, **a.g.e.**, s. 380-383.

ile doğruyu bulduğunu ve bu saatten sonra üzerine düşen görevin ehlini ve ailesini uyandırmak, onlarında bu zehirli fikirleri görmesini sağlamak olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁴ Oryantalizmin etkilerinin bir anda yok olmadığını bu sebeple “*hayatını kalbindeki, vicdanındaki, gönlündeki, aklındaki, fikrindeki, bakışındaki ve görüşündeki sömürgeyi tedavi için...*” geçirdiğini söylemektedir.¹⁸⁵

Mahmud Şakir, Taha Hüseyin’in başını çektiği ve Louis ‘Avad’ın devam ettirdiği batıcılık akımına karşı durmuştur. İslâm milleti eğer İslâmî bilincine dönerse bu uyanışı hazırlayanlardan biri de yazdıklarıyla, duruşuyla, Kur’ân’a ve Kur’ân’ın fasih diline sarılması ile hiç kuşkusuz Muhammed Şakir’dır.¹⁸⁶ O, müsteşriklerin bir kısmının araştırmacılık kisvesi altında düşmanlık yaptığını, bazı yerli araştırmacıları etkilediklerini ve bununda bir haçlı siyaseti olduğunu görmüştür. Mahmud Şakir işte bu kültürel saldırı karşısında tüm benliğiyle saldırıya karşı durmuş ve ömrü boyunca hiç çekinmeden bu kültürün savunuculuğunu yapmıştır.¹⁸⁷ Mahmud Şakir, Batı kültürü ile İslâm kültürünü birleştirmeyi, aralarını bulmayı veya oradan kanun, edebiyat ve felsefe ve psikoloji gibi çeşitli alanlarda bir şeyler getirmeye çabalayanları iyi niyetli olarak görmemiş ve daima onlara karşı durmuştur.¹⁸⁸

D. MAHMUD ŞAKİR’İN GÖZÜYLE BATI MEDENİYETİ

Mahmud Şakir, başta Mısır olmak üzere İslâm ülkelerinde yaşayan bir kısım insanlarda gördüğü batılılaşma temayülleri üzerine Batı medeniyeti ve sanatı üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmuştur; Batı medeniyetinin temelinde hazcılık, bireysellik ve bencillik vardır. Bu medeniyet menfaat, soygunculuk ve yağma üzerine kurulu bir medeniyettir. Avrupa medeniyetinin temelindeki bu duygular ortak kabul etmez. Bu duygular içinde olan batılıların menfaatleri için karşı karşıya geldikleri her işte kavgalar, saldırılar ve yıkımlar yaşanmıştır. Avrupa medeniyeti ne inşâ ederse etsin, bu duygular içinde olduğu için onunla beraber onu yıkacak ve yok

¹⁸⁴ Şakir, **Ebâfîl**, s. 200-201; a.g.mlf., **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 6; Müsteşriklerin sözlerinden yaptığı nakiller için bk. a.g.mlf., **Ebâfîl**, s. 201-203.

¹⁸⁵ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 56-58.

¹⁸⁶ Ebû Salih, “a.g.m.”, s. 15.

¹⁸⁷ es-Selefî, “a.g.m.”, s. 49.

¹⁸⁸ Mustafa, “a.g.m.”, s. 1007.

edecek şeyi de onunla beraber inşâ eder. Yapılan iş/kurum/nizam ne kadar harika ise onu yıkacak olan karşılığı da o kadar korkunçtur. Avrupa medeniyetinde bu süslülük, bu süslü sanattan kaynaklanan şehvî arzular ve hazzın zirvesine ulaşmaya çabalayan bu içgüdüler olmasaydı belki de bu yıkıcı, köleleştirici, azgın iktisadî düzen kurulmaz ve ona bağlı olarak I. Dünya Savaşı ortaya çıkmazdı.¹⁸⁹

Batı medeniyeti şehvî isteklerden kurtulmuş yüce bir ruhun taleplerini görmezden gelen, yok sayan fakat hayatı göze, kalbe, nefse ve içgüdülere daha hoş gelmesi için güzelleştirmeye çalışan âdeta güzel bir sanattır.¹⁹⁰ Batı medeniyetinde ruh âdeta uzlete çekilmiştir. Onun bu uzlete çekilişi hayatı en kısa zamanda yanıp kül olmak isteyen bir yaşama çevirmiştir. Bu yüzden Batı medeniyeti hız, aktivite ve parıltı gibi vasıflarla öne çıkmıştır. Ayrıca kendi içinde tabakalar oluşturmuştur. Tüm bunların üstünü örtmek için de sanatsal ve ilmî görüntüyü kullanmıştır.¹⁹¹

Ona göre bu temellere ve niteliklere sahip olan Batı medeniyeti bazı yönlerden sanatsal hayalin ulaşabileceği zirvelere ulaşmışken diğer bazı yönlerden ise en çirkin hayvansal içgüdüleri tahrik edebilecek kadar alçalmış bir sanat ruhuna sahiptir. Bu sanatsal ruh aracılığı ile insanoğlunun tüm bıkkınlıklarına/sıkılmalarına karşı onu rahatlatarak sanatsal zevkin zirvesinde olan bazı sanatsal faaliyetler ortaya koymuştur. Bu hızlı ve yorucu hayattan kaçan birey bu faaliyetlere sığındığında yorgunluğu kalkar, hafifler ve âdeta bu yorgunluk vücuttan atılır.¹⁹²

Batı Medeniyetine tüm bu eleştirileri sıralayan Mahmud Şakir, 1984 yılında yaptığı bir konuşmada Batı'nın İslâm dünyasının "petrolünü" alarak gücüne güç kattığını, üstünlüğünü ve hâkimiyetini perçinlediğini bunun karşılığında da bizi birbirimize düşürecek şeyler verdiğini söylüyordu. Bu konuşmasında Kral Faysal'ın öncülük ettiği petrol boykotu ile Batı dünyasının üzerindeki perdenin kalktığını ve hakikatin ortaya çıktığını söyler. Ortaya çıkan hakikatse onların bizim gözlerimizi

¹⁸⁹ Şakir, "el-Ĥadâretü'l-müteberrice", *Cemheretü'l-maĥâlât*, C: I, s. 217.

¹⁹⁰ Şakir, a.y..

¹⁹¹ Şakir, "el-Ĥadâretü'l-müteberrice", *Cemheretü'l-maĥâlât*, C: I, s. 218.

¹⁹² Şakir, "el-Ĥadâretü'l-müteberrice", *Cemheretü'l-maĥâlât*, C: I, s. 216.

kamaştırıp yalan, hile ve desiselerle bize ait olanları aldıklarıdır.¹⁹³ Bu konuşmasında Arap-İslâm dünyasında bir hareketlenmenin, bir çabanın olduğunu söyleyerek bizce umutlarını ifade etmektedir.¹⁹⁴

IV. MODERN DÖNEM ARAP EDEBİYATINDA METODOLOJİ SORUNU

Muasır Arap kültürünün karşılaştığı en büyük meydan okumalarından biri de “usûl” sorunudur. 19. yüzyıl boyunca “الأدب/ edebiyat” mefhumunu yeniden gözden geçirecek çabalar olmamış, ayrıca bu alanda yerleşen/yaygınlaşan edebî değerler, yargılar gözden geçirilmemiştir. Oysa muasır Arap medeniyeti, Batı kültürü ile uzun bir etkileşim süresi geçirmiş¹⁹⁵ ve edebiyat alanında sahip olduğu değerlerin değişiminde de en fazla Batı’dan etkilenmiştir.¹⁹⁶

20. yüzyıla girildiğinde Arap kültürünün kendi bünyesinde aydınlar arasında bu kültürün farklı alanlarında –özellikle edebiyat alanında– modern dönemdeki edebiyat nazariyelerindeki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan sorunlara çözüm üretebilecek çalışmalarda izlenecek en ideal, en uygun metot üzerine keskin bir tartışma ve mücadele başladı.¹⁹⁷ Bu mücadeleyi veren kimselerin özellikle dikkat ettiği nokta, edebiyat alanında yapılan bugünkü çalışmaların, tüm kurallarını belâgat kaidelerinde özetlemiş olan Arap edebiyatının kadim eleştirisi çalışmalarını¹⁹⁸ aşmasıdır. Bu çalışmalarda uygulanacak metot tartışılırken bu dönemdeki bazı Arap araştırmacıları, Batı ile uzun süren etkileşimlerden sonra edebî araştırmalarda yeni

¹⁹³ Şakir, “Melik FAYSAL ödül töreni konuşması”, **el-Mütenebbî içerisinde**, s. 190, bu ödül töreninin görüntüleri şu adresten izlenebilir <http://www.youtube.com/watch?v=cdbWNKaNJAK> 06.08.2014 tarihinde saat 12:00 de izlenmiştir.

¹⁹⁴ Şakir, “Melik FAYSAL ödül töreni konuşması”, s. 190.

¹⁹⁵ Şevki Dayf önceki dönemlerde de Batıdan etkilenmelerin olduğunu hatta İbn Kudame’nin Nakdû’s-Şi’r isimli eserinde bunun görüldüğünü iddia etmektedir. bk. Şevki Dayf, **en-Nakd**, 5. Bs., Kahire, Dâru’l-Maarif, t.y., s. 6.

¹⁹⁶ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 91.

¹⁹⁷ Tartışmalar için bk. Muhammed el-Kettanî, **es-Şıra’ beyne’l-kadim ve’l-cedid fi’l-‘arabiyyi’l-‘hadis**, y.y., Dâru’s-Sekâfe Dâru’l-Beyda, 1982; Muhammed Hüseyin el-A’raci, **es-Şıra’ beyne’l-kadim ve’l-cedid fi’ş-şi’ri’l-‘Arabî**, Kahire, el-Uzma li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, t.y.; Mahmud Teymur, **İtticâhatü’l-edebî’l-‘arabi fi’s-sinîne’l-mietî’l-aḥîre**, y.y., Mektebetü’l-Adab ve Matbaatuhâ bi’l-Cemamiz, t.y.; Şevki Dayf, **el-Edebü’l-‘arabiyyu’l-muasır fi Mısr**, Kahire, Dâru’l-Maarif, t.y.

¹⁹⁸ Arap edebiyatının nakd evreleri için bak. Dayf, **en-Nakd**.

değerlendirme ölçütlerine sahip olduklarını iddia etmişler¹⁹⁹ ve bu çerçevede dâhilinde bir usûl, metod ortaya koymuşlardır.²⁰⁰

Bu anlayışa göre kadim edebî miras, eşyayı yeniden yorumlayan ve anlamaya çabalayan yeni toplumun ihtiyaçlarına cevap veremezdi. Bu, edebiyat alanında da böyle idi. Bu yüzden edebî eleştiri ve belâgat alanında geçmişten miras aldığımız değerlendirme kıstasları terk edilmeli ve onun yerine yeni değerlendirme kıstasları koyulmalıydı. Bu kıstasları belirlerken de öncelikleri, Batı kültürünü bilmek, onun tedrisatından geçmek ve o kültürün ölçülerinin kullanılmasının gerekliliği olmuştur.²⁰¹ Bu düşünce, Taha Hüseyin'in başını çektiği ve o dönem yaygın olan görüştür.²⁰²

Bu görüşe katılmayanlar ise yeni bir metot belirlenecekse, bir tecdid yapılacaksa bu, Batı kültürünün ölçütleri ve kıstasları ile değil, Arap-İslâm kültürünün değerleri ile belirlenmeli ve yapılmalıdır. Bunu yapacak kimse kendi kültürünün diğer kültürlerle ilişkilerinin sınırlarını derin bir tarih bilinci ile belirlemeli ve kültürler arasındaki farklılıkları idrak edecek bir zihni alt yapıya sahip olmalıdır.²⁰³ Bu görüşte olan kültür ve düşünce adamlarından biri de Mahmud Şakir'dir.

A. MAHMUD ŞAKİR VE METİN İNCELEME USÛLÜ

Mahmud Şakir, kendi döneminde yaygın olan bu sekâfe/kültür ortamına karşı bir duruş sergiledi ve bu kültürel akımla ciddi bir mücadeleye girişti. Onun bu duruşu sergilemesinde en önemli etken kadim gelenekten almış olduğu kültürel birikimdir. Bu duruşuna uygun olarak mücadelesini sürdürürken en önemli mücadele aracı, kültürel birikiminin derinliklerinden gelen ve bu kültüre uygun olan bağımsız ve

¹⁹⁹ Taha Hüseyin bu konu ile ilgili olarak Cahiliye şiiri üzerinden bir metodoloji teklifi yapar. Bu teklife göre kadim edebiyatı değerlendirme de Descartes'in Şüphencilik metodu uygulanmalıdır. Bunu yaparken de bizi saran tüm dini bilgi ve duygulardan, ait olduğumuz milli değerlerden kendimizi kurtarmalıyız. Aksi takdirde dini duygularımıza ve kendi milli değerlerimize uygun sonuçlardan başka bir şey elde edemeyiz. bk. Hüseyin, *fi's-Şi'ri'l-câhilî*, s. 23-24.

²⁰⁰ el-Kıyam, *a.g.e.*, s. 91-92.

²⁰¹ el-Kıyam, *a.g.e.*, s. 92-93.

²⁰² 'Abdu'd-Dayım, "a.g.m.", *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 47.

²⁰³ el-Kıyam, *a.g.e.*, s. 92-93.

kendine özgü usûlüdür. Mahmud Şakir, Arap tarihini, edebiyatını ve ilimlerini bu menhec/usûl ile okuyor ve eserlerini de bu usûle uygun olarak telif ediyordu.²⁰⁴

Mahmud Şakir'in "menhec" bilincinin oluşmasındaki en önemli etken "kültür" ve "tecdid" kavramlarına olan bakış açısındaki perspektiftir. Bu perspektifle oluşturduğu usûlünü Arap kültürü sınırları içerisinde kalarak, kadim kültürü anlayarak, dikkatle okuyarak ve üzerinde tefekkür ederek oluşturmaya çabalamış; neticede Arap-İslâm izleri taşıyan ve bizzat kadim kültürden doğan bir usûl ortaya çıkarmıştır.²⁰⁵ Mahmud Şakir, kendi usûlünü oluştururken diğer yöntem ve usûlleri inkâr etmemiştir. O, her milletin kendine özgü nitelikleri bulunduğunu, bu yüzden Batı'nın usûl ve yöntemlerinin İslâm edebiyatına uygulanamayacağını söylemiş ve bunu reddetmiştir. Mahmud Şakir'in kendi döneminde karşı geldiği, kat'î bir şekilde reddettiğini ifade ettiği usûl, kendi döneminde de yaygın olan bu usûl idi.²⁰⁶

Mahmud Şakir, bu usûl ve yöntemine, İslâm kültürüne ait çeşitli alanlarda yapmış olduğu uzun okumalardan sonra ulaşmıştır. Farklı alanlarda yapmış olduğu bu okumalar neticesinde kendisinde, önce "tezevvuku'l-kelam/kelamdan edebî zevk almak ve kelamın derûnî manalarına vakıf olma" melekesi gelişmiş, sonrasında ise farklı düşünce, fikir ve metodolojiye sahip ulemâ hakkında edindiği bilgiler ve metin üzerinden "dil"in inceliklerini de kullanarak satır aralarında gizli ya da aşikâr birçok bilgiye sahip olma tecrübesi "tezevvuku'l-kelam"ın kapsamlı, çeşitli açı ve yönleri olan, bununla birlikte gün geçtikçe güçlenen bir usûl ve yöneme dönüşmesine sebep olmuştur. Belirli bir alanla sınırlı olmayan bu okumaların bir başka neticesi de kendisinin birçok ilimde derin bir bilgi sahibi olmasıdır.²⁰⁷

Mahmud Şakir'in "usûlü"nün temelini öncelikle İslâm âlimlerinin meseleleri ele alma biçimi olan "bedâhet –fikirlerde ve meselelerde vuzuh– ve akıl" oluşturur²⁰⁸

²⁰⁴ Ebû Salih, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 12; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 103; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 234.

²⁰⁵ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 108, 113.

²⁰⁶ Şakir, **Risâle fi't-tarîk**, s. 21; 'Abdu'd-Dayım, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 47.

²⁰⁷ Laşin, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1018; Fihri Şakir, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 8.

²⁰⁸ Şakir, **Ebâfîl**, s. 56; İmam, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 606-608; 'Abdu'd-Dayım, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 47.

–ki ona göre insan aklına en fazla önem veren Araplardır–.²⁰⁹ Bu “usûl”ü tamamlayan unsurlar ise “تذوق/tezvevuk/edebî zevk” ve “الإحساس بالتاريخ/ el-İhsas bi’t-tarih/tarih bilinci, tarih anlayışı”dır. Edebî zevk anlayışına, metnin güzelliklerini ortaya çıkarmadaki duygusal dürüstlük ve “vecd” de eşlik etmektedir.²¹⁰ Kemal Abdulbâki Lâşin’e göre onun “usûl”ünün özü ise “الإتقان/itkân (bir işi sağlam ve kaliteli yapmak)”, “الدأب/süreklilik” ve “حسن التأتى/güzel bir hazırlıktır”.²¹¹

Mahmud Şakir, “menhec/usûl” ile kastettiği olguyu ikiye ayırmaktadır. Biri, incelenen eserin “ele alınış” şekliyle asıl safhaya ön hazırlıkla ilgilidir ki bu esası “ما قبل المنهج” olarak da isimlendirmektedir. Edebî zevk yönteminin uygulanacağı metinle ilgili yapılan ön çalışma şudur;

a) Metnin bulunabileceği tüm kaynaklardan araştırılıp toplanması, rivayet farklılıklarının incelenmesi, kuvvetli isnadların zayıf isnadlardan ayrılması. Eğer incelenen metin şiir metni ise farklı rivayetler incelenerek şairinin kim olduğunun doğru tespit edilmesi. Mahmud Şakir, usûlünü “çok yönlü ve değişken” olarak tanımlamıştır. Bunun sebebi de ortaya koyduğu usûl ve yöntemin uygulandığı alan olan “kadim kültür”ün rivayetlerinde çok fazla tafsilat olması ve kimi zamanda bu ayrıntılar arasında çok ciddi farklılıklar bulunmasıdır. İşte bu ayrıntıların tespiti, sınırlandırılması ve dikkatle incelenmesi ile bozukluk ve fesattan kurtulmuş doğru bir görüşe varılabilir.²¹²

b) Toplanan metnin kelime kelime, terkip terkip dikkatle ve maharetle her türlü ihtimali kapsayacak bir şekilde incelenerek sahihinin sahih olmayandan ayrılması.²¹³

c) Elde edilen metnin sahihi sahih olmayandan ayrıldıktan sonra metnin en doğru bir şekilde tertip edilmesi. Özellikle incelenen metin şiir ise ve doğru bir şekilde tertip edilmezse resmin bütünü çok ciddi bir şekilde bozar.²¹⁴

²⁰⁹ Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 60.

²¹⁰ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 606-608; ‘Abdu’d-Dayım, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 47.

²¹¹ Lâşin, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lüğati’l-‘Arabiyye**, s. 1016.

²¹² Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 119.

²¹³ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 322.

²¹⁴ Şakir, **Ebâfîl**, s. 19- 20; Şakir, **Risâle fi’t-ţarîk**, s. 22.

Bu ön hazırlık safhası tamamlandıktan sonra metne, usûlün esas bölümü olan “edebî zevk” uygulanır. Bu safhada incelenecek metin şiir metni ise edibimiz, öncelikle metindeki kelimeleri inceleyip şiir diline uygun ve şairin maksadını belirleyecek manaları tespit eder.²¹⁵ Bunu yaparken şiirin kelimeleri ve terkipleri arasında şiirsel güçlü bir bağın tam olarak tesis edilebilmesi için şiirin dilinin keskinleşmesi ve şiirdeki kelimelerin sâfileştirilmesi konusunda edebî zevk yöntemiyle bir çalışma yapar. Bu çalışma esnasında kimi zaman kadim şarihlerle itirazlar yöneltir ve bu itirazlarını güçlü aklî kurgularla destekler. Kimi zaman da şiirlerdeki “garip” kelimelerin anlamları için sözlüklerdeki açıklamaları yeterli bulmaz, kelimededen kast edilen manayı ortaya koyan açıklamaları kendisi getirir.²¹⁶ Kelime ve terkip bağlamındaki bu çalışmadan sonra şiirdeki metinlerin kurgularını inceler ve bu nazmın içerdiği sırları belirlemeye çalışır. Bunu yaparken de şiirin mûsikîsinden, yani harflerin ve kelimelerin terennümünden faydalanır. Mahmud Şakir, câhiliye şiirinin teğanni, mûsikî tabiatını en iyi bilen kimselerdendi. Bu çalışmayı yaparken de şiirin yazıldığı konuyu ve amacını tespit ederek bu tespite uygun beyti belirler ve şiirin bu beyit üzerine kurulduğunu düşündüğü için şiir tertibinde bunu göz önünde bulundurur. Bu beyte “موضع الانتقال/geçiş noktası” demiştir.²¹⁷

Mahmud Şakir, “*edebî zevk*” metodunu sadece şiire uygulamamış, insandan kendisi hakkında herhangi bir şey ifade etmek amacıyla sadır olan her kelâma uygulamıştır. Bu metodu selefimizin edebî mirasını okurken de kullanmıştır.²¹⁸

Mahmud Şakir’e göre bir yazarın metinlerini okumak, bu metinlerde *edebî zevk yöntemi*ni uygulamak ve bu metinleri metnin sahibi yazarla ilgili haberlerin eleştirisinde kullanmak –metni âdetâ tarihî vesikalara dönüştürmek– onun usûlünün bir başka boyutunu ifade eder. Zira bazı metinler sadece yazıldığı “*dil*”in güzellikleri ve sırları ile bir araştırmacının birçok kaynak üzerinde yaptığı çalışmalarla ulaşabileceği bilgiden daha fazla bilgi içerebilir. Burada da araştırmacının o dilin inceliklerini ne kadar biliyor olması ve dile vukufiyeti önemlidir. Aynı zamanda bu

²¹⁵ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 293-294.

²¹⁶ Ebû Salih, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 12; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 290-292.

²¹⁷ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 293-294.

²¹⁸ Şakir, **Risâle fi’l-Şarîk**, s. 7-8; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 217.

metot yazar veya metnin ravilerinin rivayetlerindeki, niyetleri ile ilgili de bilgiler verir.²¹⁹ Bu noktada kendisinin edebî zevk yöntemi ile birlikte bir başka yöntemini daha, yani şüphe metodunu uyguladığını da görmekteyiz.²²⁰ Usûlünün bu boyutunun doğruluğunun ve isabetinin delili olarak el-Mütenebbî'nin "Aleviyyü'n-Neseb" olduğu ile ilgili faraziyesini ve bunun ispatlanma sürecini anlatır.²²¹

Mahmud Şakir, usûl ve yöntemlerini anlattıktan sonra bunları uygulayacak kimse ile ilgili de bazı şartlar ileri sürmekte ve çekincelerini dile getirmektedir. Ona göre bunları uygulayacak kimse keskin bir bakış açısına ve sadece doğruyu bulma gayretine sahip olmalıdır. Ayrıca bu kimse üzerinde çalışacağı metni anlayabilecek dil bilgisine, kültürel ve tarihî birikime sahip olmalıdır. Çalışmalarında her şeyden önce ahlâkî davranmalıdır. Aksi takdirde doğru ile yanlış, doğru söz ile yalan birbirine karışır. Bu kişi bu usûl ve yöntemi uygularken ilk olarak sahip olduğu dil becerilerini ve metnini incelediği yazarın bir ferdi olduğu milletin örf-adet, ahlâk ve dinî konulardaki kültürel birikimini kullanır. Burada bilgiye ulaşırken kaçınması gereken ve dikkatli olması gereken şey gizlice benliğine yerleşen, aklının doğru bir şekilde çalışmasına fırsat vermeyen, eksiği tam gösteren temayüllerin ve iyi niyet kisvesi altındaki hevâ ve heveslerin devreye girmesidir ki bu temayüller devreye girdiği ölçüde doğru bilgiye ulaşmak zorlaşır, doğru bilgiden uzaklaşılır. Bir kimsenin temayüllerinden kendisini tamamen soyutlaması mümkün olmadığından araştırmacı bu noktada çok dikkatli ve her an uyanık olmalıdır.²²²

1. MAHMUD ŞAKİR'İN USULÜNÜN OLUŞUM SÜRECİ

Mahmud Şakir, kullandığı usûlün ilk kez kendisinin ortaya koyduğu bir usûl olmadığını ifade etmiştir. O, uzun çalışma ve çabalar neticesinde dağınık olan bu usûlü kalbinde topladığını, kendisi için temellerini kökleştirdiğini ve yaptığı şeyin gizli olanı şeffaflaştırmak, saklı olanı ortaya çıkarmak, dağınık olanı birleştirmek

²¹⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 57, 117; a.g.mlf., **Namat şa'b**, s. 119; Şakir'in "Tezevvuk/edebi zevk" metodunu uyguladığı örnek bir anlatımı için bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 49-79.

²²⁰ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 141-142.

²²¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 59-61.

²²² Şakir, **Risâle fi't-ṭarîk**, s. 27-31; a.g.mlf., **Ebâṭîl**, s. 20-21; Kişi ve bir metin üzerinden örneklendirerek anlatımı için bk. a.g.mlf., **Ebâṭîl**, s. 20-25; Mahmud Şakir'in menhecinin bazı eleştirileri ve bu eleştirilerin değerlendirmeleri için bk. eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 280-293.

olduğunu söylemiş, sonunda da ondan okumalarında ve yazmalarında kendisine uyacağı bir “usûl” oluşturmuştur.²²³

Mahmud Şakir, usûlünü oluşturduğunda 26 yaşında idi. Kendi usûlünü uyguladığı ilk eseri de “el-Mütenebbî” isimli çalışmasıdır.²²⁴ Bu eserinin yayınlandığı 1936 yılından sonraki tüm eserlerinde bu usûlü uygulamıştır.²²⁵ Onun tüm eserleri, usûlünün canlı birer modelidir.²²⁶ Örneğin el-Mütenebbî üzerine yaptığı çalışmalarda da bu usûlü tatbik etmiş ve daha önce de izah ettiğimiz gibi geçmiş rivayetler ve bu rivayetlerden elde edilen neticelerle yetinmemiştir. Şiir metinlerini inceleyerek onları tarihî vesikalara dönüştürmüş, bu vesikalarla da bazı tarihî bilgileri tâdil etmiş ve el-Mütenebbî’nin hayatına dâir birçok bilinmeze de bu şiirlerden ulaşmıştır. Bu çalışmayı yaparken Mahmud Şakir, el-Mütenebbî’nin divânını defalarca okumuş ve bu okuyuşlarda şerhlerinden de faydalanmıştır.²²⁷ Bu eser yayınlandığında usûlünün o dönem edebiyat alanında yaygın olan usullerden farklı olması sebebi ile büyük yankı uyandırdı. Fakat edebiyat çevreleri gibi küçük toplulukların dışında bu usûlü tam anlamıyla idrak edemediler.²²⁸ Bir usûl ve yöntemden sık sık bahsedip bunu ilmî bir çalışmada uygulayamayan kimsenin bir metodoloji sahibi olduğu söylenemez. Nitekim nahiv kaidelerini sadece ezberlemek kişiyi belîğ biri, aruzu ezberlemenin de kişiyi şair yapamayacağı aşîkârdır. Mühim olan bu bilgiyi kullanıp ortaya bir eser koyabilmektedir. Usûl ve yöneme dâir birçok şey söyleyen kimsenin bu metodolojisini ilmî serüveninde uygulaması gibi²²⁹ Mahmud Şakir de usûlünü “Namat şa‘b ve namat muhîf” isimli şiirinde olduğu gibi bir şiir üzerinde uygulamalı olarak göstermiştir.

²²³ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 8,14.

²²⁴ Şakir, “el-Mütenebbî”, *Cemheretü’l-makâlât*, C: II, s. 933.

²²⁵ eş-Şerif, *a.g.e.*, s. 234.

²²⁶ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 18; el-Ğabbaşı, “a.g.m.”, *Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye*, s. 1059.

²²⁷ Şakir, “el-Mütenebbî”, *Cemheretü’l-makâlât*, C: II, s. 933; Fuad Sarruf, Mukaddime, Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 133; el-Kûfehî, *a.g.e.*, s. 249-264; Besusî, “a.g.e.”, s. 35; Ayrıca Louis ‘Avad’ın Maarri ile ilgili çalışmasına yaptığı tenkitte “bir biyografi çalışması nasıl yapılır” anlatımı için bk. Şakir, *Ebâtil*, s. 23-32, 36- 67.

²²⁸ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 16-18; a.g.mlf., *el-Mütenebbî*, s. 111; şairlerin veya metin yazarlarının metinlerinin tarihi bir vesikaya dönüştürülebileceği kaynaklarda göremediğimiz bazı bilgileri bize sunması ile ilgili bir görüş için bk. Abbas Mahmud el-Akkad, *İbnu’r-Rûmî hayatuhu min şî’rihi*, Beyrut, 1968, bs. 7, s. 5-7.

²²⁹ Laşin, “a.g.m.”, *Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye*, s. 1014-1015.

2. MAHMUD ŞAKİR'İN USÛLÜNDE KÜLTÜR VE DİLİN ÖNEMİ

Mahmud Şakir'e göre bir dilin inceliklerine vakıf olamayan, delâletlerini tam olarak anlayamayan, sırlarını bilmeyen ve bunları açığa çıkaramayan kimse o dilin mirasını araştırmak ve incelemek için bir usûl oluşturamaz.²³⁰ Oluşturulan bir usûlü doğru uygulayabilmek için de yine dile ihtiyaç vardır. Nitekim kadim edebî mirası incelerken ve oradaki doğru bilgilere ulaşmaya çabalarken uyguladığımız usûle yardımcı olan en önemli unsurlar yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi “*dil*” ve “*kültür*”dür. Bu iki unsurdan dili kullanırken önemli olan, araştırmacının üzerinde çalıştığı edebî mirasın nakledildiği dilin inceliklerini ve sırlarını bilmesidir. Bu bilginin yanı sıra bu dildeki lafız ve terkiplerin asırlar ve nesiller boyunca ne gibi anlam ve ifade değişikliklerine uğradığını bilmesi de gerekir. Eğer kişi bu incelikleri ve değişimi kavrayamadıysa dili de kavrayamamıştır ve birçok yanlış düşebilir, yanlış neticelere varabilir. Bu yüzden araştırmacı bu alanda kendisini mümkün olan en üst düzeyde yetiştirmeli ve çok dikkatli olmalıdır.²³¹

Nitekim edibimiz usûlünde, metindeki kelimeleri ve oluşturulan terkipleri sabırla, dikkatli ve ince bir tahlile tabi tutmuştur. Bunu yaparken de önceden elde edilen neticelere teslim olmayı ve metin dışından, bu metinle ilgili yapılan tasavvurları reddetmiştir. Onun usûlünde “*dil*”; kâtibi veya yazarı çevreleyen psikolojik ve toplumsal etkenleri ortaya çıkaran, onun fikrî-siyasi ideolojisine ulaştıran ve onun metinlerindeki amaç ve gayelerinin anahtarı olan olgudur. Mahmud Şakir'in usûlü, metnin dışındaki harici bilgilerin metne duhulünü reddeden, metnin tahlilini içeriden yapan ve metnin içerdiği manaları metnin kelimelerini, terkiplerini inceleyerek ortaya çıkaran bir usûldür. Bu yüzden bu usûldeki en önemli unsurlardan biri metni oluşturan dilin tüm yönlerini ve sırlarını dikkatle idrak etmektir.²³² O,

²³⁰ Şakir, *Risâle fi't-Şarîk*, s. 15.

²³¹ Şakir, *Risâle fi't-Şarîk*, s. 27-28.

²³² el-Kûfehî, *a.g.e.*, s. 247.

lafızların müteradif lafızlarıyla dahi anlam farklılıklarını biliyor ve eserlerinde buna oldukça dikkat ediyordu.²³³

Kadim edebî mirası incelerken kullandığı diğer araç ise yukarıda da söylendiği gibi “kültür”dür. Eğer araştırmacı dilde olduğu gibi inceleme, araştırma, okuma yaptığı metinlerin ait olduğu kültürün sınırlarına vakıf değilse, onu kavrayamadıysa birçok yanılgıya düşer/düşürülebilir.²³⁴

3. MAHMUD ŞAKİR’İN USÛLÜNÜN KAYNAKLARI

O, usûlünü anlatırken kendisinden önce bu usûle İbn Sellâm el-Cumahî’nin ve Abdulkâhir el-Curcânî’nin değindiğini ifade eder. Bu görüşüne delil olarak da İbn Sellâm’ın edebî zevk konusunu anlatırken diğer iş kollarında ve sanatlarında uzmanlaşan bir kimsenin kendi alanıyla ilgili olan konularda başkalarının fark edemediklerini görebildiği gibi şiir konusunda uzmanlaşanların da sahip oldukları edebî zevk sebebiyle diğer kimselerin göremediklerini fark edebildiklerini söylediğini nakleder. Ayrıca bir uzman bir incinin kalitesini, değerini hatta nereden çıkarıldığını onu getirenin sözlerine değil de inciye bakarak ve uzmanlığından yararlanarak tespit edebiliyorsa bir şiirin kalitesini ve hangi döneme ait olduğunu yine şiirin kendisini inceleyerek ravilerin ne dediğine bakmaksızın uzmanı tarafından tespit edilebilir.²³⁵ Abdulkâhir el-Curcânî’nin de şiirde uygulanan bu usûlün tüm ilimlerde tüm metinlere uygulanabileceğini anlattığını ifade eder.²³⁶

V. KÜLTÜR

Mahmud Şakir, muasır Arap kültürünün en büyük temsilcilerinden biri kabul edilmekle beraber o, kadim kültürü kökleştirmeye çabalayan ve kültürel bozulmaya karşı âdeta savaşan biridir.²³⁷ O, Vedi’ Filistin’in gözüyle “*hücüm eden, saldıran*

²³³ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 309; Şakir’in karşılaştırmalı metin incelemesi örneği için bk. Şakir, **Risâle fi’t-
tarîk**, s.110-111.

²³⁴ Şakir, **Risâle fi’t-
tarîk**, s. 27-28.

²³⁵ Şakir, **Risâle fi’t-
tarîk**, s. 8; a.g.mlf., **Nama’t şa‘b**, 362-367; Tezevvuk neticesinde İbn Sellam’ın
vardığı bir netice için bk. el- Cumahî, **a.g.e.**, C: I, s. 26.

²³⁶ Şakir, **Risâle fi’t-
tarîk**, s. 9-14; bk. el-Curcânî, **er-Risâletü’s-şâfiye**, s. 604.

²³⁷ ‘Abdu’d-Dayım, “a.g. m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 46.

herkese karşı Arapçanın tüm mukaddeslerini koruyan âdeti silahını kuşanmış bir süvaridir, savaşçısıdır.”²³⁸

Mahmud Şakir, “kültür”ün önemini anlatırken şöyle demektedir; “*Kültür bir milletin aynasıdır. Bu ayna sınırlı olan havzasında o milletin evlatlarından mezhepleri, meşrepleri, hayata bakışları ne kadar farklı olursa olsun her bir ferdin ortaya koyduğu bütün her şeyi toplamaktadır. Bu aynanın hammaddesi de “dil”dir. ... “Dil” ve “din” birbirinden asla ayrılamaz iç içe geçmiş iki olgudur.*”²³⁹ Bir milletin veya dilin kültürü, o milletin fertlerinin veya o dili konuşanların birlikte oluşturduğu birikimdir. Bu birikim toplum fertlerinin sahip oldukları, müntesip oldukları dinî inanışla kaplanmıştır. Toplumun dili, vicdanı ve aklı üzerindeki en önemli etki ve mutlak hâkimiyet “din”e aittir.²⁴⁰

Ona göre bireyin “kültür”ü birbirini tamamlayan iki merhaleden oluşur. Birinci merhalede kişinin doğumundan kendi aklı ve benliğiyle müstakil bir kimlik kazanıncaya kadar, anne-babasından, aşiretinden, öğretmenlerinden ve mürebbiyelerinden aldığı her şeyi içeren ve kişinin benliğine kök salan kazanılmış, sabit ve temel bilgilerdir. Toplum içinde büyüyen herkes için kaçınılmaz olan bu merhalede kendini ifade edebileceği bir “dil” ve çevresindeki insanlara karşı nasıl davranacağı konusunda düşünmesine yardımcı olan, doğru bir ölçüt kazandıran “bilgi”yi kazanır. Bu merhalede kazanılan her şeyin özü, nüvesi anne-babanın dinidir, inançlarıdır. Bu merhale, aynı zamanda insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli iki özelliğinin, “نطق /nutk/konuşma” ve “akıl” özelliğinin olduğu dönemdir. İnsanın bu dönemde elde ettiği “dil”, “bilgi” ve “din” olgularından insan üzerinde en etkili olanı “din”dir. Zira din diğer iki olgu üzerinde de etkin olup onlara kendi rengini vermiştir.²⁴¹

İkinci merhale ise birinci merhalede elde edilen temel bilgilerden ortaya çıkan, elde edilen bilgilerdir. Bu merhalede kişinin algıları tamamen oluşmuştur. Artık kişi müstakil bir fert olup düşünme, inceleme, analiz etme ve karar verme

²³⁸ Muhammed, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 54, 30/1/1976 tarihli özel mektubundan naklen.

²³⁹ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 74.

²⁴⁰ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 74.

²⁴¹ Şakir, *Risâle fi’t-ţarîk*, s. 72-73.

yetilerine sahiptir. Kişiyi ait “kültür” diyebileceğimiz yeni bir nüve oluşmuştur. Bu nüvenin oluşumunun temelini kişinin birinci merhalede edindiği ve anne-babasının dininin inançlarının hâkim olduğu “dil” ve “bilgi” oluşturur. Kişi daha sonradan “din”in tamamını veya bir kısmını reddetse de bunu yine ilk dönemde aldığı “dil” ve “bilgi” üzerine kurulu “kültür”ü ile yapabilir.²⁴²

Kişinin yukarıda da anlatmaya çalıştığımız üzere toplumunun kültürü karşısında üç aşaması vardır.

- a) Akıl ve kalp ile bu kültüre inanma.
- b) Bu kültüre uygun davranma. Bu davranışların sonunda kültür âdeti kişinin damarlarında akan kan gibi olur.
- c) Bu kültüre akıl ve kalp ile bağlanma. Bu bağlanma, toplumu dağılma ve çöküşten koruduğu gibi toplum da kültürü dağılma ve çöküşten korur. Toplum ve kültür bu bağlanma sayesinde birbirini yok olmaktan ve helak olmaktan kurtarır.²⁴³

Bir toplumun edebî mirasına ait bir metni/nassı/bilgiyi araştıran bir araştırmacının bu toplumun kültürü ile ilişkisi oldukça önemlidir. Zira araştırmacının dile hâkim olamamaktan kaynaklanan idrak eksikliğinin veya temayüllerinin kendisini yanıltmasının önüne geçen veya onu bu yanlışlardan koruyacak yegâne koruyucu kültürel birikimdir.²⁴⁴ Müsteşrikler bu kültürel birikime sahip olmadıkları için İslâm kültür ve medeniyetlerine ait metinlerde pek çok hataya düşmüşlerdir.

İslâm kültürünü diri tutmak ve bu kültüre karışan diğer kültürel unsurları ayıklamak için en gerekli şeylerden biri de Arap dilini diriltmektir. Zira bu kültürün iki temel esasından biri olan Kur’ân-ı Kerim bu dil ile nazil olmuş, diğer unsur sünnet ise peygamber tarafından bu dil ile ifade edilmiştir. Fikirler ve bakış açıları farklılaştığında bu iki esası hakem olarak alabilmek için muhtaç olduğumuz yegâne vasıta yine dildir.²⁴⁵

²⁴² Şakir, *Risâle fi’t-ṭarîk*, s. 74.

²⁴³ Şakir, *Risâle fi’t-ṭarîk*, s. 28, 30, 68.

²⁴⁴ Şakir, *Risâle fi’t-ṭarîk*, s. 30.

²⁴⁵ Şakir, “fiṭ-Ṭarîk ilâ ḥadâretinâ”, *Cemheretü’l-maḥâlât*, C: II, s. 1085-1087.

Edibimiz ümmetin aydınlarının öncelikli görevinin uzun bir süredir uykuya dalan bu ümmetin uyanmasını sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Zira bu ümmet daha önce de yerine getirdiği ve ispat ettiği gibi bir medeniyet inşâ edebilecek bir ümmettir.²⁴⁶

A. KÜLTÜR-İLİM İLİŞKİSİ

O, ilimle kültür arasında bir iç içelik olmasına rağmen ikisini birbirinden ayırmıştır.²⁴⁷ Mahmud Şakir'e göre kültür tüm bilgilerin, ilimlerin semeresidir. Ayrıca evrensel/küresel bir kültürden bahsedilemezken, o, ilmin tüm beşerin ortak malı olduğunu ve inançları ve milliyetleri farklı olsa da tüm insanlığın bu ortak ilme katkıda bulunduğunu söylemektedir.²⁴⁸

Mahmud Şakir'e göre Arap-İslâm kültürünün esasları Allah Teâlâ'nın kelamı ve Resûlullah'ın sözleri üzerine yapılan çalışmalardan neşet etmiştir. Kökü İslâmî kaynaklar olan bu kültür İslâm-Arap olgusunun varlık sebebidir, gücünün kaynağıdır, birliğini sağlayan şeydir. Bu ümmet diğer milletlerle, dinlerle, inançlarla, medeniyet ve kültürlerle yapılan gerek fiili gerek siyasi-kültürel tüm savaşlara bu kültürden güç alarak girmiştir.²⁴⁹

Mahmud Şakir'e göre bu noktada belirlenmesi gereken bir konu da “bilim” ve “kültür” kavramları arasındaki ilişkidir. Ona göre bilim ile kültürün kesiştiği yerler çoktur. Kimi zaman kültür bilim üzerinden intikal eder. Diğer yandan kültür ile ilişkisi olmayan ve tüm insanlığın ortak olduğu bir bilim vardır. Bu bilimin kültür ile ilişkisi yoktur. İşte basiret sahibi araştırmacı bilim-kültür ilişkisini iyi tespit etmeli ve bilim üzerinden yapılan kültürel akınlara dikkat etmelidir.²⁵⁰

Mahmud Şakir, bu kültürün çocuklarının kendi tarihlerini dikkatli bir şekilde, hiçbir konusunda gafil olmadan kendi Arap gözleriyle okumalarını istemiş, Batı

²⁴⁶ Şakir, “Tehyietü’ş-Şark li verâseti’l-ḥadârât”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, s. 809.

²⁴⁷ İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 589.

²⁴⁸ Şakir, **Risâle fi’ṭ-ṭarîk**, s. 26,75.

²⁴⁹ Ebû Musa, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 17; Ebû Sa‘de, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye**, s. 990.

²⁵⁰ Şakir, “fiṭ-Ṭarîk ilâ ḥadâretinâ”, **Cemheretü’l-maḳâlât**, C: II, s. 1078-1079.

gözüyle okumamalarını söylemiştir. Batı gözüyle okuyanlar onun en fazla kızdığı kimseler olmuştur.²⁵¹

Şakir, Arap-İslâm bilgi ve kültür birikiminin “türâs-ı kadim” olarak isimlendirilmesine karşı çıkardı. Söz konusu isimlendirmenin önümüzde olup yolumuzu aydınlatan bu ilimleri arkamıza atmamıza, yine aramızda olup yeni kültür ve medeniyetimizi üzerine kuracağımız bilgi birikimini dışımıza/dışarıya atmamıza neden olacağını düşünürdü.²⁵²

B. KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİ

Mahmud Şakir’e göre genel anlamıyla din –insanın kendisi üzerine yaratıldığı fitrat– veya din konumunda olan inançlar tüm kültürlerin başıdır. Bu din, araştırmacının benliğine ne kadar yerleşmişse onu, fitrattan başka tarafa meyletmekten ve yanlışa düşürecek temayüllerden korur. Yani burada asıl olan hangi dinden, milletten olursa olsun araştırmacının ahlâkî bir perspektifle hareket etmesidir. Bu durumda bu perspektif araştırmacıyı birçok yanlıştan koruyacaktır.²⁵³

C. EVRENSEL KÜLTÜR

Mahmud Şakir’e göre “evrensel/küresel bir kültür” yoktur. Yani dinleri, dilleri, inançları, milliyetleri ve vatanları farklı insanların hepsinin ortak olduğu ve tek potada eridikleri bir “evrensel/küresel kültür” yoktur. Bu kavramı yaygınlaştırma çabalarının amacı galip milletlerin üstünlüğünü perçinlemek ve mağlup milletlerin onlara tabi olarak kalmasını sağlamaktır. Oysa her milletin sahip olduğu dinden süzerek aldığı التفكير/düşünme, النظر/nazar ve استدلال/istidlal yöntemi farklıdır. Farklı kültürler birbirleriyle karşılaştığında diyaloga girerler, tartışır fakat asla tamamen birbirlerinin içine geçmezler. Farklı kültürler olarak kalırlar. Birbirlerinden bir şey alacaklarsa da alınacak kültürel öğeyi yukarıda ifade ettiğimiz kendilerine özgü ölçütlerle ölçerler. Eğer karşılaşılan kültürel öğe bu ölçütlere uyuyorsa gerekli bazı

²⁵¹ İbrahim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 27; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 46.

²⁵² Laşin, “a.g.m.” **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye** s. 1012-1013; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 228.

²⁵³ Şakir, **Risâle fi’l-‘arîk**, s. 31; a.g.mlf., “‘fi’l-‘arîk ilâ haðâretinâ”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1081; el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 106-107.

değişiklikleri yaptıktan sonra o kültürel ögeyi içine alır. Eğer bu ölçülere uymuyorsa o vakit bu ögeyi bünye kabul etmez ve dışarı atar.²⁵⁴

Avrupa bu “evrensel/küresel kültür” iddiasını tüm dünyanın kendi hâkimiyetine boyun eğmesi ve onun baştan çıkarıcı fücürünü kendi rızası ile kabul etmesi için ortaya attığı bir iddiadır.²⁵⁵ Bugün Batı medeniyetinin kendi kültürel değerlerini kabul ettirebilmek için yaymaya çalıştığı ve tüm dünyaya kabul ettirmeye çabaladığı “*Dünya Medeniyeti*” kavramı apaçık bir aldatmaca ve kandırmacadır. Batı medeniyeti bunu sağlamak için diğer milletlerin kültürlerini yok etmeye ve onun yerine kendi kültürünü koymaya çabalamaktadır. Bunu yaparken de “*İnsanlığın kültürel birlikteliği*” iddiasını gündeme getirmektedir.²⁵⁶

Müsteşrik de kendi kültürünün temsilcisidir. Bir başka kültürle ilgili çalışma yaptığında bunun iki sebebi vardır. Birinci sebep incelediği kültürden kendi kültürüne bir şeyler kazandırmaktır. İkinci sebep ise bu kültürü tartışmaktır. Her iki halde de müsteşrikin önünde iki açmaz yol vardır: “dil” ve “kültür”. Müsteşrik incelediği, tartışmak istediği kültürün diline ne kadar hâkim ise o kültürü o kadar anlayabilir. Oysa o, farklı bir “dil” çevresinde büyümüş ve incelediği kültürün “dil”ini sonradan öğrendiği için bu “dil”in tüm sırlarına vakıf olması sınırlıdır ve bu açıdan incelemeleri daima “dil”deki eksikliği oranında noksan kalacaktır.

Meseleye müsteşrikin diğer açmazı olan kültür açısından baktığımızda da o, incelediği kültüre kendi içinde yetiştiği ve büyüdüğü kültürünün bakış açısıyla bakacak ve onu bu bakış açısıyla değerlendirecektir. Bu bakış açısı incelediği kültürü tam olarak kuşatmasına ve doğru değerlendirmesine engeldir.²⁵⁷ Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise “dil” ve “kültür” alanındaki bu zorluklara rağmen müsteşrikin bizim “mâ kable’l-menhec” ve “menhec” dediğimiz alana ilmî bir kisve içerisinde müdahil olmasıdır. Bu iki alanın olmazsa olmaz şartları “dil” ve “kültür”dür. Oysa müsteşrikin yukarıda da belirttiğimiz üzere bu iki alanda bazı açmazları vardır. Bu durumdaki birinin bu iki alana müdahil olması ve bu alanlarda

²⁵⁴ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 75.

²⁵⁵ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 78.

²⁵⁶ Şakir, “fi’l-Şarîk ilâ haðâretinâ”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1080.

²⁵⁷ Benzer bir görüş için bk. Edward Said, *a.g.e.*, s. 183, 213, 330-332, 342 vs.

söz söylemesi çok kabul edilir bir şey değildir. Eğer bu alanlarda söz söylüyorsa, görüş beyân ediyorsa bu sözler ve görüşler saygı gösterilmesi, nazar-ı dikkate alınması gereken şeyler değildir. Bu yüzden Yahudi veya Hristiyan kültürü ile yetişmiş müsteşriklerin kendi kültürlerinden farklı olan İslâm kültürüne ait Kur’ân, tefsir, hadis v.b. kaynaklar ile kendi dillerinden farklı olan Arap dili, edebiyatı ve şiiri hakkında “menhec” ve “mâ kable’l-menhec” alanlarında görüş belirttiklerinde bu görüş nazar-ı itibara alınmaz.²⁵⁸

VI. MEDENİYET

Mahmud Şakir “الحضارة/Medeniyet” i şöyle tanımlar; “*Medeniyet; tekâmüle ulaşmış bir yapıdır. Bir millet iç içe geçmiş birçok merhaleyi aştıktan sonra bunu hak edebilir.*”²⁵⁹ Ona göre medeniyet, ehline/sahiplerine bazı noktalarda mutlak üstünlük sağlar. Bu noktalar; ilim, fikir, yeryüzünün imarı ile bu imarın sebepleri olan ticaret, sanat ve diğer milletlerin kendi üstünlük ve egemenliğini kabule sebep olacak birçok güç unsurudur.²⁶⁰

Mahmud Şakir’e göre bugün Doğu ile Batı arasındaki çatışma Batı dünyasının temsil ettiği Haçlı Medeniyeti ile İslâm Âlemi’nin temsil ettiğini düşündüğü İslâm Medeniyeti arasında bir çatışma değildir. Zira bugünkü İslâm dünyası medeniyetin tüm şartlarını taşımamaktadır. Medeniyet yukarıda da tanımladığımız gibi belli merhaleleri aştıktan sonra tekâmüle ulaşmış bir yapıdır. Medeniyetin “iç içe geçmiş merhalelerinden” kast edilen ve üzerinde yükseldiği temel “kültür”dür. Bugün çatışma bu kültür üzerinde olmaktadır.²⁶¹

İslâm Medeniyeti İslâmî ilimler üzerine kurulmuştur. Mahmud Şakir’e göre bu ümmetin dirilişi İslâmî ilimlerin dirilişiyle mümkündür. Bunun dışındaki tüm çabalar ise boş ve geçersizdir.²⁶²

²⁵⁸ Şakir, *Risâle fi’l-Şarîk*, s. 75-77.

²⁵⁹ Şakir, “fi’l-Şarîk ilâ haðâretinâ”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1077.

²⁶⁰ Şakir, “fi’l-Şarîk ilâ haðâretinâ”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1076-1077.

²⁶¹ Şakir, “fi’l-Şarîk ilâ haðâretinâ”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1077-1078.

²⁶² Ebû Musa, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 17.

Yeryüzünde insanî değerlerin yeniden hayat bulması ve yeryüzüne adalet gelmesi için de ruhu İslâm olan Doğu-İslâm medeniyetinin dirilmesi gereklidir. Fakat Müslümanlardan bu ruh alınmış, onlara Batı kültürü dayatılarak İslâm kültüründen uzaklaştırılmışlardır. Bunun neticesinde de İslâmî değerlerin içi boşaltılmış ve İslâmî değerler sadece söylem olarak kalmıştır. Tüm bunların çaresi İslâm ümmetinin kendi benliğine ve kültürüne dönmesi, İslâm medeniyetini yeniden dirilmesi ve yeryüzündeki maddi hayatın kirlerini, taşıdığı manevi değerlerin sularıyla temizlemesidir.²⁶³

Bugün Batı ile Doğu arasındaki çatışma “*putperest-Hristiyan Avrupa kültürü*” ile “*Arap-İslâm kültürü*” arasındaki çatışmadır. Sömürgeci dünya, çatışmayı bu alanda yapmakla –medeniyetin temelini oluşturan kültürü bozmakla, değiştirmekle– İslâm Âlemi’nin, İslâm Medeniyetini yeniden kurmasını engellemeye çalışmaktadır. Bu noktada bize düşen hayatımızın her anını kendi kültürel kodlarımıza göre tanzim etmektir. Bunu yaptığımız takdirde bu kültür üzerine inşa edilecek İslâm Medeniyetini geçmişte inşa ettiğimiz gibi bugün de inşa edebiliriz.²⁶⁴

VII. TECDİD

Mahmud Şakir’in usûl anlayışını belirleyecek olan diğer bir husus da onun “tecdid” kavramını nasıl anladığıdır. O tecdid kavramını geçmişine bağlı ve yaşayan kültürün kendi içinden doğal olarak ortaya çıkan bir kavram olarak anlar. Ona göre “müceddid” ise kendi kültürüne hâkim bir şekilde büyüyen, dilini, edebiyatını, tarihini ve sanatlarını çok iyi bilen ve bu konularda “edebî zevk” sahibi olan ve bu kültürün içerdiği ayrıntıları çok iyi bilen ve bunlar arasında karşılaştırmalar yaparak bir şeyleri yenileyebilen kimsedir.”²⁶⁵

Mahmud Şakir için tecdid, kültürün kendisinden kaynaklanmalı ve müceddid, tecdid iddia ettiği konularda içinde yetiştiği kültürün kaynaklarını ve metodolojisini kullanmalıydı. O, aksi durumda bu yeni fikirleri de, müceddidlik iddiasını da

²⁶³ Şakir, “Hâzihi hiye’s-sâ’at”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: I, s. 199-204.

²⁶⁴ Şakir, “fi’-Târik ilâ haðâretinâ”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: II, s. 1078-1080.

²⁶⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 24-25; Şakir’in kendisinin bu vasıflara sahip olduğuna dair görüşler için bk. el-Ka’ud, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 30-31; et-Tahir Ahmed Mekki, “Me’alim hâdiye ‘ala tarîkı sîret ‘atire”, **Mecelletü’l-Hilâl**, Kahire, Dâru’l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 69.

eleştirirdi.²⁶⁶ Zira ona göre tecdid, “*ehli arasında yaşayan, sabit, sağlam ve mütekâmil bir kültürün içinden, doğal bir şekilde neşet etmelidir*”. Müceddid ise “*bu kültür içinde büyümeli, dilinde ve lügatinde mütemekkin olmalı, içerisinde büyüdüğü kültürden neşet etmiş edebiyat, sanat ve tarihte edebî zevk sahibi olmalı, kişisel tarihinde, içinde yaşadığı kültürün tarihinde ve inançlarında kök salmış olmalı, kültürün güçlü ve kuvvetli olduğu dönemleri iyi bilmeli, o kültüre ait olan, nisbet edilen iyi-kötü her şeyi bilmeli ve tüm bunları başka hiçbir fikir ve düşüncenin bulaşmadığı en yalın bir şekilde hissedebilmelidir*.”²⁶⁷

Mahmud Şakir’e göre tecdid, müceddidin, kültürün içerdiği karmaşık-kördüğüm meselelerin tüm ayrıntılarına vakıf olması ve bunları etkili bir bakış açısıyla değerlendirmesiyle olur. Eğer müceddid bir yandan kültürün karmaşık meselelerinin güçlüklerini ortadan kaldırırken diğer yandan bu meselenin kültüre olan bağlılığını daha doğru ve açık bir şekilde kurabiliyorsa “tecdid”i gerçekleştirmiş olur.²⁶⁸

Mahmud Şakir’e göre tecdid, mütekâmil bir kültürün içerisinde daima var olan sürekli bir harekettir. Tecdid, deneyim, edebî zevk ve kültürel tehlikelere karşı çok ciddi bir hassasiyet üzerine kurulmalıdır. Aksi takdirde “tecdid” ümmeti, milleti ve kültürü, yıkıcı ve öldürücü bir silaha dönüşür. Bunun sonucu da şaşkınlığa düşmüş, dağılmış kayıp nesillerdir.²⁶⁹

Tecdid ile ilgili yukarıdaki görüşlerin sahibi olan Mahmud Şakir kendi dönemindeki tecdid hareketlerini birkaç açıdan eleştirir;

a) Ona göre yaşadığı dönemdeki tecdid hareketlerinin amacı kültürün karmaşık, kompleks meselelerini çözerek tekamülü devam ettirmek olmayıp kültürel bağı koparmak ve çözmektir.

b) O dönemdeki efkâr-ı müceddide galiplerin kültürüne ait olup bizim kültürümüze tamamen yabancısıdır.

²⁶⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 25; Mustafa, “a.g.m.”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye** s. 1004-1005; Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 8, 47.

²⁶⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 25; benzer görüşler için bk. Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 4-6.

²⁶⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 25-26.

²⁶⁹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 26.

c) Dönemin müceddidlik iddiasında bulunanları bu fikirlerin sahibi dahi olmayıp onları başkalarından intihal etmiş ve kendi kültürlerine zorla uydurmaya çalışmışlardır.²⁷⁰ O, olaylara basiret sahibi gaflete düşmeyen bir Arap gözüyle bakılmasını isterdi. Avrupalı bakışıyla –kimi Arap aydınları buna vatan hamaseti katsalar da– bakılmasını istemezdi.²⁷¹

Ayrıca Mahmud Şakir, o dönem müceddidlik iddiasında bulunan bazı kimseleri öne çıkma heveslisi olmak, kendi hevâlarınca davranmakla eleştiriyordu.²⁷² “Yeni bir anlayış” çerçevesinde dinî değerleri ve İslâm-Kültür medeniyetini değerlendirmeyi de sömürgecilerin İslâm ülkelerine getirmiş oldukları “çağın vebası” olarak değerlendiriyordu.²⁷³

Mahmud Şakir tecdidin kendi içinden yapılmasına örnek olarak da selef ulemâsının çalışmalarını gösterir. Nitekim selef bir önceki dönemin ilminden yararlanarak sadece bir mesele veya konuyu aydınlığa kavuşturan bilgiler ortaya koymakla yetinmemiş hatta yeni bir ilim/bilim ortaya koyarak bu ilmî geleneğin genişlemesine ve tecdidine katkıda bulunmuştur. Örneğin el-Cürcânî; Sibeveyh ve Farisî’nin ilminden istifade ile “İlmü’l-Meanî”yi ortaya koymuş, İbn Cinni ise bu ilimlerden istifade ile “Usûlu’n-Nahv” ilmini ortaya koymuştur.²⁷⁴

Muhammed Ebû Musa da edibimizin, selefın çizgisinden gittiğini ifade ederek onun, “el-Ğavsü’l-‘azrâ” isimli eseriyle kadim edebî mirasımızı temele alarak üzerine yeni şeyler bina ettiğini, yeni şeyler ürettiğini ve bu konuda hem kendi dönemine hem de sonraki dönemlere örnek olduğunu söyler. Nitekim Mahmud Şakir’e göre geçmişi okumak sadece onu rivayet etmek, oradaki birkaç meseleyi vuzuha kavuşturmaktan ibaret olmayıp onu temele alarak bir şeyler üretmektir.²⁷⁵

²⁷⁰ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 26; benzer görüşler için bk. Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 60.

²⁷¹ Şakir, **Risâle fi’l-ğarîk**, s.93; benzer görüşler için bk. Ebû Musa, **a.g.e.**, 4-6.

²⁷² Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 26.

²⁷³ Şakir, “Hükümün bi lâ niyye”, **Cemheretü’l-makâlât**, C: II, s. 970-971, ag.mlf., “Tarih bi lâ iman” 982-983.

²⁷⁴ Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 54-60.

²⁷⁵ Ebû Musa, **a.g.e.**, s. 50, 60-64.

VIII. EDEBÎ ZEVK

Mahmud Şakir insanın kendisini, duygu ve düşüncelerini “beyân” etmesinin müthiş bir şey olduğunu ve beşeri ilimlerin ve edebiyatın bu “beyân”dan oluştuğunu söyler.²⁷⁶ O, القدرة على البيان /beyâna güç yetirebilme duyusunu, insanoğlunun havas-ı hamsesine ek olarak altıncı hassesi/duyusu olarak görmekte hatta bu duyuyu diğer beş duyudan daha önemli saymaktadır.²⁷⁷ Ona göre beyân duyusunun iki boyutu vardır. Biri إبانة /bir şeyi izhar etme, açıklığa kavuşturma boyutu diğeri ise استبانة /bir şeyin açığa çıkmasını, vuzuha kavuşmasını isteme anlamına gelmektedir. تذوق /edebî zevk kavramı ile bu istibane boyunu kastetmektedir.²⁷⁸

“Edebî zevk” doğuştan gelen, insanla büyüyen ve gelişen bir yeti olduğu için farklı farklı olsa da bu duyudan herkesin nasibi vardır. Kimileri bu duyularını geliştirir, parlaklaştırır ve olgunlaştırır. Kimileri de bu duyularını ilerletmek için bir çalışma da bulunmazlar.²⁷⁹ Bu kavram özellikle edebî eleştirmenlerin çok sık kullandığı bir kavram olup eleştirilerindeki en önemli merhalelerden biridir. Fakat hiç kimse bu kavramı tahlil etmemekte ve unsurlarını açıklamamaktadır. Mahmud Şakir de edebî zevke son derece önem vermekte ve onu edebî araştırma ve eleştirilerinde ilk kaynak olarak görmektedir. Hatta çalışmalarında “*edebî zevk yönteminii*”ni kullanmasıyla birçok yazar ve şairden ayrılmaktadır.²⁸⁰ Mahmud Şakir, edebî zevk yöntemini nasıl oluşturduğunu ve bunu nasıl kullandığını eserlerinde uygulamalı olarak bize anlatmaktadır.

Onun edebî zevk anlayışı iki merhaleden oluşur. Birinci merhale üniversiteye başladığı yıl olan 1926 yılına kadar olan merhale ki bu dönemdeki edebî zevk câhiliye şiiri ile sınırlıdır. Hatta bu edebî zevk 1925 yılında Margoliouth’un “Neşetü’ş-şi’ri’l-‘Arabî” isimli makalesini okumadan önce oluşmuştur. Bu yüzden gerek bu makale gerekse hiçbir görüş ve kitap onun câhiliye şiirinden şüphe etmesine

²⁷⁶ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 36-37.

²⁷⁷ Şakir, “*el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)*”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1165.

²⁷⁸ Şakir, “*el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)*”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1186.

²⁷⁹ Şakir, “*el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)*”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1176.

²⁸⁰ er-Rıdvânî, *a.g.e.*, s. 33.

sebeup olamayacaktır.²⁸¹ Mahmud Şakir bu dönemdeki edebî zevk anlayışını sınırları belli olmayan, belli bir metodolojiye dayanmayan, ne kendisine sığınılabilecek, ne de bir eser üzerine çalışma yapılırken kendisinden yardım alınamayacak, sadece hisse dayalı bir anlayış bir meleke olarak niteler.²⁸² Bu edebî zevkin oluşmasında en büyük etki bu duyguyu içinde uyandıran hocası Ali el-Mersafi'ye aittir. Hocası, edibimiz hisse dayalı bu edebî zevkte hataya düştüğünde hatalarını düzeltmiştir.²⁸³ Bu edebî zevk yukarıda da belirtildiği gibi câhiliye şiiri ile sınırlıdır. Mahmud Şakir bu dönemde önce câhiliye şiirinin kendine özgü bir üslûbunun olduğunu fark etmiş sonra da bu dönem şairlerinin her birinin kendine özgü bir tınısı olduğunu hissetmiştir.²⁸⁴

İkinci merhale ise hocası Taha Hüseyin ile tartışmasından sonra başlar. Bu merhalede ki çalışmaları kelimelerin, lafızların, terkiplerin inceden inceye düşünerek araştırılmasına sonra bunların sözlüklerdeki asıllarına müracaatla içerdikleri farklı manaların ihtiva ettiği mefhumu araştırmaya sonra da her şair ve yazarda ifade ettikleri anlamları araştırmaya ve müradif kelimelerle zıt kelimeler arasındaki karşılaştırmalara dayanıyordu.²⁸⁵ Hatta Mahmud Şakir bu dönemde kelimeleri oluşturan her bir harfin bir duygu veya hareketi ifade ettiğine dâir çalışmalar yapmış –“علم معاني أصوات الحروف”– bu çalışmalarından bir kısmını makale olarak yayınlamıştır.²⁸⁶ Onu bu çalışmaya götüren şey insandan sadır olan kelamın; sahibinin duygularını, içgüdülerini, meyillerini, heveslerini, hareketlerini, sükûnetini hatta görünen veya görünmeyen bazı niteliklerini ortaya çıkardığına ve onu diğer insanlardan ayırdığına dâir düşüncesidir. Ona göre sahip olunan edebî zevk usûlünün uygulanması sayesinde kelamın ifade ettiği anlamlar/suretler canlanır. Bunun neticesinde de kelamın sahibi âdeti canlı kanlı bir şekilde gözümüzde canlanır yeniden hayat bulur.²⁸⁷

²⁸¹ er-Rıdvani, a.g.e., s. 55.

²⁸² Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1184-1185.

²⁸³ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 11.

²⁸⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 14; a.g.mlf., **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1178-1180, 1184-1185.

²⁸⁵ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1182.

²⁸⁶ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1173; Makaleler için bk. a.g.mlf., “‘İlmü ma‘âni aşvâti'l-huruf (1), (2), (3), a.g.e., C: II, 708-734.C: II, 708-734.

²⁸⁷ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1164, 1173.

Mahmud Şakir yaptığı çalışmaların neticesinde câhiliye şiiri metinlerini okurken şiirdeki lafızların ifade ettiği manalar sayesinde âdeta o dönemi canlı şekilde seyrettiğini ifade eder ve şöyle der; “*onların evlerini, buluştukları yerleri sanki hiç kaybetmemiştim, yeryüzünde gittikleri yerleri, buralarda hissettiklerini, bulduklarını, duyduklarını, idrak ettiklerini biliyordum...*”²⁸⁸

Edibimiz edebî zevk anlayışını bu ikinci merhaledeki usûle dönüştürdükten sonra bu usûlü insandan sadır olan tüm beyânlara uygulamıştır.²⁸⁹

Ona göre metinleri bu edebî zevk yöntemi ile okumak bize iki konuda yardımcı olur;

a) Kelamın doğası ile ilgili bilgiler verir ki biz buradan kelamın belîğ olup olmadığı sonucuna varırız. Abdülkahir el-Cürcânî özellikle iki eserinde – Delailü’l-İcaz ve Esrarü’l-Belağâ– edebî zevk yönteminin bu yönünü izah etmiştir.

b) Kelamın sahibinin tabiatına, duygularına, hislerine, kişisel özelliklerine, bulunduğu döneme dâir bilgi sahibi olmamıza yardımcı olur. Mahmud Şakir, özellikle edebî zevk yönteminin bu yönü üzerinde durmuştur.²⁹⁰ Çünkü onun edebî zevk anlayışı şiiri, edebî metinler olmaktan çıkarıp onları yazarının yaşadığı dönem ve şahsıyla alakalı tarihî vesikalara dönüştürmekte ve neredeyse o dönemi araştırmacının gözünde canlandırmaktadır.²⁹¹ Bu açıdan bakıldığında onun edebî zevk anlayışı “*sanatsal bir edebî zevk*” ile sınırlı bir anlayış değildir.²⁹² O, ifade edilen kelimadan hareketle şairin niteliklerini hatta bu şiirin yazıldığı dönemin niteliklerini de anlar. Nitekim el-Mütenebbî isimli eserinde daha öncede belirttiğimiz gibi şiir metinlerini tarihî vesikalara dönüştürmüştür.²⁹³ Edebî zevk yönteminin bu işlevini yerine getirmesi için kâtibin yazdıklarında doğru sözlü olması gerekmektedir. Ona göre şairin doğruluğunu anlayabilmemizin yolu da yine şiirinde kullandığı harfler, kelimeler, cümleler ve terkiplerdir. Bize düşen bunu yaparken

²⁸⁸ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1185.

²⁸⁹ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 58-59.

²⁹⁰ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1187-1189.

²⁹¹ Şakir, **Kağiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî**, s. 59-60; Mahmud Şakir’in verdiği tezevvuk örnekleri için bk. **a.g.mlf.**, **a.g.e.**, s. 60-61.

²⁹² Şakir’in tezevvuk anlayışı ile Desûki’nin “sanatsal tezevvuk” anlayışı arasındaki bir karşılaştırma için bk. Şakir, **Ebâfîl**, s. 109; Besusi, **“a.g.e.”**, s. 27.

²⁹³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 114; Besusi, **“a.g.e.”**, s. 28.

şairin inançlarının, doğrularının veya vehimlerinin bizim inançlarımıza, doğrularımıza veya vehimlerimize uygunluğuna bakmayıp neler veya ne söylediğine bakmaktır. Zira şairin sözleri bizce makbul olmasa da o, sözlerinde tamamen doğru söylüyor olabilir.²⁹⁴ Bu durumda belki şair sözlerinde kendi bildikleri, inandıkları doğrultusunda doğru söylüyor olabilir ki bu durumda bahsedilen konular sübjektif değerlendirilebilecek konular ise şair ve yaşadığı dönem hakkında ne kadar doğru bilgilere ulaşabiliriz? Ya da buradan elde ettiğimiz bilgiler belli bir inancı veya tevehhümü olan şairin dönemi ve yaşadığı ortam hakkındaki hisleri midir?

Gelişen, büyüyen her medeniyet varlığını ortaya koymaya ve oluşumunu tamamlamaya çalışır. Bir medeniyet hassas, keskin ve gönüllere nüfuz eden, kendine özgü bir edebî zevke sahip olmadığı sürece bu medeniyetin varlığını ortaya koyma çabaları bir tevehhümden bir rüyadan öteye geçemez.²⁹⁵

Mahmud Şakir “*hüsnü’t-tezevvuk*” hakkında da şunları söylemiştir; “*Hüsnü’t-tezevvuk; aklın, gönlün ve kalbin afetlerden beri olması, medeniyetin özü ve temelidir. Aynı zamanda bu “hüsnü’t-tezevvuk”, medeniyetin kendisiyle ayakta kaldığı akil ve müdrik insanın da temelidir.*”²⁹⁶

Edibimiz Arapça ehlinin geçmişte Câhiliye döneminde oluşturdukları medeniyetin de İslâm’dan sonra oluşturulan ve bugüne kadar ulaşan medeniyetin de temelini, esasını edebî zevkin oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu edebî zevk ona göre Arapça konuşan milletleri en üst seviyelere ulaştırmıştır. Bu edebî zevk zayıfladıkça bu milletlerin medeniyetleri de zayıflamış ve gerilemiştir. Bu yüzden bize düşen kendi alanımız olan edebî çalışmalarda bu edebî zevk ile çalışmak ve kadim ulemâmımızın eserlerini bu edebî zevkle okuyup anlamaya gayret etmektir.²⁹⁷

²⁹⁴ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1172.

²⁹⁵ Şakir, **Ebâfîl**, s. 109.

²⁹⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 109; Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 58.

²⁹⁷ Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 58-59.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAHMUD ŞAKİR'İN CÂHİLİYE ŞİİRİNE BAKIŞI

I. CÂHİLİYE ŞİİRİ KAVRAMI

A. CÂHİLİYE DÖNEMİ

İslâmî dönemde ortaya çıkmış ve Kur'ân'-ı Kerim'de zikredilen¹ bir terim olan Câhiliye², gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse hadislerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekenden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Arapların İslâm'dan önceki dönemine “العصر ما قبل الإسلام / İslâm'dan önceki dönem” vb. ifadeler kullanılmaktadır. O dönemde yaşayan şairlere de “Câhiliye şairleri” denilir.³

Nasıruddin el-Esed Câhiliye dönemini ikiye ayırır;

- a) İlk Câhiliye dönemi: Kur'ân-ı Kerim bu dönemlerden nasihat ve ibret amaçlı bahsetmektedir.
- b) Son Câhiliye dönemi: Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden önceki yaklaşık iki yüz yıllık bir dönemi kapsar ki bu dönemin sonunda yaşayan topluluk Kur'ân-ı Kerim'in muhatap olduğu topluluktur. Bu topluluk geçmiş topluluklar hakkında da bazı bilgilere sahipti.⁴ Bu topluluğun yaşadığı dönemlerde yazının öğretildiği,

¹ Maide, 5/50; Ahzab, 33/33.

² Sözlük anlamları ve değerlendirmeleri için bk. Şevki Dayf, **el-'Asru'l-câhilî**, Dâru'l-Mearif, Kahire, t.y., 11. Bs., s. 39; Mustafa Fayda, “CÂHİLİYE”, **DİA**, C: VII, s. 17; Kenan Demirayak- Ahmet Savran, **Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönem**, 3. Bs., AÜEF Yayınları, Erzurum, 1996, s. 1, Mehmet Yalar, “Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, **UÜİFD**, Bursa, 2005, C: XIV, sa. 2, 77-78.

³ Fayda, “CÂHİLİYE”, **DİA**, C: VII, s. 17; Kenan Demirayak, Ahmet Savran, **a.g.e.**, s. 1, Yalar, “Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, s. 78.

⁴ el-Esed, **Maşâdiru's-ş-ri'l-câhilî**, s. 14-16; Şevki Dayf'ın ayrımı ve dönem belirlemesi için bk. Dayf, **el-'Asru'l-câhilî**, s. 39.

haberlerin, şiirlerin ve ensabın müzakere edildiği meclisler vardı.⁵ Özellikle de o dönemde semâvî bir dine mensup olanlar yazıyla ilgileniyorlardı.⁶

Câhiliye döneminde yaşayan halk ise üç sınıfa ayrılmıştı⁷;

- a) Çölün ortasında yaşayan bedeviler
- b) Şehir merkezlerinde ve köylerde yerleşik olarak yaşayan medenî hayatla, farklı kültür ve medeniyetlerle tanışık olan kimseler
- c) Şehir ve köy merkezlerine yakın bölgelerde yaşayan medenî hayatla tanışık olan kimseler

Câhiliye döneminde yaşayan halk ile ilgili bu ayırım yapılmadan dönemin insanları tek düze değerlendirildiğinde hataya düşülen nokta çöl gezgini olan Arap kabilelerinin niteliklerini şehir ve köy merkezlerinde yaşayan farklı medeniyet ve kültürlerle etkileşim içinde olan Arap kabilelerine de umûmileştirmektir.⁸ Bu umûmileştirmenin neticesinde kimi araştırmacılar, o dönem insanlarını eğitim-öğretim ve yazmak gibi medeniyetin intikaline sebep olan araçlarla tanışmamış, diğer medeniyetlerle ilişkileri olmayan ve onlardan etkilenmeleri söz konusu olmayan toplumlar olarak tasvir ediyorlardı. Hâlbuki Câhiliye şiirinin yazılması konusunda ele alacağımız üzere bazı şehir merkezlerinde eğitim öğretim kurumları vardır ve o dönem insanları, buralara gelerek başta okuma-yazma olmak üzere bazı bilgiler öğrenmekteydiler.

B. ŞİİRİN TANIMI

Şiir ilmini bilen âlimlere göre vezinli, kafiyeli ve birbirine bağlı kelimelerden oluşan anlamlı her kelam şiir değildir. Şiir'in özü bunların dışındaki bir şeyde bulunmaktadır.⁹

⁵ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 49-51.

⁶ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 116.

⁷ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 617.

⁸ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 619.

⁹ Mahmud Tevfik Muhammed Sa'd, "Mevkıfî Ebi Fihr, Mahmud Muhammed Şakir min kağiyyeti 'umri's-şi'ri'l-câhilî", **el-Edebü'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sa. 16, s. 37-38; Örnekler için bk. İbn Sellam el-Cumahî, **Tabâkatu fuḥulî's-şu'ara**, s. 8; Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi Cahız, **Kitabü'l-Ḥayevân**, C: III, s. 130-132.

Mahmud Şakir'e göre Arap dilinde şiir kelimesi; “yüce bir mana, güzel bir nazım ve sağlam bir lafza sahip olup, baştan sona uyumlu bir ritmin ve kulağa hoş gelen nağmelerin çerçevesini çizdiği, lafızların yerlerinin seçiminde ve harflerin bulundukları yerde çıkardığı ritmin dikkate alındığı bir anlamı ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak lafız ve mananın her ikisinin birlikte ortaya çıkardığı sesler kulaklarda yankılanacaktır. Bu mükemmel içeriğe “**kaside**” diyoruz. Öte yandan bu mükemmel içeriğe sahip olan kasidenin, parçaları birbiri ile uyumlu olan ve kafiyeleyer tarafından bu uyumluluğun tescil edildiği, yapıları ve şekilleri birbirine benzeyen, eş zamanlı ve gerçekleştiği yerlerin uyumlu olduğu bir türü vardır ki buna da “**şiir**” diyoruz”.¹⁰

Mahmud Tevfik, Mahmud Şakir'in şiir tanımının dört esas üzerine kurulu olduğunu söylemekte ve bu dört esası şu şekilde izah etmektedir;

a) **Yüce Mana:** İnsanoğlunun hayata ve var olmaya dâir ifade etmek istediği gönlündeki manalardan, iç içe geçmiş güçler olan akıl, kalp ve gönlün birlikte ortaya koyduğu ve kemal vasıflarından en yüce olanları ile muttasıf olan manadır. Bu yüce manayı ortaya koyacak olan şeyde hislerde doğruluk, yüce duygular, tahayyül gücü ve akıcılığı, güçlü bir basiret, duyuların kayıtlarından kurtulup sezginin geniş dünyasına ulaşmak, varlıkla bir olmak, keskin bir zekâ ve sahibini yaptığı işte yüz üstü bırakmayacak bir yetenek vb. hasletlerdir.

b) **Güzel Nazım:** Kelamın hem kelimelerinin, hem cümlelerinin hem de beyitlerinin şairin ifade etmek istediği yüce manayı tam ve doğru bir tarzda ifade edebilecek şekilde tertip edilmesidir.

c) **Sağlam Lafız:** Kelamın kelimelerinin, ifade edilmek istenilen manayı en güzel ve en doğru bir biçimde ifade edecekler olmasıdır. Yani bu kelimenin yerine şu kelime gelse bu mana daha iyi ifade edilebilirdi denilememesi gerekmektedir. Bunun için de şairin öncelikle kendi kültürüne, diline ve bu dilin inceliklerine vakıf olması, insanoğlunun tüm ifade şekillerine hâkim olması ve güçlü bir bakış açısına sahip olması gerekmektedir.

¹⁰ Şakir, **Kağıyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 37.

d) **Baştan Sona Uyumlu Ritim:** Şiirin vezin ve kafiyesinden elde edilen ve baştan sona birbiri ile uyumlu olan ritim. Bu ritim Arap şiirinde o kadar önemlidir ki diğer üç esas arasındaki nizamı ve intizamı bu ritim düzenler. Bu ritmin sağlanması için lafızların ve harflerinin çıkardıkları seslerin, olması gereken yerlerde bulunması sağlanır. Bunun sağlanması durumunda lafızların zahirinden ve içerdiği manalarından Arap şiirinin en önemli unsurlarından biri olan ritim elde edilir.¹¹

II. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN ÖNEMİ

Yukarıda kısaca özetlenen Câhiliye döneminde Mahmud Şakir'den naklettiğimiz tanıma uygun söylenen şiirler Câhiliye şiirleridir. Bu şiirler hem Arap kültürü açısından hem de İslâm kültürü açısından önemlidir.

A. ARAP KÜLTÜRÜ AÇISINDAN

Câhiliye şiiri Arapların kültür hazinesi olup ona gösterilen ilgi Arapların milli tarih bilinçlerinin bir yansımasıdır.¹² Hz. Ömer'in Arap şiirinin Arapların sahip olduğu tüm ilimlerin taşıyıcısı olduğu anlamındaki “*Şiir kendisinden daha sıhhatli bir ilme sahip olmayan bir toplumun ilmidir.*”¹³ sözü bu şiirin Araplar için ne kadar önemli olduğunun göstergesidir. Zira Arapların nesepleri onunla korunmuş, geride bıraktıkları izler onunla bilinmiş ve dilleri onunla öğrenilmiştir.¹⁴ Câhiliye şiiri Arap toplumunun o dönemdeki yaşantısı ile ilgili bilgi veren kaynaklardan biridir.¹⁵ Câhiliye şiiri Arapların ihtişamının, yüceliklerinin ve asaletlerinin dîvânı, üstün meziyetlerinin ve övünç kaynaklarının sicili, edebiyatlarının, ensablarının ve ahbarının toplandığı yerdir.¹⁶

Câhiliye şiiri, Kur'ân ve sünnetten sonra Arap dilinin üçüncü direğidir. Bu direğin yıkılmasının Arap dilinin yıkılmasına, zedelenmesine büyük bir etkisi olacaktır. Edibimize göre Câhiliye şiirini yıkmak çalışmaları, onun bu dil için önemini

¹¹ Sad, “a.g.m.”, **el-Edebü'l-İslâmî**, C: IV, sa. 16, s. 37-38.

¹² Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, s. 96.

¹³ İbn Sellam el-Cumahî, **a.g.e.**, C: I, s. 24.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerîya, **eş-Şâhibî**, ta.- haş. Ahmed Hasan Besic, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 212.

¹⁵ el-Esed, “mukaddime”, **Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî**, s. 6.

¹⁶ el-Esed, **Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî**, s. 231.

bilen, idrak eden kötü niyetli sömürgecilerin ve misyonerlerin çabasıdır. Bunlardan bir kısmı Arap ağzıyla bu konuyu yazmıştır. Taha Hüseyin de onların bu çabasına bilmeden yardımcı olmuştur.¹⁷

Câhiliye şiiri, Arap şiirinin de esasıdır. Zira bu şiir Arap şiirinin temellerini yerleştirmiş ve kasidenin nazım şeklini ortaya koymuştur. Sonraki asırlara ait şiirler bu şiirden doğmuştur.¹⁸ Câhiliye şiiri hakkında yeterli bilgiye sahip olamazsak şiirin İslâmî dönemdeki gelişimi ve yenilenmesi ile ilgili hükümler veremeyiz.¹⁹

Mahmud Şakir'e göre Câhiliye dönemi insanı dile ve dilin en güzel ifade şekli olan şiire o kadar önem vermektedir ki âdeta ona karşı kulluk etme derecesinde duygular taşımaktadır.²⁰

B. ARAP İSLÂM KÜLTÜRÜ AÇISINDAN

Edibimize göre İslâm Medeniyeti, Kur'ân-ı Kerim ve şiir üzerine inşâ edilmiştir. Bu yüzden bu medeniyetin özüne ulaşmak isteyen araştırmacı mutlaka Kur'ân-ı Kerim ve şiir kapısından girmelidir. Diğer ilimler bu ikisine tâbi ilimlerdir.²¹ Hatta Câhiliye şiiri Kur'ân-ı Kerim'i anlamada, Kur'ân-ı Kerim'de, hadislerde ve sahabenin lafızlarında bulunan garip lafızların anlaşılmasında temel kaynaklardan biridir.²² Nitekim İbn Abbas bu konuda şöyle buyurmaktadır;

“ Allah'ın kitabından bir şeyler okuyup anlamadığınız zaman onu Arapların şiirinde arayınız. Çünkü şiir Arapların divânıdır”. Kendisine de Kur'ân'dan bir şey sorulduğunda şiirden delil getirirdi.²³

Mahmud Şakir'in sık sık vurguladığı bir başka mesele de Câhiliye şiirinin diğer şiirlerde bulunmayan çok önemli bir özelliğinin olmasıdır ki bu da Câhiliye

¹⁷ Şakir, “Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin”, **Cemheretü'l-makâlât**, C: II, s. 1049.

¹⁸ el-Esed, “mukaddime”, **Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî**, s. 5.

¹⁹ el-Esed, **Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî**, mukaddime, s. 5.

²⁰ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 289.

²¹ Fihri Şakir, “Ebi Mahmud Muhammed Şakir”, **Mecelletü'l-Hilâl**, Kahire, Dâru'l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 64.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, **eş-Şâhibî**, s. 212.

²³ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşik el-Kayrevânî, **el-'Umde fi mehâsini's-si'r ve âdâbih ve nağdih**, tah.-haş., Muhammed Muhyeddin Abdulhamid, 2 c., y.y., Dâru'l-Cil, 1981, 5. Bs., C: I, s. 30; Şiirle ilgili Hz. Peygamber'in ve sahabenin düşünceleri için bk. **a.g.mlf.**, **a.g.e.**, C: I, 27-37.

şiiirinin Kur'ân-ı Kerim'in "İ'câz"ı ile olan güçlü ilişkisidir. Mahmud Şakir'in Câhiliye şiiri ile ilgili okumaları ve çalışmaları bu ilişki üzerine yoğunlaşmıştır. Çünkü ona göre Kur'ân-ı Kerim'in nüzulü bir yönüyle eşsiz, biricik bir edebî hadisedir ve bunun anlaşılması için Câhiliye şiirinin anlaşılmasına ihtiyaç vardır.²⁴

Mahmud Şakir, İslâm'ın gelişinden sonra ortaya çıkan İslâm eğitim sisteminde de en üst merhalede Câhiliye ve İslâm döneminin önemli olaylarının incelendiğini ve bunlarla birlikte hem Câhiliye hem de İslâm dönemi şiirinin okunduğunu ifade ettikten sonra²⁵ tüm Müslümanların – Arabıyla, Acemiyle – Arap edebiyatını kendi edebiyatı gördüklerini ileri sürmektedir.²⁶

Mahmud Şakir'in bu noktada Câhiliye ve İslâm dönemi şiir eğitimi ve araştırılması ile ilgili bir önerisi vardır. Ona göre Câhiliye dönemi ve İslâm dönemi şiiri bir komisyon tarafından üslûb farklılıkları, delâletleri, dil kuralları harflerin manaları (الروابط/ hurufu'l-Meani/bağlaçlar) gibi konularda incelenmelidir. Çünkü belâgat konusunda ihtilaf edilse de ihtilaf edilmeyen nokta eğer kelimeler, sarf ve nahiv usûllerine göre terkip edildiyse bu kelimeler diğer kelimelerden üstündür. Bunu belirlemek için de dilin ve kelimelerin yapısının bilinmesine ve özellikle de hurufu'l-meânî'nin tahlillerine ve bulundukları konuma göre ortaya koydukları manaların tesbitine ihtiyaç vardır. Özellikle de "hurufu'l-meânî" konusu, metinlerin üslûp ve mana açısından nüanslarının belirlenmesinde etkilidir. Bu nüanslar insanın ruhunu, gönlünü etkiler. İnsan ruhu ve gönlü de manaları ve delâletleri etkiler. Ona göre kadim ulemâ bu inceleme işini belli ölçüde yapmıştır fakat eksiktir, tamamlanmalıdır. Bu çalışma için örnek olarak mukaddimesini yazdığı Muhammed Abdülhalık 'Adîme'nin "Dirâsât li uslûbi'l-Ḳur'âni'l-Kerim" adlı eserini göstermektedir. Mahmud Şakir Kur'ân-ı Kerim'in İ'câzı meselesine yeni bir bakış açısı ile bakma zamanının geldiğini ve bu bakışın da sağlıklı olabilmesi için yukarıdaki çalışmaların yapılması gerektiği fikrindedir.²⁷

²⁴ Şakir, Mukaddime, **Medâhil**, s. 14; el-Kûfêhî, **a.g.e.**, s. 288.

²⁵ Şakir, **Ebâfîl**, s. 59.

²⁶ Şakir, **Ebâfîl**, s. 84-85.

²⁷ Şakir, **Dirâsât li uslûbi'l-Ḳur'âni'l-Kerim**, 'Adîme, C: I, s. ٥٠.

Câhiliye şiiri meselesi günümüz Arap kültürünün yapısına en fazla tesir eden ve günümüz neslinin kendi kültürüne ve kimliğine bakışını en çok etkileyen meselelerden biridir. Bu mesele, Taha Hüseyin'in Ezher üniversitesindeki konferanslarında ileri sürdüğü tezlerini 1926 yılında kitaplaştırdıktan sonra büyük tartışmalara ve birçok araştırmanın ve eleştirinin yapılmasına sebep olmuştur.²⁸

Fuad Sezgin de Câhiliye şiirinin Arap-İslâm kültürü açısından önemine farklı bir açıdan yaklaşmış ve bu şiirle ilgili **"intihal ve asalet"** meselesinin Arap-İslâm kültürüne ait tüm ilimlerin tedvin başlangıçlarının ilmen anlaşılmasındaki anahtar konumuna dikkat çekmiştir.²⁹

III. MAHMUD ŞAKİR - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ

A. MERAK, OKUMA VE ÖĞRENME

Mahmud Şakir'in tüm gayretinin Câhiliye şiirine ve biraz da Emevi şiirine sarf edilmesinde hocası el-Mersafî'nin –ki Taha Hüseyin, el-Mersafî'yi Mısır'da en fazla Câhiliye şiiri rivayet eden bir edip olarak nitelemiştir–³⁰ etkisi büyüktür.³¹ Mahmud Şakir hocasının etkisiyle gerçek anlamda Câhiliye şiirine merak sardığında "el-Mütenebbî'nin dîvânı"nı ezbere biliyor ve Câhiliye şiirinden de "Muallakat-ı Aşere"yi ezberlemişti.³²

Mahmud Şakir hocası el-Mersafî ile yaptığı derslerin de etkisiyle Câhiliye şiirine iyice merak sarmış ve genç yaşından itibaren Câhiliye şiirini ilmî bir teselsül içerisinde okuma kararı almış ve Câhiliye şiiri okumalarına başlamıştır. Bunu yaparken de önce bir şairin dîvânını ve ulaşabildiği şiirlerini okuyor sonra öncelikle bu şairle ilgisinin olduğunu düşündüğü diğer bir şaire geçiyordu. Eğer varsa bu şairin

²⁸ Hasan Ahmed Cuğam, "Kelimetü'n-Nâşir", **fi's-Şi'ri'l-câhilî**, Taha Hüseyin, s. 5-6; el-Esed, **Maşâdiru's-Şi'ri'l-câhilî**, s. 411-428; Şükran Fazlıoğlu, Taha Hüseyin, **DİA**, C: XXXIX, s. 377-378.

²⁹ Fuad Sezgin, "eş-Şi'ru'l-'Arabiyyu'l-kadîm beyne'l-aşâle ve'l-intihâl", **Muḥâḍarât fî târîhi'l-'ulûmi'l-'arabiyye ve'l-İslâmiyye**, Frankfurt, Ma'hedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1984, s. 159; Mehmet Yalar ise konu ile ilgili makalesinde Fuat Sezgin'in bu görüşüne atfen Cahiliye şiirinin, kadim Arap şiirinin Arap-İslâm kültürünün anlaşılmasındaki temel işlevine ve birinci derecedeki anahtar rolüne dikkat çekmiştir. bk. Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", s. 98.

³⁰ Hüseyin, **Tecdidü zikrâ Ebi'l-'Ala'**, s. 5; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 36.

³¹ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 9; İmam, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 603.

³² Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 9.

dîvânını, yoksa ulaşabildiği şiirlerini okuyordu. Sonra diğer bir şaire geçiyor ve mümkün oldukça bu teselsüle riayet ediyordu. Diğer yandan da şairlerin dîvânlarını ve hatta Arap şiiriyle ilgili çıkan araştırmaları topluyordu. Böylece evinde binlerce eser biriktirdi.³³

Mahmud Şakir Câhiliye şiirini bu metotla okuması neticesinde daha önce farkına varamadığı bir şeyi keşfetmiştir. Câhiliye şiirinin kendine özgü, onu Emevi ve Abbasi şiirlerinden ayıran ortak bir ritmi vardır. Ayrıca bu ortak ritme sahip olan her şairin kullandığı kelimelerle oluşturduğu kendine özgü de bir ritmi vardır. Hatta bir şairin her bir kasidesinde gönlündeki tınıya uygun bir ritmi vardır. Edibimiz bu farkındalığa elde ettiği “edebî zevk” ile varır. Ona göre bir kimse edebî zevk sahibi olduğunda önce her bir devrin arasındaki ritim farkını, sonra da aynı devrin şairleri arasındaki ritim -tını farkını fark edebilir ve hissedebilir.³⁴

Mahmud Şakir’e göre “Câhiliye şiiri”nin kendine özgü ortak ritmi ne kullanılan kelimelerden ne de şiir vezinlerinden kaynaklanmaktadır. Bu ritmin gerçek sebebini kelimelerle ifade etmek de imkânsızdır. Bu sadece edebî zevkle anlaşılabilir ve hissedilebilir.³⁵ Mahmud Şakir, bu edebî zevke sahip olduktan sonra bunu hocalarıyla paylaşmak, bu konuda onlarla fikir alışverişinde bulunmak istediğini fakat bir kısmının kendisinden yüz çevirdiğini, söylediklerini dikkate almadıklarını bir kısmının da bu düşünceleri gençlik heyecanı gibi görüp kendisine tatlı dille yaklaştığını ifade eder.³⁶

Mahmud Şakir, Câhiliye şiiri ile ilgili yukarıda anlatılan duygu ve düşünceler içerisinde iken onun bu düşüncelerini bilen ve ona tatlı bir dille yaklaşan hocalarından Ahmet Teymur Paşa ona David Samuel Margoliouth’ın (1858-1940) “Neşetü’ş-Şi’ri’l-‘Arabi”³⁷ isimli makalesini verdi. ³⁸ Mahmud Şakir “Câhiliye

³³ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 9-10; Abdülkerim, “a.g.m.”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 60.

³⁴ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 10-11; a.g.mlf., *Namağ şa‘b*, s. 334-335; a.g.mlf., *Kağiyyetü’ş-şi‘ri’l-câhilî*, s. 58-60.

³⁵ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 11.

³⁶ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 11.

³⁷ bk. David Samuel Margoliouth, “The Origins of Arabic Poetry”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Temmuz, 1925, s. 417-449; David Samuel Margoliouth, “Neş’etü’ş-şi‘ri’l-‘arabi”, *Dirâsâtü’l-müsteşriğin havle dirâsâti’ş-şi‘ri’l-câhilî*, trc. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979, s. 87-129.

şiiirinin sıhhatinde şüphe olduğu, hatta bizim Câhiliye şiiri olarak bildiğimiz şiirlerin İslâm dönemine ait olup ravileri tarafından Câhiliye dönemine nisbet edildikleri”³⁹ görüşüne bu makalede rastlamıştır. Mahmud Şakir, Margoliouth’u Hz. Peygamber ile ilgili yazdığı kitaptan tanıdığını, onun bu görüşlerinin o kitapta özet olarak bulunduğunu ve aynı zamanda müsteşriklerin görüş ve hedeflerini bildiği için bu makalede yazılanlara aldırmadığını söyler.⁴⁰

B. BİR MÜŞKİLE OLARAK CÂHİLİYE ŞİİRİ

Mahmud Şakir, Margoliouth’ın makalesini okuduktan yaklaşık bir yıl sonra, fen-sayısal bilimlerde bakalorya diploması olması sebebiyle fen bilimleri alanında okuyabilecekken yeteneklerine ve fitratına uygun olan edebiyat alanında okumayı seçmiş,⁴¹ Arap dili ve edebiyatı bölümüne kaydolmuştur. Mahmud Şakir’in bu bölüme kayıt yapmasına yardımcı olan Taha Hüseyin, edibimizin üniversiteye başlamasından yaklaşık iki yıl sonra Câhiliye şiiri ile ilgili bir dizi konferans vermeye başladı. Bu konferanslara devam eden Mahmud Şakir, hocası Taha Hüseyin’i dinledikçe Margoliouth’un görüşlerini hatırladı. Bir süre sonra hocasının Margoliouth’un görüşlerini kendi görüşleriymiş gibi anlattığı kanısına vardı.⁴² Ayrıca, karşısında bulunduğu şeyin konferansın ötesinde bir şey olduğunu farkettiler, bu konferansların doğuracağı vahim sonuçları gördü ve bunun karşısında susmanın bir vebal olacağını düşündü. Ama hocasına olan saygısı ve Taha Hüseyin’in o ortamdaki ağırlığı bu fikirlerin müsteşriklerden alıntı olduğu şeklindeki bir karşı çıkışa fırsat vermeyince hocasına metodunun kapalı olduğuna ve bazı şüpheler taşıdığına dâir itirazlarda bulundu. Bir süre hocasının bu görüşlerine birebir ve arkadaş ortamında itiraz eden Mahmud Şakir, bir süre sonra hocasına konferanslarda da itiraz etmeye başladı. Hocası ile arasındaki bu tartışma büyüdü. Bu konferanslar ve konferanslara yaptığı itirazlarla edibimizin “محنة الشعر الجاهلي” /Câhiliye Şiiri Meselesi” başlamış oldu.

³⁸ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 12; a.g.mlf., *Namağ şa‘b*, s. 372.

³⁹ Margoliouth, “a.g.m.”, s. 124-125, 127; Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 12.

⁴⁰ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 12.

⁴¹ Rıdvan, “a.g.m.” *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 413.

⁴² Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 17-19; a.g.mü, *Namağ şa‘b*, s. 333, 374.

Mahmud Şakir, hocasının konferanslarda anlattığı görüşlerin kendisine ait olmadığını, bir müsteşrikten alıntı olduğunu arkadaş ortamlarında anlatıyordu. Bu konuşmalar yayılınca aynı üniversitede hoca olan Michelangelo Guidi (1886-1940) ve Carlo Alfonsa Nallino (1872 – 1938) –ikisini de Mısır’a Taha Hüseyin getirmiştir– Mahmud Şakir ile görüşmüşler ve bu söylemlerinden vazgeçmesini istemişlerdir. Mahmud Şakir, hocalarına da bu görüşlerin sahibinin müsteşrik Margoliouth olduğunu ifade etmiştir. Bu iki hocasının da işin aslını bildikleri halde ses çıkarmayıp olayı örtme çabaları Mahmud Şakir’in zihninde üniversitenin ve üniversite hocalığının anlamının, saygınlığının kaybolmasına sebep olmuştur. Bunun üzerine tüm benliğini saran ve yakan bu Câhiliye şiiri meselesinde doğruyu ve hakikati bulmak için üniversite eğitiminin bitirilip bitirilmemesine aldırmadan, bu “meselede” kendisi için hakikat ortaya çıkıncaya kadar uzlete çekilme amacıyla üniversiteyi terketmiş, hatta çok genç yaşta –yirmi yaşından küçüktü– Mısır’ı da terk edip Suudi Arabistan’a hicret etmiştir. Bu genç yaşta bu sıkıntıları yüklenmesi Câhiliye şiirine ne kadar önem verdiğini ve onun açısından bu şiirlerin ihmal edilemez bir değer olduğunu göstermektedir.⁴³ Çünkü ona göre, Taha Hüseyin’in söylediğini kabul edip “**Câhiliye Şiiri**” olgusunu nefyetmek Kur’ân-ı Kerim’in mu’ciz olduğu anlayışını tamamen yıkmak demektir.⁴⁴ Bu mesele “**İ‘câzü’l-Kur’ân**” meselesine yeniden bakmaktır. Câhiliye şiiri meselesi, i‘câzü’l-Kur’ân meselesini anlamının yegâne yoludur.⁴⁵ Ona göre cevaplanması gereken en önemli soru şudur; “*Câhiliye şiiri ashabının*” yani Câhiliye şiirini söyleyen, dinleyen, anlayan ve bundan zevk alan bu toplumdaki, kendilerine indirilen Kur’ân-ı Kerim’in, “*Allah kelamı*” olduğunu “*beyân etmeleri*” ve bu kelamın, kendisini getiren kimsenin, peygamberliğinin “*delili*” olduğuna ve bu peygamberin “*doğru*”luğuna şahadet etmeleri isteniyordu. Bu toplum bu kelamın Allah kelamı olduğunu nasıl idrak edebilirdi, Allah kelamı ile kul kelamını ayırt edebilecekleri “*edebî zevk*” neydi?⁴⁶ Bunu anlayabilmek için Mahmud Şakir yaklaşık sekiz yıl boyunca “**Câhiliye şiiri**”

⁴³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 17-19; a.g.mlf., **Nama’t şa‘b**, s. 333, 362-363, 372; İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 604; Rıdvan, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 413.

⁴⁴ Fihri Şakir, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 8.

⁴⁵ Mahmud Muhammed Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (3)”, **Cemheretü’l-makâlât**, s. 1167.

⁴⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 35.

ve “i‘câzü’l-Kur’ân” konusunda gönül huzuruna kavuşmak için çabalamıştır.⁴⁷ Kanaatimizce o bu iki konunun birbirinden ayrılmaz iki konu olduğunu düşünüyordu.

Mahmud Şakir yaşadığı zorluklardan sıkıntılardan –üniversiteyi hatta ülkeyi terketmesi– hiçbir zaman Taha Hüseyin’i şahsi olarak sorumlu tutmamış ona kişisel olarak daima saygı ile davranmış, hocalık hukukunu gözetmiş, bu meselenin– Câhiliye şiirinin sıhhati meselesinin– kendi iç meselesi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Bu mesele onu 1926-1934/5⁴⁹ yılları arasında zor bir fikrî yolculuğa çıkartmış, nihayetinde de onu bir “medeniyet çatışmasına” sevk etmiştir.⁵⁰ Kendisi Câhiliye Şiiri ile ilgili okumalarını, çalışmalarını anlatırken bu dönemde –1926-1934/5 yılları arasında– âdeta bir labirente düştüğünü ve bu labirentin içerisinde sadece şiir ile ilgilendiğini –İslâmî, câhilî, Arabi, gayr-i Arabi olduğuna bakmaksızın– bunlar içerisinde de özellikle “Câhiliye Şiiri” ile derinlemesine ilgilendiğini ifade etmektedir.⁵¹ Bu süreç içerisinde kendini bazen karanlıkta bazen de aydınlıkta bulduğunu söylemektedir. Fakat bu sürecin sonunda âdeta bir şiir uzmanlığının oluştuğunu, şiirin kalitesini, şairlerin özelliklerini şiirlerde görebilme hususiyetini ve bir şiire dışarıdan katkı yapıp yapılmadığını, şiiri bozan kimsenin bozduğunu fark edebilecek kadar uzmanlaştığını ifade etmektedir.⁵² Mahmud Şakir, okuduğu şairlerin şiirlerini eldeki imkânlar nispetinde tarihsel bir sıralamaya koyuyor ve sonra dîvânlarını okuyordu. Böyle yapmak onun şairi anlamasında, şiirlerde “edebî zevk” usûlünü uygulamasında çok faydalı olmuştur. Zira o böyle yaparak şairin gönlündeki hareketleri hatta kıpırdanmaları takip etmiş ve duygularını

⁴⁷ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (1)”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1098.

⁴⁸ Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (1)”, *Cemheretü’l-mağâlât*, C: II, s. 1098-1099.

⁴⁹ Bu zorlu fikri yolculuğunun tarihini *el-Mütenebbî* isimli eserinde 1935 olarak verirken –bk. Şakir, *a.g.e.*, s. 35- *Namağ şa‘b*, isimli eserinde 1934 olarak vermiştir – bk. *a.g.mlf.*, *a.g.e.*, s. 363- Araştırmacılar da bu yılları 1926-1934 yılları olarak vermiştir. Mahmud Şakir’in şiire olan ilgisi daha önceki yıllarda başlamış fakat bu sekiz yılda tek derdinin şiir olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca şiire olan meftunluğu o kadar üst düzeydedir ki *Margoliouth’un* makalesini 1925 yılında okumuştur. Muhtemelen Mahmud Şakir bu “mihnet”i makaleyi de okuduğu o yıllara götürürken araştırmacılar bu zorlu yolculuğunu Taha Hüseyin ile tartışması ve üniversiteden ayrılması ile başlatıyorlar. bk. Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 362-363, 372; İmam, “a.g.m.”, *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 604.

⁵⁰ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 362-363, 372; İmam, “a.g.m.”, *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 604; Rıdvan, “a.g.m.”, *Dirâsât ‘Arabiyye*, s. 413.

⁵¹ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 35; *a.g.mlf.*, *Namağ şa‘b*, s. 363.

⁵² Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 35; *a.g.mlf.*, *Namağ şa‘b*, s. 363.

keşfetmeye çabalamıştır.⁵³ Bu çalışmalarının neticesinde Mahmud Şakir Câhiliye şiirinin sıhhati ile ilgili karar verebilmek için kitaplardaki rivayetlere göre karar vermeden önce –ki bu rivayetlerde açıklamaya ve tetkike muhtaçtır– Câhiliye, Emevi ve Abbasi şiirlerini “kapsamlı bir şekilde anlayarak ve tezevvukla/zevk alarak” okumak gerektiği kanısına varmıştır. Ona göre ancak bu okumalar neticesinde doğru ve isabetli karar verilebilir.⁵⁴

Yukarıda anlatılan dönemde şiir onun hayatının önemli bir parçası olmuştu. Fakat kafasındaki sorunun cevabını bulabilmek, zihnindeki şüpheleri gidermek ve kendi kimliğini gerçekleştirmek için İslâm ümmetinin kültürünün tüm alanlarında da okumalar yapmıştır. Mahmud Şakir İslâm kültürünün şiir dışındaki okumalarında da Câhiliye şiirindeki “edebî zevk” yöntemini kullanmıştır⁵⁵. Ömrünün yaklaşık yetmiş yılından fazlasını İslâmî ilimlerle ve özellikle Câhiliye şiiri ile ilgilenmekle geçirmiştir. Nihayetinde Câhiliye şiiri meselesinden aklı ve kalbi dolu olarak çıkmıştır.⁵⁶

Mahmud Şakir kendisini câhiliye şiirinde bulmuş, âdeta onun için yaşamış⁵⁷ ve onun aynasında Arap milletinin, zaman bozmadan ve fesada uğratmadan önceki ilk fitratından, en uzak hedeflerine, gayelerine kadar olan sûretini görmüştür. Bu sebeple Câhiliye Şiiri’ne yapılan bir saldırı onun nazarında Arap şiirinin belli bir dönemine yapılan bir saldırı, bir eleştiri değil tüm Arap diline ve kültürüne yapılacak bir saldırının, bir tuzağın başlangıcıdır. Bu yüzden bu mesele ona göre bir varlık, bir kimlik meselesidir. Câhiliye şiirinin inkârı ve İslâm kültürünün kökenlerinin inkâr edilmesinde batılı müsteşriklerle, batıcılık hastalığına yakalanmış bazı yerli kişiler yardımlaşmışlardır. Mahmud Şakir olaya bu zaviyeden bakınca yanlış anlayışın

⁵³ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 39-40.

⁵⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 17, 99, 111, 117; a.g.mlf., **Namağ şa‘b**, s. 334.

⁵⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 36-37; Abdülkerim, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 60.

⁵⁶ Sad, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 37; Kimi araştırmacılara göre Şakir’in bu meseleyi “محنة” diye isimlendirmesini “onun bildiği bir gerçeği, hocalarına olan saygısını ve onların saygınlığını korumak üzere olan terbiyesini korumak uğruna günaha girdiğini hissetmesine” bağlamaktadırlar. bk. Besusi, “a.g.e.”, s. 10.

⁵⁷ Rıdvan, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 414; Sad, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 37.

ümmeî arasında yayılmaması için tüm gayretini sarf etmiş, bu konuda hem kendi nefesine hem de muarızlarına karşı sakin olamamıştır.⁵⁸

IV. DİL ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN KURA'N-I KERİM - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ

Câhiliye şairleri kelime hazinesi, ifade şekilleri oldukça zengin ve son derece gelişmiş bir dile sahiptiler. Onlar bu dili en güzel şekilde kullanıyorlar ve sanatlarını bu dilin aracılığı ile en göz alıcı bir şekilde icra ediyorlardı. Bugün elimize geçen en eski eserlerin incelenmesi ile tespit edilen bir gerçek vardır ki o da, o dönemden itibaren istisnaları hissedilebilecek tarzda müşterek bir edebî üst dilin gelişmiş olmasıdır. Bu dil kabile lehçelerinin üzerinde bir dil olup şairler bu müşterek edebî dille şiirlerini yazmışlardır. Şairlerden bu dili bırakıp kendi kabile lehçeleriyle şiir yazmasını beklemek doğru değildir. Zira onlar panayırarda ve farklı münasebetlerle bir araya geldiklerinde kendi aralarında yarışıyorlardı. Klasik Arapçanın dili ve kaideleri de bu müşterek edebî dil üzerine kuruludur.⁵⁹ Bugün kabul edilen görüşe göre bu müşterek dilin kaynağı başka bir deyişle bu dile esas unsurlarını veren, Kays, Temim, Hüzeyl, Tayy ve Kureyş kabilelerinin lehçeleridir.⁶⁰ Farklı lehçelerde şiir irad eden şairler de vardır. Bunlar ilk dönem âlimleri tarafından tenkide tabi tutulmuş ve bir kısmı gramer, lügat ve nevadır'e ait eserlerde zikredilmiştir.⁶¹

Câhiliye şiiri, "Kur'ânî hitab"ın üzerine kurulduğu yegâne "beyân" örneğidir. Câhiliye şiirini diğer Arap şiirlerine üstün kılan yönü ise bu şiirleri söyleyenlerin dilin sırlarına, barındırdığı güzelliğe diğerlerinden daha fazla muttali olmaları ve bu bilgilerini şiirlerinde en güzel şekilde kullanmalarıdır.⁶² Zira edibimize göre Kur'ân-ı Kerim'in icazı indirildiği toplumun diline bakılarak anlaşılabilir ve bu

⁵⁸ Rıdvan, "a.g.m.", **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 414; Mustafa, "a.g.m.", **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye**, s. 1006-1009.

⁵⁹ Hıdır Hüseyin, **a.g.e.**, s. 91-93; el-Esed, **Maşâdiru's-ş-i'ri'l-câhilî**, s. 619; Dayf, **el-'Asru'l-câhilî**, s. 418-419; Çetin, **a.g.e.**, s. 37-38; 45-46; Abdurrahman Özdemir, **Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2007, s. 16.

⁶⁰ Çetin, **a.g.e.**, s. 38; Özdemir, **a.g.e.**, s. 28.

⁶¹ Râfî, **Tarihu âdâbi'l-'Arap**, C: I, s. 113-115; Çetin, **a.g.e.**, s. 39.

⁶² el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec**, s. 155,158.

toplum, vahyin inmeye başlamasından itibaren Allah kelamı ile beşer kelamının birbirinden tamamen farklı olduğunu anlamakla sorumlu tutulmuştur.⁶³

V. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE EDEBÎ ZEVK

Araplardan Kur'ân-ı Kerim'e iman etmelerinin istenmesi, onların da Kur'ân'ın kendi kelimelerinden farklı olduğunu, bu kelamın âlemlerin Rabbinin sözü olduğunu ve bu kelamın kendisine vahyedilenin de peygamber olduğunu fark etmelerinin talep edildiği tarihî bir hakikattir. Bu hakikat birçok meseleye ışık tutabilecek niteliktedir. Bu yüzden İslâmî edebiyat ve tarih alanında yapılacak araştırmalarda da en önemli esas öncelikle Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu ilk dönemin ve Kur'ân'ın kendilerine indiği toplumun tarihinin bilinmesidir. Bu bilindikten sonra, sonraki dönemlerin tarihinin iyi bilinmesidir. O dönemin incelenmesinde Câhiliye şiiri mutlaka dikkate alınması gerekli olan önemli bir olgudur. Câhiliye şiiri meselesini incelerken de o dönemleri ve etkilerini iyi bilmek gerekmektedir. Zira Câhiliye şiiri meselesi İslâm ve İslâm medeniyeti ile irtibatlı bir meseledir.⁶⁴

Câhiliye toplumunun yukarıdaki çağrıya –Kur'ân-ı Kerim'in Allah kelamı olduğuna iman çağrısı– cevap verebilmeleri ve bu çağrının anlamlı olabilmesi için onların beşer kelamı ile Allah kelamını birbirinden ayırt edebilecek bir ölçüte sahip olmaları gerekmektedir. Mahmud Şakir'e göre bu ölçüt Câhiliye Araplarında yerleşik olan “edebî zevk”tir. Bu edebî zevk, Kur'ân-ı Kerim'in beşer kelamı olmadığını, Allah kelamı olduğunu gösteriyordu. Edebî zevk neticesinde elde edilen bu bilgi, Kur'ân-ı Kerim'i bize ulaştıranın Peygamber olduğuna imanı zorunlu kılıyordu. Yukarıda bahsettiğimiz “edebî zevk” kısa bir sürede oluşabilecek bir olgu değildir. Bu nesiller boyu aktarılan, tevarüs eden bir bilginin ve zevkin sonunda elde edilebilecek bir histir, bir anlayıştır.

Câhiliye Araplarında söz, delâletiyle, lafızlarıyla, terkipleriyle sanatlarıyla beşerin fitratında yerleşik olan sirru'l-beyân'a ulaştıran derinliğe varmıştı. Bu

⁶³ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 29; Fihri Şakir, “Ebi... Mahmud Muhammed Şakir”, **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 8.

⁶⁴ Şakir, **Kağıyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 102-103; İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât 'Arabiyye**, s. 610-611.

noktadan sonra onlar ayet denilen Allah kelamının idrakine varmışlar, bunun insanoğlunun ifade edemeyeceği bir nitelikte olduğunu görmüşlerdir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi onlara yapılan iman teklifinin boyutlarından biri de bu kelamın bir beşer kelamı olamayacağı üzerindendir. Câhiliye Araplarının en asil sözleri, en önemli edebî ürünleri Câhiliye şiiriydi.

Câhiliyye dönemini yaşamış olan Araplardan Müslüman olanlar geçmişlerinin kendilerine bıraktığı en asil miras olan bu şiirlerin rivayetlerine Hz. Peygamber döneminde de devam ettiler. Sahabe-i Kiram’dan câhiliye dönemini görmemiş olanlar, sahabe-i kiramın çocukları ve fethedilen ülkelerdeki insanlar bu edebî zevki bu nesilden miras aldılar. Bu nakil ve edebî zevk silsilesi devam ettiği için o dönemde bir kimse câhiliye şairlerine ait olmayan bir şiiri uydursa bu derhal anlaşıldı ve o kişi kendisini rezil etmiş olurdu.⁶⁵

Taha Hüseyin’in “Câhiliyye şiiri yoktur veya çok azdır. Bugün Câhiliyye şiiri olarak okuduğumuz şiirler, Câhiliye dönemine ait değildir, İslâm dönemine aittir. Bunlar İslâm döneminde söylenmiş fakat Câhiliye dönemi şairlerine atfedilmiştir”⁶⁶ görüşü Câhiliye şiiri üzerine yapılan bir araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu düşüncede önce Kur’ân-ı Kerim’in, Allah kelamı olduğuna dâir meydan okumasının ve nazmı itibarıyla mu’ciz oluşunun inkârı,⁶⁷ sonra da tüm İslâm kültür mirasını töhmet altında bırakacak cüretkâr bir iddia vardır. Bu iddia ile İslâm kültür mirasının ricali, âlimleri ve bu ilimlerin vazı’ları “الطعن/ta’n” e uğramış, tefkir ve araştırma menhecleri/üslûpları hafife alınmış ve ayıplanmıştır. Aynı zamanda bu iddia Batı’ya inanmaya, onun ilmî, edebî metotlarına ve ortaya koydukları eserlere güvenmeye güçlü bir daveti barındırmaktadır.⁶⁸

⁶⁵Şakir, **Kağiyyetü’ş-şi’ri’l-câhilî**, s. 104-106; İmam, “a.g.m.”, **Dirâsât ‘Arabiyye**, s. 610-611.

⁶⁶Taha Hüseyin, “**fi’ş-Şi’ri’l-câhilî**”, Kahire, Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, 1926, bs.1, s.11-12.

⁶⁷ Kur’an-ı Kerim’in muciz olmadığı fikrini ilk olarak ortaya atan Ca’d b. Dirhem’dir. Onun akıl hocası da Talut isimli bir yahudidir. bk. Şakir, **Medâhil**, s. 180; Ca’d b. Dirhem’in hayatı ve kelam ilmi ile ilgili görüşleri için bk. Mustafa Öz, “Ca’d b. Dirhem”, **DİA**, C: VI, s. 542-543.

⁶⁸ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 206.

VI. İ‘CÂZÜ’L-KUR’ÂN - CÂHİLİYE ŞİİRİ İLİŞKİSİ

Câhiliye şiiri meselesinin günümüzde karşılaştığı en önemli problem Câhiliye şiirinin uydurma olduğu, güvenilir olmadığı hatta böyle bir gerçekliğinin olmadığı meselesidir. Câhiliye şiirinin bugünkü “şiir-şair” kavramları çerçevesinde bir gerçekliğinin olmadığı meselesini gündeme getiren Margoliouth (1858-1940)’tur. Şakir’e göre, Margoliouth, Câhiliye şiirinin i‘câzü’l-Kur’ân meselesindeki önemini idrak etmiş, İslâm’a ve Araplara karşı içinde sakladığı kin ve nefretinden dolayı da meseleyi bu şekilde gündeme getirerek Câhiliye şiirine olan güveni ortadan kaldırmak istemiştir. Yine ona göre bu meselede en acı ve garip olan ise Margoliouth ve destekçilerinin bu hilelerinin, İslâm dünyası ve üniversitelerinde ilmî bir dayanağa veya sahih bir görüşe dayanmaksızın geçerli olması, revaç bulması, diğer yandan kimi âlimlerimizin Câhiliye şiirinin sıhhatini kesin ve katî’ bir şekilde ilmî dayanaklardan referans alarak ispatlamalarına rağmen bu âlimlerimizin görüşlerinin haklı oldukları halde haksız olanların ulaştığı yaygınlığa ve revaca ulaşacak vesileler bulamamalarıdır.⁶⁹

Mahmud Şakir, Câhiliye şiiri ile bu fitnenin gündeme geldiği dönemde meşgul olmuş ve uzun süre bu mesele ile uğraşmıştır. Bu uğraşlar neticesinde Câhiliye şiirinin sıhhatine dâir bir ispat şekline ulaşan –ki bu ispat şekli i‘câzü’l-Kur’ân meselesi ile de oldukça bağlantılıdır– edibimiz istidlal yolunu şöyle ifade eder; “ *Ben Câhiliye şiirinden inceleyebildiğim kadarını inceledim. Bunun neticesinde onun bizzat kendisinde sıhhatine ve sübutuna deliller taşıdığını gördüm. Çünkü onda harikulade bir ifade şekli ve sayılamayacak kadar çok harikalıklar gördüm. O sadece Arap edebiyatında değil İslâm önceki ve sonraki tüm milletlerin edebiyatlarında da benzeri olamayan biricik bir ilimdir. Bu mutlak biriciklik vasfı ve özellikle kendinden sonraki Arap şiirlerinde olmayan hususiyetlere sadece onun haiz olması özelliği bile tek başına onun sıhhatine ve sübutuna delildir.*”⁷⁰

Yukarıdaki açıklamaları yapan Mahmud Şakir kendisinin bu şiirle uzun süre meşgul olduğunu, bu şiiri araştırdığını, üzerinde çalıştığını ve sonunda bu şiirin

⁶⁹ Şakir, *Medâhîl*, s. 168.

⁷⁰ Şakir, *Medâhîl*, s. 168.

sıhhat ve sübut delilini kendi içinde taşıdığı görüşüne ulaştığını ifade eder. Bu şiirle şairimizin hemhal olması o kadar ileri boyuttadır ki, şairimiz âdeta o dönem insanların gördüklerini gördüğünü, yaşadıklarını yaşadığını, fısıltılarını işittiğini, inlemelerini duyduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir kimse bu şiirdeki beyân kudretini edebî zevk yolu ile araştırırsa, bu şiirin kendinden önceki ve sonraki milletlerde olmayan hususiyetlerinin farkına varır ve bu şiirde insan takatının güç yetirebileceği tüm beyân çeşitlerini görür. Daha sonra da Kur’ân-ı Kerim’in insan takatının üzerindeki ifade şeklini ve i’câzını kavrar. Bu noktada ona göre Câhiliye şiiri araştırmalarında dikkat edilmesi gereken “... bu şiirlerin içerdiği manalar, söylendiği amaçlar, içerdiği tasvirler, fesâhat ve tatlılık bakımından kullandığı dil değildir. Burada dikkat edilmesi gereken bunlardan daha derin, daha boyutlu daha zorlu bir durumdur. Dikkat edilmesi gereken beyân kudretinin temyizi, farklı ifade şekillerinin ortaya çıkarılması ve bu dillerini yüceliğin kaynağı yapan hususiyetlerin halis bir şekilde ortaya çıkarılmasıdır....”⁷¹ Bu noktalara dikkat edilip Câhiliye şiiri araştırmalarına gerekli ihtimam ve özen gösterilirse Câhiliye şiiri tüm güzellikleri ile ortaya çıkar, bize kendini açar ve biz onu en tam ve mükemmel şekliyle görür⁷² ve beşerin beyân yeteneğinde ulaşabileceği sınırları tespit edebiliriz. Bu tespit edildikten sonra Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerinin getirilmesindeki meydan okuması anlamlı olur ve İ’câzı ortaya çıkar.

Mahmud Şakir, Câhiliye şiiri ile ilgili yapılan gerçeklik ve sıhhat tartışmalarının kendisini i’câzü’l-Kur’ân hakkında yeniden düşünmeye sevk ettiğini ifade etmektedir. Zira Câhiliye şiiri ashabı yani bu vahiyle ilk defa karşılaşanlar, onun Allah kelamı olduğuna, bu kelamı kendilerine ulaştırmanın da Allah Teâlâ tarafından kendilerine ve tüm insanlara gönderilen bir peygamber olduğuna ilk inananlardır. Bu inancı sağlayan şey Kur’ân-ı Kerim’in bizzat kendisi ise –ki İslâm’ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber’in ilk ve tek mucizesi idi– bu kelam mu’ciz olmalıydı. Câhiliye ehli de Kur’ân-ı Kerim’in i’câzını görüp ona iman etmiş olmalıydılar. Bu i’câzı onlara hissettirecek yegâne şey ise onların kelama dâir sahip oldukları birikimdi. Nitekim bu birikimin zirvesi de Câhiliye şiiriydi. Bu yüzden

⁷¹ Şakir, **Medâhîl**, s. 170-171.

⁷² Şakir, **Medâhîl**, s. 171.

edibimize göre Câhiliye şiiri ile i‘câzü’l-Kur’ân birbiri ile son derece ilişkiliydi hatta Câhiliye şiiri i‘câzü’l-Kur’ân meselesinin temeliydi, özüydü. Mahmud Şakir i‘câzü’l-Kur’ân ile ilgili olduğunu düşündüğü Câhiliye şiiri hakkında konuşmaktan -Taha Hüseyin ile tartışmalarından sonra- uzun süre uzak durduğunu fakat bu süre içinde Câhiliye şiirini okuduğunu, anlamaya çalıştığını ve bir metodoloji oluşturmaya çalıştığını ifade etmektedir. Yine kendisi bizzat “i‘câzü’l-Kur’ân hakkında konuşmaktan çok çekindiğini fakat kaderin gereği olarak bazen bu korkuların insanların gönüllerinden kaldırıldığını ve insanoğlunun korkup yapamadıklarını korkunun kalkmasıyla yerine getirebildiğini” söyler. İşte kendisi de böyle bir halde iken i‘câzü’l-Kur’ân ile ilgili görüşlerini kaleme alır ve bunları üç fasıl halinde yazar.⁷³

Mahmud Şakir i‘câzü’l-Kur’ân meselesini anlatırken öncelikle üç kelimenin önemini vurgular ve bu kelimeleri tanımlar; İ‘câz, mucize ve tehdidi.

Edibimiz, Peygamberlerin peygamberliklerine delil olarak getirdikleri “**mucize**”yi “ tüm yaratılmışlar tarafından hatta bizzat peygamber tarafından bile kendi başına yerine getirilmesinin mümkün olmadığı şeyler” olarak tanımlar. Peygambere mucizeyi yerine getirecek gücün de kendisini hiçbir şeyin aciz bırakamayacağı Allah Teâlâ tarafından verildiğini söyler. Yani ona göre “mucize”nin iki özelliği vardır ve bu iki özellik bu kelimeye yüklediğimiz anlamı ifade eder; Mucize: a) Bir araya gelseler bile tüm mahlûkatın bir benzerini getirmeye güç yetiremeyeceklerini izhar eder. b) Göklerde ve yerde olan hiçbir şeyin kendisini aciz bırakmadığı Allahu Teâlâ’nın kudretini ortaya koyar.⁷⁴

İ‘câz kelimesi ise yukarıda anlatılan mucize kelimesinin mastarıdır. Yani muhatapları ilgili konuda aciz bırakmak ve aciz bırakanın da gücünü açıklamaktır.⁷⁵

Mahmud Şakir’in üzerinde durduğu bir başka kelime de “tehdidi” kavramıdır. Bu kavram ona göre kişinin bir iş yapıp daha sonra muhataplarından tüm gayretlerini sarf ederek bu işin bir benzerini getirmelerini istemesidir. Kişi bu

⁷³ Şakir, **Medâhil**, s. 14.

⁷⁴ Şakir, **Medâhil**, s. 16-18.

⁷⁵ Şakir, a.y..

meydan okumayı yaparken de bu işi muhatabının yapamayacağına kesin olarak inanmakta ve bu durum sonunda muhatabının ona galip ve üstün gelmekten aciz olduğunu açığa çıkarmak istemektedir. Peygamberler insanların yaptığı bir şey getirip onlara üstünlük sağlamaya çalışmazlar. Onlar mucize olarak muhataplarının kudretinin ötesinde öyle bir şey getirirler ki muhatapları asla bunu yapamazlar. Acizliklerinin farkına varırlar ve onların peygamber olduğunu kabul ederler.⁷⁶ Câhiliye toplumunda da Kur’ân-ı Kerim, o dönemin insanlarına karşı bir benzerini getirmeleri hususunda “tehaddi”de bulunmuştur. Bu tehaddi’nin neticesinde de onlardan sahip oldukları edebî zevk ve temyiz kudretiyle bu kelamın Allah kelamı olduğunu ve onu kendilerine tebliğ edenin de Allah Teâlâ’nın elçisi ve peygamberi olduğunu ikrar etmelerini istemiştir.⁷⁷ Eğer Câhiliye ehli daha önce de anlatıldığı üzere edebî olarak gelişmemiş ve belli bir tezevvuka, yetkinliğe ulaşmamış ise iki kelam arasındaki farkı nasıl ayırt edebilirdi. Bir meselede iyi-kötü ayırımını yapamayacak kimseye tehaddinin ne anlamı vardır.

VII. İ‘CÂZÜ’L-KUR’ÂN - SARFE NAZARİYESİ İLİŞKİSİ

Mahmud Şakir, i‘câzü’l-Kur’ân’a dâir yazdığı eserinde İ‘câz, mu‘cize, tehaddi kelimelerinin manalarını anlattıktan sonra diğer peygamberlerin mucizeleri ile Hz. Peygamber’in mucizesi Kur’ân-ı Kerim arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Daha sonra mu‘cize kavramına ve mu‘tezilenin bu kavrama verdiği anlama dikkat çeken müellif mu‘tezilenin sarfe nazariyesine nasıl ulaştığını anlatır ve bu nazariyeyi eleştirir.⁷⁸

Onun sarfe nazariyesine getirdiği eleştiriler özetle şu şekildedir; sarfe nazariyesi “*Kur’ân-ı Kerim’in nazm ve telifindeki tüm üstünlükleri ortadan kaldırmaktadır. Zira (bu nazariyeye göre muhatap toplum) sarfe ile Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerini getirmekten aciz bırakılmaktadırlar başka bir şeyle değil. Bu durumdan daha önemlisi de bu sarfe nazariyesi mahlûkattan Kur’ân-ı Kerim’in bir benzerini getirme talebini öyle bir hale getirmektedir ki dış görünüşte onlar*

⁷⁶ Şakir, *Medâhil*, s. 21-22.

⁷⁷ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi‘ri’l-câhili*, s. 94.

⁷⁸ Şakir, *Medâhil*, s. 35-57.

kendilerinden istenilen bu konuda mutlak muhayyerdirler, fakat gerçekte kendilerinden istenileni yapamamaya kendisinden kurtuluş olmayacak bir şekilde mecbur bırakılmışlardır. Bu konuda iradeleri yoktur, onları harekete geçirecek bir güce de sahip değildirler. Onlar aynı zamanda hem bu işe muktedir hem de bu işten acizdirler. Bu apaçık bir abestir ki Allah Teâlâ böyle bir abesle uğraşmaktan münezzektir.”⁷⁹

Edibimiz, Sarfe nazariyesinde Kur’ân-ı Kerim’in nazım ve telif üstünlüklerinin yok sayıldığını, bunu Cahız’ın da fark ettiğini, bu yüzden Kur’ân-ı Kerim’in nazım ve telifinin de mucize olduğuna vurgu yaptığını,⁸⁰ hatta bu konuda müstakil bir eser yazdığını ifade eder.⁸¹ Mahmud Şakir sarfe nazariyesi ile Allah kelamının nazım ve telifinin muciz olup insanı aciz bıraktığı görüşü birlikte değerlendirildiğinde bir kimsenin bu iki görüşe aynı anda sahip olmasının mümkün olamayacağını ifade etmektedir.⁸²

VIII. İ‘CÂZÜ’L-KUR’ÂN - BELÂGAT İLİŞKİSİ

Mahmud Şakir, Kur’ân-ı Kerim’in İ‘câzının “fesâhat” ve “belâgat” gibi kavramlarla açıklanmaya çalışıldığını fakat bu kavramlara bir sınır çizilemediği, kavramlardaki kapalılığın ortadan kaldırılamadığı için i‘câz konusun da kapalı kaldığını düşünmektedir. Nitekim Cahız’dan itibaren kimi âlimler kendi içlerinde Kur’ân-ı Kerim’in i‘câzı ile ilgili buldukları hissi, düşüncüyü, duyguyu yukarıdaki kavramlarla açıklamaya çalışmışlar fakat çok açık bir biçimde ifade edememişlerdir. Ulemânın bu konudaki çalışmaları, anlatımları da bize gösteriyor ki bu iş tamamen “edebî zevk”e bağlı bir şeydir. Kur’ân’ın i‘câzını sınırları belirlenmemiş “belâgat”a bağlamak, problemi kapalılığa havale etmektir.⁸³

⁷⁹ Şakir, **Medâhil**, s. 61; benzer bir eleştirisi için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 62-63.

⁸⁰ Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, **Hucecü’n-nübüvve**, tah, Ali Bumulhim, Beyrut, Dârü’l-Bihâr, 2004, s. 130-131.

⁸¹ Şakir, **Medâhil**, s. 24-27, 64-65; Cahız’ın Sarfe nazariyesi ile ilgili bk. İbrahim Halil ERDOĞAN, Cahız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, y.y., 2013, C: II, sa. 4, s. 77-96.

⁸² Şakir, **Medâhil**, s. 66-68.

⁸³ Şakir, **Medâhil**, s. 98-99.

Abdulkâhir el-Cürcânî getirdiği nazariye ve te'sis ettiği “**İnsan beyânının tümünün tahlili**” ilmi ile Kur’ân-ı Kerim’in i’câz yönünü ortaya koymuştur.⁸⁴ Mahmud Şakir de i’câzü’l-Kur’ân ile ilgili görüşlerini sınırları çok belirgin bir şekilde ortaya koyamamış bunun yerine i’câzü’l-Kur’ân meselesini araştıran kimselerin bilmesi gerekenleri, ilgili dilin özelliklerinin ve kendilerine i’câz noktasında meydan okunan toplumun özelliklerini açıklamaya çalışmıştır.

A. İ’câzü’l-Kur’ân ile ilgili okuma/araştırma yapan kişinin mutlaka bilmesi gerekenler;

- a) Kur’ân-ı Kerim’in azı da çoğu da i’câz konusunda eşittir.
- b) İ’câz, Kur’ân’ın dizilişinde, beyânında, nazmında ve hususiyetlerinin önce Arap dilindeki, sonra insanoğlunun kullandığı diğer tüm dillerdeki ve sonra da birbiriyle dayanışma içerisinde olan tüm mahlûkatın her türlü nazım ve beyânlarının alışlagelmiş hususiyetlerinden farklı olmasındadır.
- c) Allah Teâlâ’nın kendilerine Kur’ân-ı Kerim ile meydan okuduğu topluluk, beşer kelâmı ile beşere ait olmayan kelâmı birbirinden ayırt etme kudretine sahiptir.
- d) Allah Teâlâ’nın kendilerine Kur’ân-ı Kerim ile meydan okuduğu topluluk, kendilerinden bir benzerinin veya ona benzetilmiş on sure istenilen kelâmın, beşer kelâmının dışında bir kelâm olduğunu idrak etmekteydi.
- e) Bu meydan okuma ile kast edilen onların Kur’ân-ı Kerim’e manen mutabık olan bir benzer getirmeleri değildir. Bilakis beşer gönlünde bir değeri olan ve söylemeye muktedir oldukları her türlü mana ve maksadı içerebilen bir benzer getirmeleridir.
- f) Bu meydan okuma birbiri ile dayanışma içerisinde olan tüm sekaleyne (insan ve cinne) karşıdır ve kıyamete kadar devam etmektedir.
- g) Kur’ân-ı Kerimde bulunan gayba ait bilgiler, teşri’ incelikler ve Allah Teâlâ’nın mahlûkatındaki acayipliklerden bahseden bilgiler her ne kadar Kur’ân-ı Kerim’in Allah Teâlâ tarafından gönderildiğine delâlet etse de bu meydan okumanın

⁸⁴ Şakir, **Medâhil**, s. 111-112; Abdulkahir el-Cürcânî’nin Kur’an’ın icazıyla ilgili görüşleri ve eleştirileri için bk. Dursun HAZER, “Abdu’l-Kahir el-Cürcânî’de Fesahat Kavramı”, **Dini Araştırmalar**, Eylül-Aralık 2002, C: V, sa. 14, s. 183-197; Ebû Zeyd, “a.g.m.”, s. 231-262; Kınar, “a.g.m.”, s. 65-101.

dışındadır. Bu bilgiler Kur’ân’ın nazmının ve telifinin insan keliminden farklılığına delâlet etmez. Bu farklılığa delâlet etmediği içinde bu farklılıkla Kur’ân’ın Allah kelamı olup insan kelamı olmadığına delâlet etmez.⁸⁵

Bu konuların belirlenmesinde ve sınırlandırılmasında düşülecek hatalar, Kur’ân-ı Kerim’in i’câzının anlaşılmasında önce Arapları, sonra insanları ve en sonunda birbirleriyle dayanışma halinde olup birbirleriyle bir araya gelmiş bile olsalar sekaleyni aciz bıraktığı yönünün keşfinde anlaşılmalıklara sebep olur.⁸⁶

B. Kendisiyle meydan okunan dilin sahip olması gereken nitelik;

Kur’ân’ın kendisiyle muciz olarak nazil olduğu dil kendi doğası itibarı ile beşer kelamı ile Allah kelamı arasındaki bu devasa farkı yüklenemeli, taşıyabilmelidir. Yani bu dil hem beşer kelamının en üst zirvesini ifade edebilmeli, hem de ondan her yönüyle farklı olan bir kelamın, beşerin tüm yeteneklerini ve kudretini aciz bırakabilmesine uygun olmalıdır.⁸⁷

C. Kendilerine meydan okunan toplumun haiz olması gereken nitelik;

a) Bu dilin ehli, iki kelam arasındaki farkı idrak etmeye muktedir olmalıdır. Bunun içinde tezevvuku’l-beyân’a sahip olmaları ve bu dilin inceliklerini, sırlarını ve ifade şekillerini “*Kur’ân ile kendilerine meydan okunmasına ve işittikleri bu kelamı okuyanın da Allah Teâlâ’nın peygamberi olduğuna şehadet etmelerinin istenmesine*” imkân verecek ölçüde bilmeleri gerekmektedir.⁸⁸ Ayrıca sahip olunan bu tezevvuku’l-beyân belli kimselere mahsus olmayıp büyüğü küçüğü ile yaşlısı genci ile kölesi hürü ile Kureyş toplumunun tüm fertlerinde hatta bu dili konuşan tüm kabilelerde ortalama bir özelliktir. Zira bu kelamın beşer kelamı olmayıp Allah kelamı olduğunu kabul etmeleri o dönemdeki tüm topluluklardan istenmiştir.⁸⁹

Bu meydan okumada edebî zevkin esas alınması bizi edebî zevkle ilgili iki temel meseleye götürür. Bunlardan birincisi, bu edebî zevkin Kur’ân’ın muhatabı olan toplumda ne zaman oluştuğu meselesidir. Nitekim bu kadar üst derecedeki bir

⁸⁵ Şakir, **Medâhil**, s. 162-163; a.g.mlf., **Kağiyyetü’s-şî’ri’l-câhilî**, s. 94-95, 114-115.

⁸⁶ Şakir, **Medâhil**, s. 164.

⁸⁷ Şakir, **Medâhil**, s. 164; a.g.mlf., **Kağiyyetü’s-şî’ri’l-câhilî**, s. 111.

⁸⁸ Şakir, **Medâhil**, s. 164-165, 173-174; a.g.mlf., **Kağiyyetü’s-şî’ri’l-câhilî**, s. 94-95, 104, 111-112.

⁸⁹ Diğer milletlerden şiir ile ilgilenen/şair olan kimselerin örnekleri için bk. Şakir, **Kağiyyetü’s-şî’ri’l-câhilî**, s. 96-97, 105.

edebî zevkin Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu dönem sınırları içinde oluşmuş olması mümkün değildir. Bu edebî zevk belki birkaç yüzyılı içeren bir süreç içerisinde oluşmuş bir neticedir. Zira bu edebî zevkin oluşmuş olabilmesi için insanoğlunun kudretinin yetebileceği tüm beyân çeşitleri en geniş bir şekilde o toplumun kültürel hafızasına yerleşmiş olmalıdır. İkinci ise bu edebî zevke kaynaklık eden kelimelerden hem çok eski hem de yeni örnekler bu toplumun elinde olmalı ki bu toplumun bu edebî zevk özelliği canlı kalsın ve önüne gelen yeni kelimeleri bu metinler ve sahip olduğu hassası ile değerlendirebilsin. İşte Câhiliye toplumunun kültürel birikimi belli başlı yazılı kitaplara dayanmayıp onlar tüm ilimlerini Hz. Ömer'in de söylediği gibi şiir ile naklettikleri için ellerinde bulunan canlı ölçüt Câhiliye şiiridir. Nitekim edibimize göre o toplumda edebî zevk öyle bir dereceye ulaşmıştır ki peygamberlik delili olan Kur'ân-ı Kerim'in mucize olmasının ispatı bu hassaya bağlanmıştır. Allah'ı Teâlâ onlardan sahip oldukları edebî zevk ile kendi kelimeleri ile beşer kelâmı arasını temyiz etmelerini ve Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna hükmetmelerini istemiştir. O döneme ait edebî çalışmalarda bu edebî zevk hassasını göz ardı etmek, âdetâ içinde hiç insan yaşamamış bir dönemi incelemek gibidir. Bu da oldukça saçma bir durumdur. Zira bu dönemdeki hem edebî hakikatler hem de tarihî hakikatler o dönemde yaşayan insanlar ile kaimdir. O dönem ehlinin edebî zevk sahibi olarak nazar-ı dikkate alınması Müslüman bir kimse için akidesinin, bir Arap için de tarihinin bölünmez bir parçasıdır.⁹⁰

b) Bu dili kullanan toplumda beyâna saygı ve ona karşı dürüstlük en üst seviyededir. Ona karşı asla haksızlık etmezler, hakkını teslim ederler. Beyâna karşı dürüstlükleri Kur'ân ile boy ölçüşmekten, ona nazire yapmaktan, karşı gelmekten onları alıkoymuştur. Zira bu kelâm onların tüm söylediklerinden ve söyleyebileceklerinden daha belîğdir. Kur'ân-ı Kerim'de bu konudaki adaletlerine güvenerek onların içlerinden kendisiyle boy ölçüşmek için bir şey söyleyen olursa bunun hakkında hüküm vermeyi de kendilerine bırakmıştır.

Mahmud Şakir, Câhiliye dönemi insanının şiir karşısındaki tutumunu anlatırken bu dönem insanların putlara tapar gibi şiire taptıklarını hatta onların içinden kimilerinin putları eleştirdiğini, putlarla alay ettiğini fakat asla beyânla ve

⁹⁰ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 94-102, 105, 112-113, 117-119.

şiiirle alay etmediğini, onların beyâna kulluklarının putlara kulluklarından önce geldiğini ifade etmektedir.⁹¹

c) Bu dile, dilin sırlarına, tezevvuku'l-beyâna ve beyâna karşı dürüstlüğe bu denli sahip olan bir toplumun fertleri de kendilerini ve duygularını ifade etmede kendisine yaklaşılamayacak bir seviyede olmalıdırlar.⁹²

Câhiliye şiiri ile ilgili hüküm verecek bir kimse yukarıdaki meselelere tam anlamıyla vakıf olmalıdır ki bu konuda doğru kararlar verebilsin.⁹³

D. Câhiliye şiirinin taşıması gereken nitelikler;

Mahmud Şakir'e göre yukarıdaki özelliklere sahip bir toplumdan eğer geriye bir şeyler kalmışsa –ki kalmıştır ve bu da Câhiliye şiiridir– bunlar da şu özellikleri taşımalıdır⁹⁴;

a) Onların kelimelerinden geriye kalanlar onların dillerinin, kemâlin ve olgunluğun zirvesine ulaştığına delil olmalıdır. Bunun içinde gönüllerini, zihinlerini meşgul eden her duygu ve meseleyi ifade etmekten aciz olmamalıdırlar.

b) Geriye kalan metinler farklı ifade şekillerini barındırmalı ve bu metinler sadece dillerinin genişliğine ve kemâline değil aynı zamanda dilin lafızlarının kolaylığına, inceliğine ve dilleri farklı olsa da beşerin bu dille ifadesine imkân verdiğine de delâlet etmelidir.⁹⁵

Mahmud Şakir, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını ispat sadedinde Kur'ân-ı Kerim'i Câhiliye şiiri ile karşılaştırıp Câhiliye şiirinde tespit edilen eksiklerin Kur'ân-ı Kerim'de olmadığı şeklindeki açıklamaları da eleştirmektedir. Nitekim bu noktada Bakıllani'nin Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını ispat sadedinde Câhiliye şiirini İmru'ülkays örneği üzerinden eleştirmesini, ondaki hataları araştırmasını ve daha sonra Kur'ân-ı Kerim ile karşılaştırmasını örnek olarak eleştirmiştir. Zira ona göre Kur'ân-ı Kerim'in i'câzı bu şekilde ispat edilmeye çalışılmamalı, Câhiliye şiirinin ifade ve anlatım şekilleri iyice tespit edilmeli, buradaki anlatım özellikleri, çeşitleri iyice

⁹¹ Şakir, **Medâhil**, s. 188.

⁹² Şakir, **Medâhil**, s. 164-165, 173-174; a.g.mlf., **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhili**, . 94-95.

⁹³ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhili** s. 105.

⁹⁴ Şakir, **Medâhil**, s. 166.

⁹⁵ Şakir, **Medâhil**, s. 166.

tespit edilip edebî zevke dönüştürülmeli ve daha sonra Kur'ân'ın ifade ve nazım şekilleri ile karşılaştırılmalıdır.⁹⁶

Mahmud Şakir anlatmak istediği, delillendirmek istediği meselenin Kur'ân-ı Kerim'in farklı dillere sahip olan tüm insanların beyân şekillerinden daha farklı özelliklere sahip olduğudur. Bu konuda ilk incelenmesi gereken Câhiliye şiiridir. Zira Kur'ân Arapça nazil olmuştur ve Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu, kendilerine meydan okuyup aciz bıraktığı toplum bu şiirin ehlidir, halkıdır.⁹⁷

Kısacası ona göre Kur'ân-ı Kerim'in nüzulü ve insanları bir benzerini getirmekten aciz bırakması beşer tarihinin eşsiz olaylarından biridir. Bu olay Kur'ân insanlar arasında okunmaya devam ettiği sürece bâki kalacaktır. Edebî ve tarihî araştırmalarda bu vâkıayı, bu gerçeği göz ardı etmek sadece iki durumdan birini kabul etmemiz ile mümkün olabilir.

a) Biz her ne kadar görünürde Kur'ân-ı Kerim'in Allah kelamı olduğunu söylesek dahi bizim içimizde taşıdığımız gizli inancımız bu olayın aslında böyle olmadığı, bu kelamın Allah kelamı olmayıp dâhi bir ıslahatçının sözleri olduğu şeklindedir. Araplar da bu sözlere bu şekilde inanmışlar, hatta isteseler bu kelamın bir benzerini getirmek istediklerinde getirebilirlerdi. Fakat bu ıslahatçıya iman etmenin ve tabi olmanın kendileri için daha faydalı olduğunu düşündükleri için ona inanmışlardır.

b) Biz bu kelamın Allah kelamı olduğuna iman etmekle beraber bugün elimizde olan tarihî ve edebî metinleri doğru bir şekilde anlamaktan aciz bir durumdayız. Oysa bu metinler bize önce Kur'ân-ı Kerim'in kendilerine indiği toplumun daha sonra da bu toplumu izleyen ilk toplulukların doğru bir resmini ortaya koymamıza yardımcı olabilir.⁹⁸

Mahmud Şakir kendisinin Câhiliye şiiri meselesi uğraşlarının sonunda yukarıdaki iki duruma da düşmekten kurtulduğunu ve tüm çalışmalarının temeline bu vâkıayı koyduğunu ve bu vâkıayı anlamlandırma üzerinden yürüdüğünü ifade eder.

⁹⁶ Şakir, **Medâhil**, s. 185-186.

⁹⁷ Şakir, **Medâhil**, s. 189.

⁹⁸ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 102-103.

Çünkü bu kitabın Allah kelamı olduğuna ilk inananlar Câhiliye Arapları yani Câhiliye şiiri ashabıdır. O halde bu dönemin ve bu dönemde yaşayan kimselerin doğru bir fotoğrafını ortaya koymak bu meselenin anlaşılması için en önemli meseledir. Bu fotoğraftaki en önemli mesele ise “Câhiliye şiirinin sıhhati” meselesidir. Burada da önemli olan bu topluluktan kendilerine indirilen kitabın beşer kelimadan farklı olduğunu, bunu tebliğ edeninde bir peygamber olduğunu kabul etmeleri istenmiştir. Bu topluluğun bu kelamın beşer kelimadan farklı olduğunu anlayabilecekleri ölçüt ise sahip oldukları edebî zevktir.⁹⁹

Bu topluluğun kendilerine indirilen kelamın Allah kelamı olduğunu bu kelamı tebliğ edenin de bir peygamber olduğunu kabul etmelerinin istenmesi kendisinden ne dün ne de bugün şüphe edilmeyen bir gerçektir. Fakat müsteşrikler bu gerçeği kabul etmekle birlikte sahip oldukları inancın etkisiyle araştırmalarında bu gerçeği ve bu gerçek üzerine terettüp eden neticeleri göz ardı etmişlerdir. Onların bu gerçeği reddetmeleri onlardan beklenen bir husus olmakla birlikte –nitekim Kur’ân bize ehli kitabın bildikleri bazı gerçekleri saklamaları ile ilgili örnekler verir¹⁰⁰– bizim içimizden kimi araştırmacıların bu aldatmaya düşmeleri ve onların metodolojileri üzerine yürümeleri garip ve acayip olandır.¹⁰¹ Bugün “Arap medeniyeti”, “İslâm medeniyeti” diye isimlendirebileceğimiz medeniyetlerin her bir tuğlasında bu gerçeğin etkisi tesiri vardır. Bu hakikati reddetmek kültürümüzü, tüm ilimlerimizi ve bütün geçmişimizi kötölemek yok saymak anlamına gelecektir.¹⁰²

er-Rıdvânî, Edibimizi, “*İ’câzü’l-Kur’ân meselesinin tarihini anlatmış fakat bu mesele ile ilgili görüşlerini elle tutulur bir biçimde, objektif ölçütlere göre belirlenebilecek tarzda serdetmemiştir*”¹⁰³ şeklinde eleştirmiştir. Zannımızca Mahmud Şakir’den beklenen objektif ölçüler Mahmud Şakir’in bir ömür boyu mücadele ettiği Batı aklına ait ölçütlerdir. Çünkü Mahmud Şakir usûlünün uygulamasını şiirler üzerinde yaparak edebî zevkin ölçütlerini ve şartlarını ortaya koymuştur.

⁹⁹ Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 103-104.

¹⁰⁰ Ayetler ve değerlendirmeleri için bk. Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 106-107.

¹⁰¹ Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 106-107.

¹⁰² Şakir, **Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 107.

¹⁰³ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 75.

“İ‘câzü’l-Kur’ân” ve “Câhiliye Şiiri” meselesinin birbirinden ayrılmaz iki parça olduğu Câhiliye şiiri konusundaki düşüncelerinin en önemli vurgusudur.¹⁰⁴ Onun tüm hayatı “İcazu’l-Kur’ân”, “Câhiliye Şiiri” ve “Tezevvuk” isimli üç mesele etrafında dönmüştür.¹⁰⁵

Mahmud Şakir, Allah kelamı ile beşer kelamı arasındaki farkı keşfedinceye kadar okumalarına devam etmiş ve nihayetinde bu fark onun açısından zahir bir olguya dönmüştür. Bu okumalar belirli bir alanla sınırlı olmadığından bir başka neticesi de birçok ilimde derin bir bilgi sahibi olması olmuştur.¹⁰⁶

IX. KADİM DÖNEMDEN İTİBAREN CÂHİLİYE ŞİİRİ İLE İLGİLİ TARTIŞILAN ÜÇ MESELE VE MAHMUD ŞAKİR’İN GÖRÜŞLERİ

Mahmud Şakir Câhiliye şiirinin özellikle uzun kasidelerin söylenip yerleşim merkezlerinde ve badiyelerde dilden dile nakledildiği sürecin, yaklaşık olarak hicretten önce yüz elli yıl ve hicretten sonra seksen yıl olmak üzere iki yüz otuz yıllık bir süreyi kapsadığını ifade etmektedir. Bu uzun bir süredir ve sadece sema’ ve ezberleme yoluyla nakledilen bu şiirleri tüm eksikliklerden korumak Mahmud Şakir’e göre de zordur. Bu dönemden sonra ise şiir âlimlerinin sözlü ve yazılı rivayet dönemi gelmiştir.¹⁰⁷

Ona göre bu iki dönem arasındaki süreç “Câhiliye Şiiri” ile ilgili özellikle üç meseleyi gündeme getirmiştir.

a) *Bize ulaşan Câhiliye şiirinin ömrü meselesi. Bu mesele Arap dilinde şiirin başlangıcı meselesinin bir uzantısıdır.*

b) *Meşhur/Maruf Câhiliye şairleri, bize ulaşan şiirleri ve bu şiirlerin miktarı meselesi.*

¹⁰⁴ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 460.

¹⁰⁵ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 459.

¹⁰⁶ Fihri Şakir, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 8.

¹⁰⁷ Şakir, **Nama’ şa‘b**, s. 37-38.

c) *Şiir uydurup Câhiliye şairlerine nispet etme meselesi. Bu iddia sahih midir? Yoksa geçersiz midir? Eğer gerçekse bu menhul şiirler Câhiliye şairlerinin şiirlerinden âlim raviler tarafından bize ulaştırılan şiirlerin neresindedir.*¹⁰⁸

Mahmud Şakir'e göre bu üç durum birbiri içine geçmiş üç meseledir. Bu üç meseleden her birini birbirine karıştırmadan ayrı ayrı incelemek Câhiliye şiiri meselesini doğru ve sahih bir şekilde tasavvur etmeye çalışan araştırmacının yolunu aydınlatacak ve ona yardım edecektir.¹⁰⁹ Bu yüzden edibimiz bu üç meseleyi tek tek incelemekte ve bu konulardaki görüşlerini serdetmektedir.

A. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN ÖMRÜ MESELESİ

Mahmud Şakir, Câhiliye şiirinin ömrü konusunda birçok araştırmacının Cahız'ın sözüne itibar ettiklerini¹¹⁰ ve Câhiliye şiirinin ömrünün Hz. Peygamber'in doğumundan en fazla iki yüz yıl eski olduğunu naklettiğini ifade etmektedir.¹¹¹

Edibimiz, Cahız'ın bu sonuca varırken dayandığı delilleri tespit etmeye çalışmış ve tespit ettiği delillere de itirazlarda bulunmuştur. Onun tespit edebildiği deliller ve itirazlar şöyledir;

a. Cahızın bu konudaki delillerinden biri İmruülkays'ın bir şiiridir.¹¹² Cahız, bu şiirde geçen kabile liderlerinden birinin ölümü ile Hz. Peygamber'in doğumu arasındaki zamanı hesaplamış buna yaklaşık bir elli yıl -İmruülkays'ın şiiri dayısından öğrendiği, kendisinden önceki bazı şairlerden nakiller yaptığı iddialarını göz önüne alarak- ekleyerek şiirin ömrü ile ilgili yaklaşık iki yüz yıllık bir hesap yapmıştır.¹¹³ Bu delili geçerli görmeyen Mahmud Şakir'e göre, Cahız, hem bu şiirin hem de İmruülkays'ın kendisinden şiir tevarüs ettiği rivayet edilen dayısı Mühelhil'in şiirlerindeki kafiye düzenine ve kullandıkları farklı şiir vezinlerine baksaydı, bunların üzerinde i'mal-ı fikr etseydi bunların tamamının sadece elli

¹⁰⁸ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 10.

¹⁰⁹ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 10-11.

¹¹⁰ Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, **Kitabü'l-Ĥayevân**, C: I, s. 74.

¹¹¹ Nihad M. Çetin, "Arap", **DİA**, C: I, s. 283; Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 12.

¹¹² Şiir için bk. İmruülkays Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Huc b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, **Dîvan**, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, Dâru'l-Mearif, t.y., 4. Bs., s. 132-133.

¹¹³ Cahız, **Kitabü'l-Ĥayevân**, C: I, s. 74-75.

senelik bir süre zarfında bu olgunluğa kavuşamayabileceğini fark edebilirdi.¹¹⁴ Bu durumda da şiire bu kadar kısa bir ömür biçmezdi.

b. Mahmud Şakir'in tespit edebildiğine göre Cahız'ın bu iddiasının bir başka delili ise hadislerdir.¹¹⁵ Cahız, Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde rivayet edilen hadiste geçen “*şiiir*”i ilk olarak sağlam/güçlü yapan/ihkam eden ve *şiiir sanatının sınırlarını belirleyen İmrüül-Kays'tır*” ifadelerini konuyu anlatırken kullanmıştır. Edibimiz de Cahız'ın bu hadisten etkilendiğini düşünerek önce bu hadisin ravileri ile ilgili cerh-ta'dil bilgileri vererek bu hadislerin zayıf olduğunu aktarmakta ve bu zayıf hadisler üzerine de böyle bir iddianın kurulamayacağını söylemektedir.¹¹⁶

c. Mahmud Şakir'e göre Cahız'ın bu teorisini oluşturmada dayandığı delillerden üçüncüsü de muasırı şiir ve ahbar âlimi İbn Sellâm el-Cumahî'dir. Edibimize göre Cahız, İbn Sellâm el-Cumahî'nin “*Ṭabakātu fuhûli's-su'ara*” isimli eserini okumuş¹¹⁷ ve bu eserin giriş kısmında kadim şiir ile ilgili müellifinin yazdığı risâle¹¹⁸den etkilenmiştir. Bu risâlede İbn Sellâm uzun kasidelerin ilk yazımını ve bu kasidelerde olayların anlatımını İmrüülkays ve dayısı Mühelhil'e bağlamış, ayrıca İmrüülkays'ın şiirde bazı anlatım değişiklikleri, teşbih yenilikleri yaptığını ve bunun da sonraki şairler tarafından kabul gördüğünü ve uygulandığını anlatmıştır.¹¹⁹ Mahmud Şakir, Cahız'ın İbn Sellâm'ın aktardığı bu bilgileri, Câhiliye şiirinin ömrü için delil olarak aldığını iddia etmekte fakat İbn Sellâm'ın bu sözlerinin şiirde yapılan yeniliklere işaret ettiğini şiirin ömrünü göstermediğini ifade etmektedir.¹²⁰

Edibimiz bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra Cahız'ın ileri sürdüğü delillerin uzun kasideler ile bize ulaşan şiirlerin ömrü ile ilgili bir fikir verebileceğini

¹¹⁴ Şakir, *Kağiyyetü's-ş-ri'l-câhilî*, s. 12-14.

¹¹⁵ Cahız bu hadisleri açıkça zikretmemiş fakat konuyu anlatırken hadislerde geçen kelimeleri ve ifadeleri kullanmıştır. Mahmud Şakir de bu ifadelerden yola çıkarak Cahız'ın ikinci delilin bu hadisler olduğu varsayımını ortaya atmış ve bu delile de itirazlarda bulunmuştur. Cahız'ın ifadeleri için bk. Cahız, *Kitabü'l-Ḥayevân*, C: I, s. 74-75; Hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2001, C: XII, s. 27.

¹¹⁶ Şakir, *Kağiyyetü's-ş-ri'l-câhilî*, s. 11-16.

¹¹⁷ Delilleri ve bu deliller ile iddiasını ispatı için bk. Şakir, *Kağiyyetü's-ş-ri'l-câhilî*, s. 16-18.

¹¹⁸ bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabakātu fuhûli's-su'ara*, s. 3-50; Yunan Şiiri ile karşılaştırmalı bir şekilde Cahiliye şiirinin ömrüyle ilgili olarak el-Esed'in görüşleri için bk. el-Esed, *Maşâdiru's-ş-ri'l-câhilî*, s. 287-289.

¹¹⁹ bk. el-Cumahî, *Ṭabakātu fuhûli's-su'ara*, s. 39, 55.

¹²⁰ Şakir, *Kağiyyetü's-ş-ri'l-câhilî*, s. 18-21.

Câhiliye şiirinin ömrünün belirlenmesi için daha güçlü delillere ihtiyacımız olduğunu söylemektedir.¹²¹

B. MEŞHUR CÂHİLİYE ŞAİRLERİ, BİZE ULAŞAN ŞİİRLERİ VE BU ŞİİRLERİN MİKTARI MESELESİ

Câhiliye şiirinden birçoğu kaybolmuş ve bize kadar ulaşmamıştır. İbn Sellâm'ın Yunus b. Habib'ten rivayetine göre Ebû Amr b. Ala şöyle demiştir “*Arapların sözlerinden size azı ulaşmıştır. Eğer tamamı ulaşsaydı size birçok ilim ve şiir gelmiş olurdu.*”¹²² İbn Sellâm buna delil olarak şiirleri tashih eden ravilerin ellerinde Tarafa ve Abid'in on kadar kasidelerinin kaldığını bir şairin bu kadar az şiirle onların sahip olduğu şöhrete sahip olamayacağını göstermektedir. Hatta bu konuyu anlatırken şiirlerin tashihine de işaret etmekte ve şöyle demektedir “... *Eğer bu şairlerin bunlardan başka şiirleri yoksa sahip oldukları şöhret makamında olmamaları gerekmektedir. Eğer onlar adına uydurulan şiirler gerçekten onlara ait olsaydı ravilerin dilindeki bu konumu hak edemezlerdi.*”¹²³ Edibimiz, Câhiliye şiirinden birçoğu bize ulaşmasa da bize ulaşan miktarın onların edebî zevklerini, şiirlerinin inceliklerini idrak edip yapacağımız okumalarla onların şiirlerindeki edebî zevke ulaşmamıza yeterli olduğu/olması gerektiği görüşündedir.¹²⁴

C. ŞİİR UYDURUP CÂHİLİYE ŞAİRLERİNE NİSPET ETME MESELESİ

Câhiliye şiirinin nisbeti meselesi eski bir meseledir. Nitekim bu mesele kadim ulemâ döneminde de tartışılmış ve kadim ulemâ bu şiirlerin incelenmesini belli bir oranda tamamlamıştır. İbn Sellâm el-Cumahî kendi döneminde bu konu etrafındaki tartışmalara değinmiş ve bu meselenin kadim ulemâ nezdindeki değerlendirilişi ile fikrini beyân etmiştir.¹²⁵ Modern dönemde bu mesele tekrar gündeme gelmiştir. İlk gündeme getirenlerden bazıları bilgi yanlışlıklarından bazıları da kişisel

¹²¹ Şakir, *Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî*, s. 21-22.

¹²² el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûlî's-su'ara*, s. 25.

¹²³ el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûlî's-su'ara*, s. 26.

¹²⁴ Bk. Tezimiz, s. 237.

¹²⁵ el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûlî's-su'ara*, s. 3-7; Şakir, *Namaṭ şa'b*, s. 292, 362-370.

meyillerinden bu sonuca varmakta ve hataya düşmekteydiler.¹²⁶ Bu meselenin modern dönemde “*Câhiliye şiirinin tümü İslâm dönemine ait olup, Kur’ân’ın üslûbu üzerine İslâm döneminde imal edilmiş, sonra da Câhiliye dönemine nispet edilmiştir*” şeklinde gündeme getirilmesi Mahmud Şakir’e göre David Samuel Margoliouth (1858-1940)¹²⁷ eliyle olmuştur.¹²⁸ Bu dönem kimi müsteşrikler bu görüşe karşı çıkmışlardır.¹²⁹ Modern dönemde bu meselenin yayılması ve İslâm âleminde öne çıkması ise Taha Hüseyin aracılığıyla olmuştur.¹³⁰ Bu noktadan sonra bu konu o dönemin en önemli meselelerinden biri olmuştur.¹³¹ Edibimiz de, Taha Hüseyin’in konferanslarıyla 1925 yılında yeniden alevlenen Câhiliye şiiri meselesiyle yaklaşık bir asır beraber yaşamış, bu meseleyle uğraşmıştır.¹³²

Câhiliye şiirinin sıhhatinden şüphelenenlerin delil olarak ileri sürdükleri delillerden biri de İbn Sellâm el-Cümahî’nin kitabı Tabakatu Fuhuli’s-Şuara isimli eserindeki bazı bilgilerdir. Mahmud Şakir İbn Sellâm’ın eserinin mukaddimesindeki bir paragrafın Jozeph Hell’in tahkikinde olmadığını, kendisinin neşrettiği nüshada olduğunu¹³³ ifade etmekte daha sonrada bu nüshanın varlığının –doğru anlaşılmadığında– da yokluğunun da yanlış anlamalara sebebiyet verdiğini ifade etmektedir.¹³⁴

Bu paragraf tahlil edilmediğinden okunduğunda anlam “*Şiirde uydurulmuş sonradan ortaya konulmuş olanlar vardır. Bunlar Arapça için bir delil değildir. Kendisinden istifade edilecek bir edebiyat değildir. Ortaya çıkarılmak istenecek anlama sahip olmayıp darb-ı mesel yapılamazlar. –bunlar– Güzel bir medih,*

¹²⁶ Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 370.

¹²⁷ Hayatı için bk. Abdurrahman Bedevî, “David Samuel Margoliouth”, *Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle Dirâsâti’s-şi‘ri’l-Câhilî*, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979, s. 317-318.

¹²⁸ Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 2, 369-371; benzer görüş için bk. el-Esed, *Maşâdiru’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 352-353; Margoliouth bu görüşlerini ilk defa 1905 yılında gündeme getirmiştir. David Samuel Margoliouth, *Mohammed and The Rise of Islam*, Londra, The Knickerbocker Press, 1905, s. 60.

¹²⁹ Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 370-371; bu tartışmalarla ilgili bilgi için bk. Tezimiz s. 260.

¹³⁰ Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 2, 373.

¹³¹ Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 292, 368, 373.

¹³² Şakir, *Namağ sa‘b*, s. 287.

¹³³ Krş. el-Cumahî, *Tabakâtu’s-şu‘ara*, tah. Joseph Hell, Beyrut, 1916, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 26; el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûli’s-şu‘ara*, Kıraa-şerh Mahmud Şakir, Kahire, 1952, Dâru’l-Mearif Li’t-Tibaati ve’n-Neşr, s. 5; el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûli’s-şu‘ara*, Kıraa-şerh Mahmud Şakir, Kahire, 1980, Matbaatü’l-Medeni, s. 3-5.

¹³⁴ Şakir, *Kaḍiyyetü’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 27-28.

gerçekten yeren bir zemm, hoş a gidecek bir övgü ve hoş bir nesib değildir. Bunları bir topluluk ehl-i badiyeden almamış, ulemâya arz etmemiş, kitaptan kitaba nakletmişlerdir. Hiç kimse –eğer ilim ve sahih rivayet ehli bunların batıl/geçersiz olduğunda ittifak etmişlerse– bir sahifeden kabul edemez ve bir suhufiden rivayet edemez. Ulemâ daha sonra bu şiirlerin diğer konularda olduğu gibi şiirlerin bir kısmında da ihtilaf etmiştir. İttifak ettiklerine gelince hiç kimse bunlardan bazılarını şiir saymamazlık edemez.”¹³⁵

Mahmud Şakir kendi neşrettiği nüshada bulunan bu paragrafı tahlil ederek İbn Sellâm’ın masnu’ ve mevzu’ şiir ile ilgili görüşlerini ortaya çıkarmaya çabalamış ve bu paragraftaki şiir, topluluk, ulemâ, ehli badiye, ilim ve sahih rivayet ehli, sahife ve suhufi kelimeleri ile ne kastedildiği anlaşılırsa İbn Sellâm’ın bu konudaki görüşlerinin doğru anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.¹³⁶

Bu paragraf edibimize göre İbn Sellâm’ın eserinin birinci nüshasında olmayıp ikinci nüshasına eklediği 10 paragrafın (3-13. Paragraflar) ilkidir.¹³⁷ Bu paragraflar şiir uydurulması, uydurulan bu şiirlerin rivayeti konusunda yazdığı –İbn Sellâm’ın bir amacı da hadis ilminde var olan cerh- ta’dil ilminin benzeri bir ilmin şiirde de vaz’ edilebilmesi için giriş mahiyetinde bir kitap yazmaktı¹³⁸– paragraflardır.¹³⁹

Mahmud Şakir bu paragrafta anlaşılmasında kapalılık ve zorluk olan beş şeyin olduğunu ifade etmekte ve bu beş şeyi açıklamaya çalışmaktadır;

a) İbn Sellâm, bu paragrafta mevzu’-masnu’ şiiri bir topluluğun bir kitaptan diğerine aktardığını ifade etmiştir. Fakat burada topluluk ile kimler kastedildiği ilk bakışta bilinmemektedir.¹⁴⁰

Ona göre bu toplulukla kastedilen farklı ilim dallarında bilgi sahibi olsalar da şiir ilminde yetkin olmayan kimselerdir.¹⁴¹ Onu bu sonuca götüren de İbn Sellâm’ın

¹³⁵ el-Cumahî, *Tabağâtü fuḥûlî’ş-şu‘ara*, C: I, s. 4.

¹³⁶ Şakir, *Kaḍiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî*, s. 28-29.

¹³⁷ Mahmud Şakir Muhammed b. Sellam’ın eserinin iki kez yazdığını ve ikinci yazımında eklemeler olduğunu iddia etmektedir. bk. Şakir, *Kaḍiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî*, s. 51-53.

¹³⁸ Şakir, *Kaḍiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî*, s. 71, 73-74.

¹³⁹ Şakir, *Kaḍiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî*, s. 26, 44-54, 72.

¹⁴⁰ Şakir, *Kaḍiyyetü’ş-şî’ri’l-câhilî*, s. 29-30.

bu konuyu anlatırken “*şiiiri bozan, ona başka şeyler katan ve şiirin pisliğini/çer çöpünü taşıyan*” şeklinde niteleyerek siyer âlimi Muhammed b. İshak’ı zikretmesidir.¹⁴²

b) Bu topluluğu “*bu şiiri ehl-i badiyeden almadılar ve âlimlere arz etmediler*” şeklinde nitelemiştir. Bu cümlede de “*âlimler ve ehl-i badiye*” ile kimlerin kastedildiği üzerinde durulması gereken bir başka noktadır.

Mahmud Şakir’e göre burada “*ehl-i badiye*” ile kastedilen hem kabile içerisinde hem gezdiği yerlerde şiir toplayan, şiir ezberleyen, şiir söyleyen ve bunları nakleden badiye halkıdır. “*Âlimler*” ile kastedilen ise ilmî bir yönleri olan ve bir kısmı yerleşim merkezlerinden badiyelere şiir toplamak ve öğrenmek için giden diğer bir kısmı da onlardan şiirleri öğrenen kayıt altına alan ve bu dönem şiirlerinin rivayetinde bir metodoloji oluşturmaya çalışan ravilerdir.¹⁴³

Bu noktada edibimiz şiir bilen “*âlimler*” kavramı içerisinde mülahaza edebileceğimiz bir noktaya daha dikkatimizi çekmiştir. Ona göre özellikle sahabe ve tabiin dönemlerinde Câhiliye şiirini çok iyi bilenlerin ve hatta muhadramun¹⁴⁴ şairlerin olması sebebi ile herhangi bir kimse bir şiir uydurup bunu Câhiliye şairlerine nispet ederek kendisini toplum nezdinde rezil etmezdi. Özellikle muhadramun şairler ve edebî zevk sahibi o toplum bu uydurulan şiirlerin Câhiliye şairlerine ait olmadıklarını derhal fark edecekler ve bu şiiri uyduranları toplum nezdinde rezil edeceklerdir. Bu da yaklaşık yüz yıl Câhiliye şiirinin böyle bir beladan kurtulması ve rivayetinin sahih ve kesintisiz bir şekilde devam etmesi demektir. Sonra da İbn Sellâm’ın şiir âlimlerine h. 69 yılında vefat eden Basralı âlim Ebü’l-Esved ed-Düelî ile başladığına baktığımızda arada bir kopukluk olmadan şiirlerin

¹⁴¹ Şakir, *Kağiyyetü’ş-ş-ri’l-câhilî*, s. 74; Mahmud Şakir’e göre şiir konusunda güvenilir olmayan bazı isimler, eserleri ve eserlerinin eleştirisi için bk. *a.g.e.*, *a.g.m.*, 74-78.

¹⁴² el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûlî’ş-şu’ara*, C: I, s. 7-9.

¹⁴³ Şakir, *Namaṭ şa’b*, s. 38-41; bu iki topluluk ve onların şiir rivayeti konusundaki önemleri ile ilgili bk. tezimizin ilgili bölümünde (rivayet-raviler) bilgi verildi.

¹⁴⁴ Câhiliye zamanında ve İslâm döneminde yaşadığı halde Hz. Peygamber’i müslüman olarak göremeyen kimselere verilen ad. Bk. Mehmet Efendioğlu, “*Muhadramûn*”, *DİA*, C: XXX, s. 395-396.

sahih bir şekilde intikali gerçekleşmiştir.¹⁴⁵ Mahmud Şakir bu tezini güçlendirmek amacıyla İslâm sonrasında Müslümanların Câhiliye şiirine ilgilerini ve ona karşı tutumlarını Hz. Peygamber döneminden itibaren özet bir şekilde aktarmış ve başta Hz. Peygamber¹⁴⁶ ve ileri gelen sahabiler olmak üzere Müslümanların Câhiliye şiirine ve onun rivayetine/nakline/inşadına verdikleri önemi örnek rivayetlerle vurgulamıştır.¹⁴⁷ Özet olarak İslâmın ilk dönemlerinde de Câhiliye şiiri Câhiliye dönemi Araplarının sahip olduğu en sağlam bilgi kaynağı¹⁴⁸ ve kültürel kimliklerinin en önemli taşıyıcısı olarak görülmüş, bu yüzden üzerinde titizlikle durulmuştur.¹⁴⁹

c) Bu paragrafta bazı şiirlerin sahih olmadığına dâir karar verme yetkisini “*ehlü’l-ilm ve’r-rivayeti’s-sahiha*” olarak nitelediği bir topluluğa vermekte fakat bu topluluktan kimi kastettiğini net bir şekilde açıklamamaktadır.

Ona göre, İbn Sellâm “*ehlü’l-ilm ve’r-rivayeti’s-sahiha*” ile başta risâlesinin 14-30. paragraflarında anlattığı Basralı Arap dili âlimlerini –Ebü’l-Esved ed-Düelî, Yahya b. Ya‘mer, Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremî v. dğr.– ve Küfeli el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbi olmak üzere şiiri iyi bilen bu konuda söz hakkı bulunan Arap Dili âlimlerini kastetmektedir.¹⁵⁰

d) İbn Sellâm ilgili metinde kendisinden şiir alınan bir kısım yazılı metinleri “*sahife*” olarak niteliyor ve bunlardan şiir alınmasını nehy ediyor. Burada “*sahife*” ve bu sahifelerden şiir alan “*suhufi*” ile ne kastedildiği ve bunun sınırları net bir şekilde ortaya koyulmamıştır.

¹⁴⁵ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 121; Râfiî, *Târihu âdabi’l-‘Arab*, C: I, s. 278; Lebid b. Rabia’nın 660 yılına kadar yaşadığı, engin şiir bilgisi ve kültürü burada dikkata alınması gereken bir noktadır. Lebid b. Rabia’nın hayatı için bk. Abdurrahman Özdemir, *a.g.e.*, 61-86; ayrıca bir cahiliye şairi de olan Hassan b. Sabit’in İslâmdan sonra yaklaşık olarak 60 yıl yaşadığı göz önünde bulundurulmalıdır. bk. Abdurrahman Özdemir, “Peygamber Şairi Hassan b. Sabit ve Divanı”, *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2004, C: II, sa. 4, 204-206.

¹⁴⁶ Hz. Peygamber’in cahiliye şiiri ile ilgili tavrı ve görüşleri için bk. Yalar, “İslâmi Arap Şiiri ve Hz. Peygamber”, s. 68-72; Ayrıca Lebid b. Rabia’nın “Allah Teala’nın baki olup herşeyin yok olacağına” dair söylediği beyt hakkındaki Hadis-i şerif için bk. Buhari, Bab Eyyami’l-Cahiliye, 3841; Müslim, *Kitabu’s-Şi‘r*, 2256; Özdemir, *a.g.e.*, 74-75.

¹⁴⁷ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi‘ri’l-câhilî*, 89-91, 119-121.

¹⁴⁸ Hz. Ömer’den naklen el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûli’s-şu‘ara*, C: I, s. 24; Şakir, *Kağiyyetü’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 93; Özdemir, *a.g.e.*, 23, 24.

¹⁴⁹ Yalar, “İslâmi Arap Şiiri ve Hz. Peygamber”, s. 68.

¹⁵⁰ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 83-87.

Mahmud Şakir’e göre burada sahife’den kast edilen yukarıda anlatılan topluluğun –farklı bir ilim dalında ilim sahibi olsa da şiir ilmini bilmeyenler– kitaplarıdır. Bu kitaplardaki şiirleri şiiri bilen âlimlere ve sahih rivayet sahibi ravilere arz etmeden rivayet edenler de suhufi olmaktadır.¹⁵¹

e) İbn Sellâm bu paragrafta “**şîir**”den bahsetmektedir. Fakat burada bu kelime ile ne kastedildiği iyi anlaşılmadığı sürece bu paragraf doğru ve düzgün bir şekilde anlaşılamayacaktır.¹⁵²

Mahmud Şakir’e göre burada şiir kelimesinden kast edilen mutlak anlamıyla şiir değildir. Ona göre, İbn Sellâm’ın burada anlatmak istediği, şiir olmayan fakat kafiyeleştirilmiş sözlerin şiirlerin arasına sokulduğu, hatta yukarıda da ifade edildiği gibi kafiyeleli kelimeler topluluğunun müstakil olarak eserlerde yer aldığıdır.¹⁵³ Buna göre paragrafta bahsedilen “**topluluğun**” şiir olarak rivayet ettikleri metinler üç kısımdır;¹⁵⁴

a) *İlim ve sahih rivayet ehlinin badiye halkından öğrendikleri sahih şiirler*

b) *İlim ve sahih rivayet ehlinin badiye halkından öğrendiği fakat kendisine kafiyeleli bir şekilde tertip edilerek uydurulan bazı kelimelerin karıştığı şiirler.*

c) *Şiir olmayan, tamamı uydurulmuş kelimelerdir ki bundan bu kitaplarda çoktur.*

X. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN MEVSÛKİYETİ

Kur’ân-ı Kerim’in ifadelerine¹⁵⁵ ve Câhiliye şiirinin Arap milleti ile İslâm kültürü açısından önemine dair nakledilen sözlere bakıldığında Câhiliye döneminde yaygın bir şekilde şiir söylendiği tarihî hakikati ile ilgili bir problem

¹⁵¹ Şakir, *Tabağâtü fuhûli’s-şu’ara*, s. 4, 4 nolu dipnot; Şakir, *Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 29-30.

¹⁵² Şakir, *Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 29-30.

¹⁵³ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 81.

¹⁵⁴ Şakir, *Kağiyyetü’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 78-79.

¹⁵⁵ Şuara süresi 26/224, 225, 227.

görünmemektedir.¹⁵⁶ Tartışılan esas mevzu Câhiliye döneminden İslâm dönemine intikal ettiği öne sürülen şiirlerin mevsûkiyetiyle ve intikal yolları ile alakalıdır. Daha şiirlerin tedvin edildiği ilk dönemlerden itibaren bu şiirlerin Câhiliye dönemine ait olup olmadığı, Câhiliye dönemine ait olduğu kabul edilse bile doğru şaire nispet edilip edilmediği tartışılmış ve ulemâ bu konuda bazı görüşler serdetmiştir.¹⁵⁷ Fakat bu tartışmalar o dönemle sınırlı kalmamış XIX. yüzyıldan itibaren bu konudaki tartışmalar müsteşrikler ve bazı Arap bilginler tarafından yeniden alevlendirilmiştir. Ancak ilk dönemdeki tartışmalar daha çok bazı büyük ravilerin rivayetleri üzerinden yapılırken XIX. yüzyıldan itibaren bu tartışma Câhiliye şiiri olduğu söylenen tüm şiirleri içine alacak şekilde genişletilmiştir.¹⁵⁸ Biz meselenin kadim dönemde ve modern dönemde nasıl ele alındığına dâir Mahmud Şakir'in görüşlerine geçmeden önce konu ile ilgili kavramları yine onun gözünden anlamaya ve aktarmaya çalışacağız.

Konu İle İlgili Kavramlar

وضع /Vaz', نحل /nahl, صنع /sun' ve انتحال /intihal belli bir millete munhasır olgular olmayıp umûmi edebî olgulardır. Edebî ürünler veren her millette ve her dönemde bu olguya rastlanır.¹⁵⁹ Bu olgular âlim raviler tarafından da bilinmekteydi. Onlar bazı beyitlere veya şiirlere dikkat çekmişler ve bunların mevzu', menhul veya muntehal olduğu ile ilgili bilgiler vermişlerdir.¹⁶⁰ Nitekim son dönemde yazılan eserlerde de kadim Arap-İslâm edebiyatındaki bazı edebî ürünler için bu kavramlar kullanılmış ve "Câhiliye Şiiri"nin sonradan uydurulup Câhiliye şairlerine nispet edildiği iddia edilmiştir.¹⁶¹

Bir meselenin açık ve doğru bir biçimde anlaşılması için bu mesele ile ilgili kavramların anlamlarının belirgin olması, sınırlarının doğru bir şekilde tespit

¹⁵⁶ Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihî Gerçekliği Problemi", s. 97; İleride geleceği üzere Margoliuth bizim şiir ve şair tanımımızla Kur'an-ı Kerim'in şiir ve şair tanımının farklı olduğunu iddia etmekte ve ispat etmeye çalışmaktadır.

¹⁵⁷ Çetin, a.g.e., s. 41; Kenan Demirayak, Ahmet Savran, **Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi**, s. 72; Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihî Gerçekliği Problemi", s. 97; tartışmalar için bk. el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 321-351.

¹⁵⁸ Çetin, a.g.e., s. 41.

¹⁵⁹ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 322-325.

¹⁶⁰ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 325-326; Örnekler için bk. a.g.mlf., a.g.e., s. 325-335.

¹⁶¹ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 330.

edilmesinin önemine vurgu yapan Mahmud Şakir birçok kargaşa ve yanlış anlamının lafızların anlam sınırlarının belirlenmemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.¹⁶²

Mahmud Şakir Câhiliye şiirinin mevsûkiyyeti konusunda bazı kavram ve ıstılahların yanlış anlaşıldığını ve bu yüzden başta Taha Hüseyin olmak üzere kimi araştırmacıların bu yanlış anlama üzerine hüküm bina ettiklerini söylemektedir. Ona göre bu konudaki tartışmaları alevlendiren kavramlardan biri de “منحول /Menhul” kavramıdır. Mahmud Şakir bu kelimeyi kullanan Halef b. Ahmer (h. 180) ve Muhammed bin Sellâm el-Cumahî (h. 139-231)’nin bu kavramı ıstılahi anlamda - *Şiir ravilerden birinin mütekaddim şairlerden birine ait olan maruf/meşhur bir şiiri mütekaddiminden diğer bir şaire nispet etmesidir*-¹⁶³ kullanmıştır.¹⁶⁴ Bu manada şiirin uydurulduğu anlamı yoktur. Sadece şiirin nisbetinde bir karışıklık vardır. Bu karışıklık dönemler arası bir karışıklık değildir. Yani şiir Câhiliye dönemine aitse yine o dönemden bir şaire nispet edilmiştir. Yok, eğer şiir İslâm dönemine aitse yine o dönemden bir şaire nispet edilmiştir. Eğer ilk dönem şiir ravilerinin rivayetlerinde şiirin Câhiliye ya da İslâm dönemine ait olduğuna dâir bir karışıklık olsa idi bu hemen fark edilirdi.¹⁶⁵

İbn Kuteybe (213-276) ise bu kelimeyi sözlük anlamında *–kişinin bir söze başka bir söz katması veya bir kimseye söylemediği sözü nisbet etmesidir–*¹⁶⁶ kullanmıştır. Bu anlam şiir ıstılahında “موضوع/Mevzu”¹⁶⁷, “مصنوع/Masnu” kavramlarının karşılığıdır ve “uydurma” anlamına gelmektedir. İbn Kuteybe’nin kullanımında bu kelime *“bazı şiir ravilerinin veya müvelled şairlerin”* uydurduğu ve mütekaddim şairlere nisbet ettiği şiirler anlamına gelmektedir. Mahmud Şakir bu bilgileri verdikten sonra “alim ravi”ler döneminde o dönem yaşayan ravilerden veya şairlerden birinin bir kaç beyit değil de bir şiiri tamamen uydurup bunu Câhiliye

¹⁶² Şakir, “fiṭ-Ṭarîk ilâ ḥaḍâretinâ”, *Cemheretü’l-maḳâlât*, C: II, s. 1076.

¹⁶³ Şakir, *Namaṭ şa‘b*, s. 80; benzer bir görüş için bk. el-Esed, *Maşâdiru’ş-şi‘ri’l-câhilî*, s. 632.

¹⁶⁴ Bu anlamda kullanımı için bk. el- Cumahî, *a.g.e.*, C: I, s. 48.

¹⁶⁵ Şakir, *Namaṭ şa‘b*, s. 80.

¹⁶⁶ Şakir, *Namaṭ şa‘b*, s. 79-80.

¹⁶⁷ Mahmud Şakir Sibeveyh’in موضوع kelimesini de İbn Sellam ve Halef’in منحول kelimesini kullandığı anlamda kullandığını ifade etmekte ve İbn Sellam’ın موضوع kelimesi ne kastettiğini bilmediğini söylemektedir. bk. bk. Şakir, *Ṭabaḳātu fuḥûli’ş-şu‘ara*, s. 4, 1 nolu dipnot, Sibeveyh’in kullanımı için bk. Ebû Bişr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitab*, 5 c., 3. Bs., tah. Abdüsselam Harun, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1988, C: II, s. 255.

şairlerine nisbet etmesinin mümkün olmadığını böyle bir şeye kalkıştığı anda bunun farkedileceğini ve fark edilen bu şairin dönemin “alim ravi”leri tarafından cerh ve ta’dile uğrayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁸

Ayrıca bir şiirle ilgili “*bu şiir menhuldur*” hükmü bu hükmü veren âlimin fikridir. Başka bir âlime göre o şiirin nispeti sahih olabilir. Bu ihtilaf bilgi kaynaklarının ve metodolojilerinin farklı olmasından kaynaklanabilir.¹⁶⁹ Nitekim bazı şiirlerin birden fazla şaire nispet edilmesi bu düşüncüyü desteklemektedir. Âlim raviler şiirle ilgili uzun uğraşlarından sonra bazı şiirlerin Câhiliye dönemine ait olduğunu biliyorlar fakat hangi şaire ait olduğunda ihtilaf ediyorlardı. Bu âlim raviler bir şiiri bir şaire nispet etiklerinde bunu, sözü edilen şiirin nispet ettikleri şairin ruh dünyasına yakın buldukları için yapmaktadırlar.¹⁷⁰ Kimi zaman da bir şiir veya şiirin bir parçasının, aynı isimde birçok şairin bulunması ve şiirlerin ağırlıklı olarak sözlü rivayet edilmesi sebebi ile aynı isimdeki farklı bir şaire veya en meşhur olanına nispet edilmesi söz konusudur. Hatta isim benzerliği sebebi ile olan karışıklıkların şiirler tamamen yazıya geçirildikten sonra olması da mümkündür.¹⁷¹

Mahmud Şakir’in yukarıda özetlenen bu iddiaları aslında birçok tartışmanın çözümünü ve bunun yanı sıra bazı iddiaları da –başta kimi müsteşrikler olmak üzere Taha Hüseyin gibi meşhur ediplerin klasik kaynakları anlamada vahim hatalara düştükleri veya bu kaynakları doğru anladılarsa da kötü niyetli oldukları iddialarını– içinde barındırmaktadır.

A. KADİM DÖNEMDE CÂHİLİYE ŞİİRİNİN MEVSÛKİYETİ

Mahmud Şakir kadim dönemde Câhiliye şiirinin mevsûkiyeti ile ilgili tartışmaları daha çok İbn Sellâm el-Cumahî merkezli yapmaktadır. Zira son

¹⁶⁸ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 80-81.

¹⁶⁹ el-Esed, *Maşâdiru’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 473; bu konuda örnekler için bk. el-Esed, *a.g.e.*, s. 473-475.

¹⁷⁰ el-Esed, *Maşâdiru’s-şi‘ri’l-câhilî*, s. 476-477; Hammad- Zü’r-Rumme hikayesinde olduğu gibi bk. el-Esfahanî, *Kitabu’l-Eğâni*, C: VI, s. 66.

¹⁷¹ Çetin, *a.g.e.*, s. 43; Aynı isimdeki şairler için bk. el-Âmidî Ebü’l-Kasım Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Mu’telif ve’l-muhtelif fi esmâi’s-şu‘ara’ ve künâhüm ve elğâbihim ve ensâbihim ve ba‘dı şî‘rihim*, tah. ve ta’lik Fritz Krenkov, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1991.

dönemdeki Câhiliye şiiri ile ilgili tartışmaların merkezinde genellikle İbn Sellâm el-Cumahî'nin görüşleri ve rivayetleri vardır.¹⁷²

İbn Sellam ve Câhiliye Şiiri

Mahmud Şakir'in, şiir ve metinlerin gerek sıhhat gerekse anlam açısından tenkitinde kullandığı "usûl"ünün oluşmasında Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'nin etkisi olduğunu ifade etmiştik.¹⁷³ İkisinin de usûlünün temelini "edebî zevk" oluşturmaktadır. Edibimizin usûlünde ayrıca tarihî arka planı değerlendirerek okumalar yapmak ve metinlerin tarihî vesikalara dönüştürülerek rivayet tenkitinde kullanılması vardır.¹⁷⁴ Mahmud Şakir, İbn Sellâm'ın usûlüne olan katkısını -bu esnada- onun da usûlünü özetledikten sonra Câhiliye şiirinin mevsûkiyyeti olmadığına dâir iddialarda bulunan kimselerin İbn Sellâm'ın sözlerini nasıl çarpıttıklarını ifade etmekte ve şöyle söylemektedir; *"bazı kimseler İbn Sellâm el-Cumahî'nin söylediklerini ve rivayet ettiklerini çarpıttıkları gerçeklerin temeli yaptılar. Çünkü o, kitabında Câhiliye şairleri ve İslâm dönemi şairleri adına şiir uydurulmasına ve muasır olan ve birbirine haset eden ravilerin birbirlerini ta'n ettiğine dâir az sayıda örnek vermiştir. Bu örnekler üzerinden gerçekleri saptıranlar kendilerini takip edenleri İbn Sellâm'ın Câhiliye şiirini İslâm şiirinden ayırmaya ve şiir uyduranların uydurdukları şiirler ile şiirleri tahrif edenlerin tahriflerini ayıklamaya dâir söylediklerinden gafil kılmışlardır."*¹⁷⁵

Mahmud Şakir şiirle geçen sekiz yıllık uzlet hayatından sonra İbn Sellâm el-Cumahî'nin "Tabakatu Fuhuli's-Şuara" isimli eserinde çok önemli iki noktaya temas edildiğini fark ettiğini ifade etmektedir. Bu noktalar;

a) Şiiri inceleme ve onun üzerinde çalışma yapma, ravilerin incelenmesinden daha önceliklidir. Edibimiz bu kaniya İbn Sellâm'ın adı geçen eserinde şiiri kendine özgü kültürü/bilgisi olan sanatlara, "şiir âlimini" de diğer meslek alanlarındaki tecrübe ve bilgi sahibi kimseye benzetmesinden ve bununla

¹⁷² . el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 335; Hicri birinci, ikinci ve üçüncü asırdaki alim ravilerin uydurma şiirlerle ilgili görüşleri ve rivayetleri için bk. . el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 325-335.

¹⁷³ bk. Tez. Şakir, **Namat şa'b**, s. 363.

¹⁷⁴ eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 237.

¹⁷⁵ Şakir, **Namat şa'b**, s. 363.

ilgili olarak iki şiir âlimi Halef ve Hallad b. Yezid el-Bahilî¹⁷⁶ ile ilgili aktardığı rivayetlerden dolayı vardığını ifade etmektedir. ¹⁷⁷ Bu iki şiir âlimi kendi dönemlerinde Câhiliye şairleri adına şiirler uydurulduğunu kabul etmekte fakat şiirlerin hangi döneme ve kime ait olduğunda ravileri değil şiirin kendini ve özünü ön plana çıkartmaktadırlar. İbn Sellâm bu konuda farklı örneklerle şunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bir meslek erbabı kişisel bilgi ve tecrübesiyle diğer insanların fark edemeyeceği nitelikleri ve özellikleri fark edebilir. Bu noktada diğer insanların ne dediği çok önemli değildir. Örneğin kıymetli taş uzmanı bir kimse eline kıymetli taşı aldığı anda onun nereye ait olduğunu, hangi kalitede olduğunu kendisine söylenenlerden bağımsız bir şekilde tespit edebilir. Şiir âlimi olan bir kimse de eline aldığı bir şiirin, sahip olduğu bilgi, tecrübe ve edebî zevkle hangi kalitede olduğunu, hangi döneme ait olduğunu ravilerinden bağımsız bir şekilde tespit edebilir. Bu anlattıklarını güçlendirmek için İbn Sellâm yukarıda ifade edilen iki rivayeti aktarmıştır. Bu rivayetlerin birinde yine bir şiir âlimi olan, şiir rivayet eden ve söyleyen Hallad, Halef el-Ahmer'e "bazı şiirleri neye istinaden reddettiğini" sorar. Halef de ona "Sen bu şiirler içerisinde uydurma şiirler olduğunu biliyor musun" der. Hallad "Evet, biliyorum" cevabını verir. Halef, Hallad'a "Peki, insanlar içerisinde şiir ilmini senden daha iyi bilenler var mı?" diye sorar. Hallad "Evet" diye cevap verince Halef "Bu durumda onların (uydurma şiirleri) senin bildiğinden daha çok bilmelerini inkâr etmemelisin" der. Diğer bir rivayette ise biri Halef'e "Ben bir şiiri güzel bulursam senin ve arkadaşlarının ne söylediğine aldırman" deyince Halef adama "Sen bir dirhemi güzel (geçerli-kıymetli) bulsan sarraf da sana onun değerinin düşük olduğunu söylese, senin o dirhemi güzel bulman/kıymetli bulman sana fayda verebilir mi?" diye sorar.¹⁷⁸ İbn Sellâm bu nokta da İslâm dininin yayılma sürecinde Arapların şiir rivayetinden bir miktar uzaklaştığını¹⁷⁹ fakat daha sonra tekrar şiir rivayetine başladığında kimi kabilelerin Câhiliye dönemindeki şairlerinin ağzından şiir uydurduğunu onların şiirlerine eklemeler yaptıklarını, daha sonra da bazı ravilerin bu şiirlere eklemeler yaptıklarını ifade etmektedir. İbn Sellâm, Câhiliye

¹⁷⁶ Basralı bir dil âlimi olup Yunus b. Habib'in damadıdır. bk. Cemalüddin Ebü'l-Haccac Yusuf el-Mizzî, **Tehzîbü'l-kemâl fi esmâî'r-ricâl**, tah. Beşşar 'Avvad Ma'ruf, 35 c., 2. Bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, C: VIII, s. 363.

¹⁷⁷ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 364.

¹⁷⁸ el- Cumahî, **a.g.e.**, C: I, s. 4-7; Şakir, **Nama't şa'b**, s. 364-368.

¹⁷⁹ el- Cumahî, **a.g.e.**, C: I, s. 25.

şairinin ağzından uydurulan veya Câhiliye şairinin şiirlerine yapılan eklemelerinin tespit edilmesinin ehl-i ilim için bir problem teşkil etmediğini söylemektedir. Ehl-i ilmin sadece ehl-i badiyeden olan kimselerin eklemelerinde zorlandıklarını ifade etmektedir.¹⁸⁰ Buradan da anlaşılmaktadır ki kadim ulemâ bizzat şiirin kendisinde ravilerin veya müvelledlerin uydurdukları şeyleri tespit edebilecek delilleri bulabiliyorlardı.¹⁸¹

b) Câhiliye şiirinden sahih olanların ve Câhiliye şairlerinin ağzıyla uydurulan şiirlerin tespit çalışması kadim ulemâ tarafından yapılmıştır. Kadim ulemâ önlerine gelen şiirlerin büyük çoğunluğunda ittifak etmiş, bir kısmında ise ihtilafa düşmüştür.¹⁸² İbn Sellâm bu konuda şöyle söylemektedir; “İlim ve sahih rivayet ehli bir şiirin iptali -Câhilî olmadığı- üzerinde icma’ ettiğinde hiç kimse bu şiiri bir yazılı kaynaktan alamaz veya yazılı bir kaynaktan alan birinden rivayet edemez. Âlimler daha sonra diğer bazı şeylerde –diğer ilimlerde olduğu gibi– bazı şiirlerde ihtilaf ettiler. Âlimlerin üzerinde ittifak ettiklerine gelince hiç kimse bunlardan bir şeyi çıkaramaz/eksiltemez.”¹⁸³ Bugün bize ulaşan ve Câhiliye şiiri olduğu ifade edilen şiirlerin büyük bir çoğunluğu kadim ulemânın İbn Sellâm’ın yukarıda aktarılan ifadelerinden de anlaşılacağı üzere üzerinde ittifak edilen şiirlerdir. Bize ulaşan ve Câhiliye şiiri olduğu ifade edilen şiirlerden bir kısmı da kadim ulemânın ihtilafa düştükleri şiirlerdir.¹⁸⁴

Bütün bu bilgilerden sonra edibimize göre bugün bizim yapmamız gereken öncelikle, “Câhiliye dönemine yakın olmaları sebebiyle kadim ulemânın sahip oldukları edebî zevk, tecrübe ve müdarese ile elde ettikleri bilgiye/irfana ulaşmaktır. Bu bilgiden de bize Câhiliye dönemi ve İslâm dönemi şairlerinin usûllerine vakıf olabilmemize imkân sağlayacak sahih, salim ve gerçekleri çarpıtmayan bir bilgi ortaya çıkarmalıyız. İşte bu bilgi Câhiliye şairlerinin ve İslâm dönemi şairlerinin usûllerine vakıf olmamıza, bu usûllerden her iki dönem için ayrı ayrı kapsayıcı bir temel usûl belirlememize imkân sağlar. İşte bu durum hâsıl olduğunda da istidatımız ölçüsünde diraset/araştırma-okuma yoluyla onların sahip oldukları uzmanlık gibi bir

¹⁸⁰ el- Cumahî, a.g.e., C: 1, s. 46-47; Şakir, Namağ şa‘b, s. 367.

¹⁸¹ Şakir, Namağ şa‘b, s. 367.

¹⁸² Şakir, Namağ şa‘b, s. 364, 367.

¹⁸³ el- Cumahî, a.g.e., C: I, s. 4; Şakir, Namağ şa‘b, s. 363.

¹⁸⁴ Şakir, Namağ şa‘b, s. 367.

uzmanlığa sahip oluruz. Buradan da onların fitrat, selika, edebî zevk ve müdarese ile ulaştıklarına, bizi araştırma ve irfanla ulaştıracak yeni usûller koyabiliriz. ”¹⁸⁵

B. MODERN DÖNEMDE

1. MÜSTEŞRİKLERİN GÖRÜŞLERİ

a) Theodor Nöldeke¹⁸⁶

Modern dönemde Câhiliye şiirinin sıhhati ile ilgili ilk çalışmayı yapan Alman Müsteşrik Theodor Nöldeke’dir. Nöldeke, şiir uydurma sebeplerini anlatırken İbn Sellâm’ın ileri sürdüğü gerekçeleri genişleterek ve tarihî deliller sayarak tekrarlamış İbn Sellâm’ın çok az değindiği dinî gerekçeleri eklemiştir.¹⁸⁷ Nöldeke, Câhiliye şiirinin sıhhati ile ilgili makalesinde önce bir itirafta bulunuyor ve Arap dilini bir Arap kadar iyi bilemedikleri ve bazı lafızların anlamlarını tam manasıyla idrak edemedikleri için bu konuda çok dakik hükümler veremeyeceklerini, –ona göre bir İngiliz veya Fransız da Alman şiiri ile ilgili dakik hükümler veremez– hatta bu şiirlerdeki bazı anlamların, mefhumların ve anlatımların kendileri için anlaşılmaz kalacağını söylüyor. Bu itirafına gerekçe olarak da o dönemin ve anlattığı yaşamın kendileri için çok uzak olduğunu dile getirip bu tezini güçlendiren bir delil olarak bu şiirleri ve bu şiirlerin anlattıkları hayatı anlamak için hicri ikinci ve üçüncü asır âlimlerinin bile çaba sarf etmek zorunda kaldıklarını söylüyor.¹⁸⁸ Nöldeke bu şiirlerin anlaşılmasındaki zorluğun bir başka sebebinin de “*şu an elimizde bulunan şiirlerin ve tertiplerinin ilk hallerinden farklı olmaları*”¹⁸⁹ olduğunu söylüyor. Zira uzun bir süre yazıya geçirilmeyen tüm edebiyatlarda edebî ürünün kendini olduğu gibi muhafaza etmesi zordur. Bu noktada Nöldeke dil okullarında bile şiirin naklinin şefevi

¹⁸⁵ Şakir, **Namat şa‘b**, s.368.

¹⁸⁶ Alman Müsteşrik (1836-1930).

¹⁸⁷ Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle şihhati’s-şi‘ri’l-câhilî**, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979, s. 11.

¹⁸⁸ Theodor Nöldeke, “min târihi ve nakdi’s-şi‘ri’l-‘arabiyyi’l-kadîm”, trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle şihhati’s-şi‘ri’l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî, s. 20-21; bu makale Nöldeke’nin **Beitrage zur Kenntnis der Poesie der alten Araber** (Eski Arapların şiir bilgisine katkıları) isimli eserinin birinci bölümüdür. Eser 1864 yılında Hannoverde neşedilmiştir.

¹⁸⁹ Nöldeke, a.g.m., s. 21.

olduğunu iddia etmektedir.¹⁹⁰ Nöldeke, bu düşüncesinin üzerine bir başka hüküm oturtmuş ve elimizde olan şiirlerde doğru bir sıralama yapmanın zor olduğunu söylemiştir. Yine Nöldeke'ye göre dikkatli bir çalışma ve araştırma neticesinde elimizdeki bir kasideyi ilk haline yakın tertibe sokabilmenin mümkün olduğu görüşündedir.¹⁹¹ Kanaatimizce Nöldeke, İslâm döneminde ilim nakillerine kimi zaman arada kitap olsa bile bu bilginin sadece kitaptan alınmadığını, bir şeyh nezaretinde de okunduğunu, müzakere edildiğini ifade etmek için kullanılan lafızları yeterince değerlendirememiş¹⁹² ve şiirlerin tedvin dönemine kadar arada hiç kitap olmaksızın sadece şefevi bir şekilde nakledildiğini düşünmüştür.

Nöldeke, Câhiliye şiirinin orijinalliğinin bozulması bağlamında dönemin hâkim dini putperestliğin, şiirlerde az miktarda görüldüğünü, birçok şiirde bu beyitlerin ya İslâm âlimleri tarafından silindiği ya da kendisine yemin edilen putların isimleri Allah Teâlâ'nın isimleri ile değiştirildiğini söylemektedir.¹⁹³ Nöldeke, yukarıda işaret ettiğimiz şiir uydurma gerekçeleri ile o dönemde şiirlere bazı eklemeler yapılabileceğini söylemekte fakat bunların ehli tarafından fark edilebileceğini de kabul etmektedir.¹⁹⁴ Nöldeke müstensih hatalarına da dikkat çekmekte, bunların yaptığı hataların da şiirlerin orijinalliklerini kaybetmesinde etkisi olduğunu söylemektedir.¹⁹⁵

Nöldeke, şiirlerin şairlerinin nispeti konusunda ise kimi zaman ravilerin bir şiiri şairi ile muasır olan başka bir şaire nispet ettiklerini, sahibini bilmedikleri bazı şiirleri de yine belli bir tetkik neticesinde, ikna edici deliller ortaya koyarak bazı şairlere nispet ettiklerini söyler.¹⁹⁶ Ona göre bazen şiirlerin anlaşılmaması ve şairlerin karıştırılmasının sebebi şiirdeki kelimelerin lügavî anlamlarına takılınması ve mecaz anlamın kaçırılmasıdır.¹⁹⁷ Nöldeke'ye göre bazı karıştırmalar ve tahrifatlar olsa da

¹⁹⁰ Nöldeke, a.g.m., s. 21-23.

¹⁹¹ Nöldeke, a.g.m., s. 29-31.

¹⁹² Tezimizin ilgili bölümlerine bk.

¹⁹³ Nöldeke, a.g.m., s. 25-26.

¹⁹⁴ Nöldeke, a.g.m., s. 27-28.

¹⁹⁵ Nöldeke, a.g.m., s. 30-31.

¹⁹⁶ Nöldeke, a.g.m., s. 31-32.

¹⁹⁷ Nöldeke, a.g.m., s. 32.

elimizdeki sağlam ve sahih metinlerden kadim Arap şiirinin güzelliğini, üstünlüğünü tespit edebiliriz.¹⁹⁸

b) Wilhelm Ahlwardt¹⁹⁹

Ahlwardt makalesinde şiirlerin rivayet şeklini ve sonraki dönemlere nasıl ulaştığını özetlerken öncelikle şairlerin kendilerinin ravileri olması konusunda son derece haris olduğunu ifade etmekte ve raviler hakkında şu saptamayı yapmaktadır: *“Herhangi bir insanın istidatı ravi olabilmek için yeterli değildir. Zira ravi olabilmek için sıradan olmayan bir hafızaya ve gerçek manada şiiri anlama yetisine sahip olmak gerekmektedir. Hatta ravilerin bir kısmı bizzat güçlü şairlerdi”*.²⁰⁰ Ravilerin bu denli güçlü hafızaya sahip olması gerektiğini ifade eden Ahlwardt hafızanın kasıtlı veya kasıtsız hatalara sebep olabildiğini söylüyor ve Nöldeke gibi şiirlerin sadece şefevi olarak rivayet edildiğini düşünüyordu.²⁰¹

İslâm’ın ilk dönem şairlerinin kadim/Câhiliye şairlerinin üslûbu üzerine şiir söylediklerini²⁰² ifade eden Ahlwardt ilk dönemlerde, şiirlerin toplandığı dönemde âlim ravilerin şiir öğrenmek için badiyeye gittiklerini kimi zaman da badiyedeki ravilerin Küfe, Basra gibi şehir merkezlerine gelerek şiir rivayet ettiklerini nakletmektedir.²⁰³ İlk dönem lügat âlimlerinin Câhiliye dili ile İslâm dönemi dili arasındaki dil inceliklerini bildiklerini itiraf eden Ahlwardt bir ravinin âlim raviler önünde şiir rivayet ederken yaptığı tezyifin lügat âlimlerince ve şiir âlimlerince derhal fark edildiğini, fakat kadim üslûp üzerine büyümüş bir bedevinin yaptığı tahrif, tezyif ve eklemelerin gözden kaçtığını veya daha zor anlaşıldığını ifade ediyordu.²⁰⁴

¹⁹⁸ Nöldeke, a.g.m., s. 39.

¹⁹⁹ Alman müsteşrik (1828-1909).

²⁰⁰ Wilhelm Ahlwardt, “Mülâhazât ‘an şihhati’l-kasaidi’l-‘arabiyyeti’l-‘kadîme”, trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşrikîn havle şihhati’ş-‘î’ri’l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî, s. 50. Bu makale Ahlwardt’ın Bemerkungen über der achtheit der altarabischen Gedichte (Eski Arap Şiirinin Sıhhati Konusunda Bazı Düşünceler) isimli eserinin birinci bölümüdür. Eser 1872 yılında Greifswald’da neşedilmiştir.

²⁰¹ Ahlwardt, a.g.m., s. 41-43, 53-54.

²⁰² Ahlwardt, a.g.m., s. 44.

²⁰³ Ahlwardt, a.g.m., s. 47-48.

²⁰⁴ Ahlwardt, a.g.m., s. 52.

Rivayetler konusunda bir yandan şiirlerin tedvin dönemindeki en büyük ravilerinden olan Hammad üzerine eleştiriler getirmekte diğer yandan Hammad'ın şiir bilgisini takdir etmektedir.²⁰⁵ Bir başka eleştirisi de Halef el-Ahmer'e idi. Halef şiir söyleyip bunları Câhiliye şairlerine nispet ediyordu. Bazı âlim-raviler bile bunları tespit etmekte zorlanıyor kimi zamanda aciz kalıyorlardı.²⁰⁶

Şiirlerdeki tahrifata delil olarak getirdiği noktalardan biri de bu döneme ait olarak rivayet edilen yaklaşık 15.000 beyitten çok azında putperestlik olmasıdır. Ona göre de putperestlikle ilgili beyitler silinmiş, bir kısmında da değişikliğe gidilmiştir.²⁰⁷ Yine şiirlerdeki tahrifat konusunda tertip farklılıklarına dikkat çekmekte ve ulemâ arasındaki tertip farklılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemektedir.²⁰⁸ Kadim Arap şiirinde bir konu/şiir bütünlüğü olmadığını bu yüzden de bazı küçük kasidelerin başka kasidelere eklenebileceğini düşünmektedir.²⁰⁹ Bir şiirin farklı şairlere nispet edilmesine de sebep olarak yazının kullanılmamasını, rivayetlerin şefevi olmasını, hafızanın yanılmasını ve isim benzerliklerini gösteren Ahlwardt²¹⁰ bu ilk dönem âlimlerinin bazı şiirleri şairin hayatına uygun düştüğü için o şaire nispet ettiklerini söylemektedir.²¹¹

Arap şiirinin ömrü konusunda da uzun kasidelerin bu denli düzenli olması, sahip oldukları vezin ve kafiye düzenine sahip olmaları için uzun bir zamana ihtiyaç olduğunu söyleyen Ahlwardt tek başına uzun bir kasidenin meydana gelmesi için bile uzun bir süreye ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak Züheyr b. Ebi Sülma'nın havliyyatlarını örnek göstermektedir.²¹² Şiir rivayetinin şefevi olduğunu hiç kayıt altına alınmadığını düşünen alman müsteşrik acaba Züheyr b. Ebi Sülma'nın da havliyyatları üzerinde şifahen çalıştığını mı düşünüyordu?

Ahlwardt şiir uydurulması ile ilgili olarak Nöldeke'nin İbn Sellâm'dan naklettiği sebepleri yaklaşık olarak saydıktan sonra bu sebepler neticesinde genel

²⁰⁵ Ahlwardt, a.g.m., s. 56-57.

²⁰⁶ Ahlwardt, a.g.m., s. 58-60.

²⁰⁷ Ahlwardt, a.g.m., s. 60-61.

²⁰⁸ Ahlwardt, a.g.m., s. 62.

²⁰⁹ Ahlwardt, a.g.m., s. 67.

²¹⁰ Ahlwardt, a.g.m., s. 41-43.

²¹¹ Ahlwardt, a.g.m., s. 84-86.

²¹² Ahlwardt, a.g.m., s. 64-66.

olarak Câhiliye şiirinin sıhhatine dâir bazı şüpheler oluştuğunu söylemekte, o dönemdeki ulemânın bilgisine ve tetkikine tam anlamıyla güvenenlerin bile onların rivayet ettikleri şiirlerin hacimlerinde, tertiplerinde ve bazı beyitlerinde şüphe duyduklarını dile getirmektedir.²¹³

Ahlwardt şiirin sıhhatinin tespiti ile ilgili olarak bir yandan “*bir şiir en güçlü tarikle bile gelse biz şiirin kendisini inceleriz, hangi şaire ait olduğu ile ilgili tespitleri değerlendiririz ve şiirin rivayet edildiği bağlamı göz önünde bulundururarak şiirle ilgili karar veririz*” der.²¹⁴ Diğer yandan ise Nöldeke gibi şiirleri kendi içlerinde bir değerlendirmeye tabi tutmak için yeterli donanıma sahip olamadıklarını hatta ilk dönem ulemâsı kadar bu konulara vakıf olamadıklarını itiraf etmekte, dönemlerin ve şairlerin dillerine vakıf olma konusundaki eksikliklerini dile getirmekte ve birçok konuda yeterli sahih kanıtlara sahip olamadıklarını söylemektedir.²¹⁵ Özellikle de bedevî hayatın kültürel ve toplumsal yönüne hâkim olamadıklarını bu yüzden şiirlerdeki kelimelerin lügavî anlamlarına takılıp kaldıklarını mecaz anlamları kaçırdıklarını itiraf eder. Hatta bedevî Arap toplumundaki şiirler yerine hadarî şairler (Hassan b. Sabit, Amr b. Ebi Rebia gibi) ve onların şiirleri üzerine çalışmalarının daha sağlıklı olacağını zira onların şiirlerinden yeterli miktarda rivayete sahip olduklarını ve şehir hayatının kültürel ve toplumsal yönü hakkındaki bilgilerinin de bu konuda kendilerine yardımcı olabileceğini söyler.²¹⁶ İlk dönem lügat âlimlerinin bile az bir kısmının Câhiliye dili ile İslâm dönemi dili arasındaki dil inceliklerini bildiklerini kendileri için bu bilginin imkânsız olduğunu, ilk dönem ulemâsının kolayca sahip oldukları o döneme ait kültürel bilgi ve birikime sahip olamadıklarını bu yüzden o döneme ait betimlemelerin ve bazı teşbihlerin hakiki mi yoksa medeniyetle ilgili bilgiler mi taşıdığını belirleyemediklerini ifade eder.²¹⁷ Bu noktada çelişkiye düşmektedir ki, şiirin kültürel arka planına hakim olamayan kelimelerin lügavî ve mecazi anlamlarını belirleyemeyen bir kimsenin en güçlü tarikle bile gelse **şiirin sıhhatini kendi içinde değerlendirerek tespit etmeliyiz** demesi ve ilk dönem ulemânın şiirlerin sıhhati ile

²¹³ Ahlwardt, a.g.m., s. 72.

²¹⁴ Ahlwardt, a.g.m., s. 73.

²¹⁵ Ahlwardt, a.g.m., s. 73-74, 83.

²¹⁶ Ahlwardt, a.g.m., s. 73-74.

²¹⁷ Ahlwardt, a.g.m., s. 74.

ilgili değerlendirmeleri eleştirmesi, bazen onların önüne geçip Câhiliye şiirinin sıhhati ile ilgili şüpheler vardır demesi ne kadar gerçekçidir. Ayrıca bu şartlardaki birinin orijinalini biz belirleyebiliriz deyip bazı şiirler hakkında “matla’ı yok”, “hatimesi yok” gibi kayıtlar koyup rivayetlerin güvenilemez olduğunu söylemesi ve birçok şiiri eleştirmesi²¹⁸ ne kadar güvenilir olabilir.

c) David Samuel Margoliouth

Margoliouth, Câhiliye şiirinin sıhhati ile ilgili görüşlerini ilk olarak 1905 yılında gündeme getirmiştir.²¹⁹ Charles Lyall bu görüşlerine 1913 yılında yayınladığı “The Dîvâns of 'Abid Ibn al-Abras and 'Amir Ibn at-Tufail and 'Amir Ibn Şa‘şa‘a” isimli eserinde itiraz etmiştir.²²⁰ Margoliouth burada kısa bir değerlendirme şeklinde ifade ettiği görüşlerini 1925 yılında yazdığı bir makalede delillerle aktarmaya çalışmış ve Câhiliye şiirinin sıhhati konusundaki tartışmaları zirveye taşımıştır.²²¹ Taha Hüseyin de edibimizin iddialarına göre bu makaleden etkilenmiş ve üniversitede verdiği konferanslarda bu görüşleri ve delillerini kendi görüşleri ve delilleri gibi nakletmiştir.

Margoliouth’un bu makaledeki görüşlerini şu başlıklar altında özetleyebiliriz.

1. Arap yarımadasında gün yüzüne çıkarılan kitâbeler ve şiirle ilişkisi:

Margoliouth elimizde bulunan şiir metinlerinde Câhiliye dönemine ait dinî içeriklerin olmadığını, bu metinlerdeki dinî içeriklerin İslâm’ın ilke ve esaslarına

²¹⁸ Eleştirileri ve değerlendirmeleri için bk. Ahlwardt, a.g.m., s. 74-83.

²¹⁹ David Samuel Margoliouth, **Mohammed and The Rise of Islam**, s. 60.

²²⁰ Eserdeki mukaddime daha sonra Hüseyin Nassar tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. İtirazları için bk. Charles Lyall, “Mukaddime”, **Dîvanu ‘Abid b. Abraş**, tah. trc. Hüseyin Nassar, Kahire, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1957, s. 21-25.

²²¹ Makale için bk. David Samuel Margoliouth, “The Origins of Arabic Poetry”, **Journal of the Royal Asiatic Society**, Londra, 1925, Temmuz, s. 417-449; Bu eser Yahya el-Cubûri tarafından Arapçaya tercüme edilerek 1977 yılında bazı dipnot ve açıklamalarla birlikte Beyrut’ta ve daha sonra 1994 yılında ilmi bir süzgeçten geçirilerek Karyunus Üniversitesinde neşredilmiştir. Bir başka tercüme ise Abdurrahman Bedevî tarafından yapılmış ve **Dirâsâtü’l-müsteşrikîn havle şihhati’s-şi‘ri’l-câhili** isimli eserinde yayınlanmıştır. Bedevî eser üzerinde bir inceleme çalışması yapmamış birkaç notun dışında tercüme yayınlamıştır. Bu eser üzerine yapılan bir başka tercüme ve inceleme çalışması da İbrahim ‘Avad tarafından yapılmış ve 2006 yılında Dâru’l-Firdevs tarafından basılmıştır. Eserin dilimize de Nurettin Ceviz tarafından tercüme edilmiş ve 2004 yılında Ankara’da basılmıştır. Tercümelerle ilgili kısa değerlendirmeler için bk. Mehmet Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, **UÜİFD**, Bursa, 2008, C: XVII, sa. 2, s. 97, 2 nolu dipnot.

uygun olduğunu, eğer bu metinlerin İslâm'dan öncesine ait olduğunu kabul edersek bu durumda Hz. Peygamber'den önce tevhid inancının ilkelerinin Arap yarımadasında bilindiğini ve revaçta olduğunu kabul etmek zorunda kalacağımızı söylemektedir.²²² Bu durum ona göre Kur'ân-ı Kerim'deki bazı ayetlerle çelişmektedir. Diğer yandan bölgede bulunan kitâbelerde putperestliğe rastlandığını, fakat şiirlerde bu inanca rastlanmamasının tahrifat olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.²²³ Ayrıca eldeki tabletlerden edinilen bilgiye göre bu dönemlerde o bölgelerde yüksek medeniyetler vardır. Fakat medeniyetlerinin bir göstergesi olarak bize intikal eden tabletlerinde şiir bulunmamaktadır. Bu yüksek medeniyetlerde şiir olmazken nasıl oluyor da bedevî Araplarda şiir olabilir.²²⁴ Ayrıca Margoliouth, kabile şairlerinin çoban şairler gibi olduğunu, onların sürülerinden başka bir şey bilemeyeceğini ve bu yüzden bu kalitede şiir ortaya koymalarının mümkün olmadığını iddia etmektedir.²²⁵

2. Kur'ân-ı Kerim ve Şiir İlişkisi:

Margoliouth, Câhiliye dönemindeki şairlerin bugünkü anlamda şairler olmadığını, o dönem şair denilen kimselerin kapalı, anlaşılmaz sözler söyleyen, gelecekte haber veren ve yapmadıklarını söyleyen kâhinler olduğunu ileri sürmekte ve buna Kur'ân-ı Kerim'den deliller getirmekte²²⁶ ve Kur'ân ayetlerini bu görüşlerini destekler mahiyette yorumlamaktadır. Ona göre bu ayetlerden anlaşılan Kur'ân-ı Kerim'in şair tanımı ile Ebû Temmam ve Cahız'ın şair tanımı birbirinden farklıdır. Kur'ân-ı Kerim'in "şair" tanımı kâhin tanımına uygun bir şekilde gelecekte haber veren, kapalı sözler sarf eden ve yapmadığı şeyleri söyleyen bir kimse iken Ebû Temmam'ın nitelediği ve şiirlerini rivayet ettiği "şair" ise Arapların önemli hadiselerini kayıt altına alan onları ebedileştiren bir profildir.²²⁷

²²² Lebid b. Rabia'nın Müslüman olmadan önce söylediği şiirlerinde İslâmî öğretilerle uygun bilgiler bulunduğu dair değerlendirmeler için bk. Özdemir, **a.g.e.**, s. 74-76.

²²³ David Samuel Margoliouth, "Neşetü's-şi'ri'l-'arabî", trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü'l-müsteşriğin havle şihhati's-şi'ri'l-câhili**, Abdurrahman Bedevî, s. 110-118.

²²⁴ David Samuel Margoliouth, "a.g.m.", s. 127.

²²⁵ Margoliouth, "a.g.m.", s. 127.

²²⁶ Tûr Süresi, 52/30; Hâkka Süresi, 69/ 40-41; Yasin süresi, 36/69.

²²⁷ Margoliouth, "a.g.m.", s. 87-93.

3. Ravilere Güven:

Hammad'ın bazı şiir metinlerinin yazılı olduğu rivayetlerini Hammad'ın kendisi bilip başkalarının bilmediği Câhiliye şiirlerinin doğruluğuna inandırmak için uydurduğunu söyler. Ayrıca Halef el-Ahmer ile ilgili bazı rivayetleri naklederek onun rivayetlerine de güvenilemeyeceğini ifade eder. Bunun yanı sıra ilk döneme ait eserlerdeki sahih olduğu zikredilen rivayetleri de sahih değiller diyerek reddetmektedir. Ayrıca ravilerin birbirleri hakkında yaptıkları cerh ve tadilleri onların tüm rivayetlerine hatta o dönemin tüm rivayetlerine şamil bir hale getirerek o dönem rivayetlerinin hepsini toptan reddetmektedir.²²⁸ Bazı ilk dönem âlimlerinin Câhiliye şiiri olarak rivayet edilen kimi şiirlerle ilgili verdikleri “*bu şiirler İslâm dönemi şiirleridir*” şeklindeki hükümleri nakledip kendisine delil olarak sunmaktadır.²²⁹ Bu noktada akla gelen şey hükümlerini naklettiği bu ulemâya şiiri câhilî veya İslâmî diye ayırmayı sağlayan ölçünün ne olduğu ile ilgili düşünüp düşünmediğidir. Margoliouth, Harun Reşid'in Esved b. Ya'fur'un şiirlerini rivayet edenlere caize verdiğini nakledip bunun şiir uydurmaya bir teşvik olduğunu söyler.²³⁰ Bu noktada da aklımıza gelen, biri adına şiir uydurmak için o kimsenin şiirlerinin var olması ve bir usûl ve üslûbunun bulunması gerektiğidir.

4. Câhiliye Şiirinin Dili ve Yapısı:

Şiirlerdeki dil Kur'ân-ı Kerim'in dilidir, Kureyş lehçesidir. Oysa o dönemde farklı kabileler farklı lehçelerle konuşmaktadır. Hatta Yemenli bazı kimselere şiirler nispet edilmektedir. Yemende şiir olduğuna dâir elimizde bilgi bulunmamaktadır. Eğer varsa da Yemen'in dili ile (Arap yarımadasının güneyi) yarımada'nın kuzeyinin dili birbirinden oldukça farklıdır. O dönem Yemenli bir şair niçin Kureyş lehçesi ile şiir yazsın ki diye sormaktadır.²³¹ Margoliouth elimizdeki şiir metinlerini bir de düzeni ve yapısı açısından inceler. Ona göre mûsikîye Kur'ân-ı Kerim'de en ufak bir işaret yoktur. Mûsikî İslâm toplumuna Emeviler döneminde girmiştir. Mûsikînin bu kadar geç girmesine rağmen ondan çok önce bu kadar düzenli ve akıcı vezinlerin

²²⁸ Margoliouth, “a.g.m.”, s. 102-105.

²²⁹ Margoliouth, “a.g.m.”, s. 105.

²³⁰ Margoliouth, “a.g.m.”, s. 109.

²³¹ Margoliouth, “a.g.m.”, s. 119-120.

ortaya çıkmış olması gariptir. Diğer yandan şiir vezinlerinde öyle vezinler vardır ki bu vezinler ya raks ya da mûsikî eşliğinde söylenmelidir.²³² Bu düşüncelerini aktarırken çelişkiye düşmektedir. Bir yandan mûsikînin Emevîler döneminde İslâm toplumuna girdiğini söylerken diğer yandan iki beyitten fazla recez bahrindeki (sanatsal olarak en alt seviyede olan bahir) kasidelerin Abbasi döneminde ortaya çıktığı rivayetini esas almaktadır.²³³

Bugün Câhiliye şiiri olarak elimizde bulunan şiirlerle ilgili özetle yukarıdaki eleştirileri dile getiren Margoliouth Kur'ân-ı Kerim'den önce düzgün ve intizamlı bir nesir veya şiirin olmadığını bu alandaki ilk edebî kelamın Kur'ân olduğunu ifade eder.²³⁴ Bu görüşlerini daha da güçlendirmek isteyen Margoliouth İslâm döneminden sonraki dönemde şiir uydurmanın gerekçelerini sayar. Bu gerekçeleri sayarken dinî gerekçelere mübalağa denilecek oranda ihtimam göstermiştir.²³⁵

Bu görüşün arkasında gizlenen tehlike eğer bu varsayımın doğruluğu kabul edilirse Kur'ân-ı Kerim'de Câhiliye toplumuna yöneltilecek meydan okumaların bir anlam ifade etmeyeceğidir. Nitekim edibimizde Margoliouth'un bu eleştirilerinin cevaplarının bir kısmının müsteşrikler tarafından verildiğini ifade eder²³⁶ ve kendisi bu görüşlerin ardında yattığına inandığı siyasi hedeflerle ve bu hedeflerin temelinde olan Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını, meydan okumasını ortadan kaldırmaya çabalayan anlayışla mücadele eder.

Margoliouth yukarıda da belirttiğimiz gibi öncelikle Câhiliye şiirinin varlığına karşı çıkmaktadır. Fakat bu noktada gelebilecek eleştirileri de muhtemelen hesap ederek Câhiliye döneminde böyle bir edebiyatın varlığını kabul etsek bile bunun şifahi korunmasının mümkün olmadığını anlatmakta, yazılı olarak

²³² Margoliouth, "a.g.m.", s. 126-127.

²³³ Margoliouth, "a.g.m.", s. 127.

²³⁴ Margoliouth, "a.g.m.", s. 100.

²³⁵ Abdurrahman Bedevî, **a.g.e.**, s. 11.

²³⁶ Charles Lyall, "mukaddime", **Dîvanu 'Abid b. Abrah**, s. 21—25; el-Esed de tezinin bir bölümünü Margoliouth'un görüşleri ve bu görüşlerin yine müsteşrikler tarafından eleştirisine ayırmıştır. bk. el-Esed, **Maşâdiru's-ş-ri'l-câhilî**, s. 352-376; Ayrıca Erich Bräunlich'in bu konudaki özel bir makalesi için bk Erich Bräunlich, "fi meseleti şihhati's-ş-ri'l-câhilî", trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle şihhati's-ş-ri'l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî, Makalenin aslı "Zur Frage der Echtheit der altarabischen Poesie (Eski Arap şiirinin özgünlük meselesi üzerine)", **Orientalistische Literaturzeitung**, 1926, sa. 10, s. 825-833.

korunmasının da Kur'ân-ı Kerim'in ayetleriyle ters düşeceğini ifade etmektedir. Buna delil olarak Kalem Suresi'nde "*Yoksa size ait bir kitap var da, (bu bâtil inanışları) onda mı okuyorsunuz*" şeklindeki 37. ayetteki "kitap" mefhumunu geniş tutarak yazılı her türlü bilgiyi içine aldığı görüşünü ileri sürerek ilgili ayeti kendince tefsir etmiştir.²³⁷

Netice olarak Margoliouth Câhiliye dönemine ait olduğu söylenen tüm şiirlerin şüpheli olduğunu, hatta Emevi dönemi öncesine ait olduğu söylenilen uzun kasidelerin de sıhhatinin şüpheli olduğunu söylemekte, hem seci'in hem de şiirin kaynağının Kur'ân-ı Kerim olduğunu ileri sürmekte ve Kur'ân-ı Kerim'den önce o bölgede edebî çalışmaların sanatsal anlamda çok fazla kıymetinin olmadığını iddia etmektedir.²³⁸

2. MÜSLÜMAN ARAŞTIRMACILAR (TAHA HÜSEYİN)

Mahmud Şakir'in Câhiliye şiirini bir problematik, bir müşkile olarak görmesinde Taha Hüseyin'in etkisi büyüktür. Hatta o, bu meseleyi daha önce de geçtiği üzere Taha Hüseyin ile aralarında geçen tartışmadan sonra başka açılardan - Câhiliye şiirinin gerçekliği, bunun i'câzü'l-Kur'ân ile ilişkisi, İslâm kültür ve medeniyeti açısından önemi v.s.- incelemiş ve değerlendirmiştir. Mahmud Şakir'in Taha Hüseyin ile tanışıklıkları bir dönem beraber ders aldıkları Seyyid b. Ali el-Mersafi'nin derslerine dayanır.²³⁹ Bu tanışıklıktan itibaren edibimiz Taha Hüseyin'in yazılarını okumaya ve takip etmeye başladı.²⁴⁰ Bu tanışıklık Mahmud Şakir'in hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira kendisi, "Sayısal bölüm"den bakalorya diploması olmasına rağmen özellikle hocası Ali el-Mersafi'nin etkisiyle üniversitede Arap dili bölümünde okumak istemiştir.²⁴¹ Fakat o dönemde "sayısal bölüm" mezunu bir öğrencinin edebiyat fakültesine girmesi prosedüre uygun değildi. Taha Hüseyin'in üniversite rektörünü ikna etmesi ile prosedür aşıldı ve Mahmud

²³⁷ Margoliouth, "a.g.m.", s. 96-98.

²³⁸ Margoliouth, "a.g.m.", s. 127.

²³⁹ Şakir, "Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1044, a.g.mlf., "el-Mütenebbî: Leytenî mâ 'araftuhu (1)", **a.g.e.**, C: II, s. 1123.

²⁴⁰ Şakir, "Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin", **Cemheretü'l-mağâlât**, C: II, s. 1044.

²⁴¹ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s. 35; tez ilgili bölüm....

Şakir edebiyat fakültesine kabul edildi. Ancak Mahmud Şakir'in üniversite öğrenciliği fazla uzun sürmedi. Çünkü üniversitede hocası olan Taha Hüseyin ile aralarında "Câhiliye Şiiri"ni araştırma usûlü/menheci ve bu usûlün kendisiyle uygulanabileceği araçlar üzerine çıkan anlaşmazlık üzerine üniversiteyi terketti.²⁴² Taha Hüseyin ile giriştiği bu anlaşmazlık ve bunun yol açtığı "Câhiliye şiiri" mücadelesi onun hayatına, ilmine, anlayışına etki eden ve ömür boyu onunla yaşayan bir mücadeledir.²⁴³ Bu mücadele sebebiyle tezimizin ilgili bölümlerinde açıklamaya çalıştığımız okumaları yapan Mahmud Şakir bu okumalarının sonunda Câhiliye şiiri ve Arap dili alanında kimi araştırmacılara göre benzeri olmayan bir âlime dönüşmüştür.²⁴⁴

Bu ikili arasındaki anlaşmazlığı anlayabilmek için öncelikle bu mücadelenin taraflarından biri olan Taha Hüseyin'in görüşlerine bir göz atmak gerekmektedir. Mısır'ın ünlü ediplerinden olan Taha Hüseyin, Mısır üniversitesinde ders vermeye başlamadan önce yukarıda da ifade edildiği üzere el-Mersafî'nin derslerine devam etmekteydi. Bu derslerde hocasının Câhiliye ve Sadru'l-İslâm dönemi şairlerine olan sevgisinden çok etkilenen Taha Hüseyin, bir dönem el-Mersafî'nin etkisiyle, el-Mütenebbî ve el-Maarri gibi şairlerin bile şiirlerini eleştirdiklerini, bunlara itina göstermeyi ahmaklık olarak nitelediklerini, bir şiiri kötülerken de "*el-Mütenebbî'nin şiirine ne kadar benziyor*", "*el-Maarri'nin üslûbu bu şiirde ne kadar aşîkâr*" gibi nitelermeler yaptıklarını aktarır.²⁴⁵ Daha sonra, Taha Hüseyin Mısır Üniversitesi'ndeki²⁴⁶ derslerde özellikle müsteşrik hocaların, şiir ve edebiyatı incelerken hocası el-Mersafî'nin üslûbunda olduğu gibi sadece dile ait ilimlerle sınırlı kalmayıp felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi ilimlerden de yararlanmalarının kendisini çok etkilediğini ve bundan sonra hocasının bıraktığı izlerin kendisinde kalmadığını söyler.²⁴⁷ Taha Hüseyin'e göre hocasının yolu bir öğrenciyi dil anlamında güçlendirir, eski eserleri güzel bir şekilde anlamasını sağlar. Fakat

²⁴² Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 13-19; a.g.mlf., *Ebâfîl*, s. 19.

²⁴³ Ebânemi, *a.g.e.*, s. 70-71.

²⁴⁴ Ebânemi, *a.g.e.*, s. 74.

²⁴⁵ Hüseyin, *Tecdîdü zikrâ Ebi'l-'Alâ*, s. 5-7.

²⁴⁶ Mahmud Şakir o dönemde insanlarda "Üniversite Taha Hüseyin'dir. Taha Hüseyin de üniversitedir." şeklinde bir anlayış oluştuğunu ifade eder. bk. Şakir, "Kâneti'l-câmi'a hiye Tâhâ Hüseyin", *Cemheretü'l-mağâlât*, C: II, s. 1045.

²⁴⁷ Hüseyin, *Tecdîdü zikrâ Ebi'l-'Alâ*, s. 7-9.

edebiyat ve edebiyat tarihi ile ilgili bir ilim ortaya koymaya yeterli olmazken üniversitedeki hocaların ortaya koyduğu üslûp ise bir edebiyat tarihi oluşturmaya ve bunun ışığı altında genelde İslâm ümmetini, özelde Arap milletini doğru bir şekilde anlamaya yardımcı olur.²⁴⁸

İşte Taha Hüseyin bu etkilenmenin neticesinde “Câhiliye Şiiri”ni aklî bir bakış açısı ve üniversite hocalarının üslûbuyla incelemek ve araştırmak istedi. Bu konuda Rene Descartes’in metodu olan “şüphecilik” metodunun uygulanmasının gerekli olduğu görüşüne varan Taha Hüseyin, bu metodolojiyi edebî ilimlerde kullandı.²⁴⁹ Bu metodun ismini de “مذهب الشك/Şüphecilik doktrini” koydu.²⁵⁰ Taha Hüseyin’in aktardığı bu metodolojiye göre “araştırmacı daha önce (bu konu hakkında) bildiği her şeyden soyutlanmalı ve araştırmasına yöneldiğinde zihnini (bu konuda) söylenenlerden tamamen boşaltmalıdır.”²⁵¹ Bu düşüncelere sahip olan ve yukarıda izah edilmeye çalışılan metodolojiyi benimseyen Taha Hüseyin, 1926 yılında “Câhiliye Şiiri” ile ilgili konferanslarını vermeye başladı. Bu konferanslarında Taha Hüseyin, önceki dönem âlimlerinin bilgisini “inanılma, kabullenilme” makamından alıp “şüphe edilen bilgi” makamına koymuştur. Bu durum, o dönem neslinde öyle etkiler doğurmuştur ki onlardan bir kısmını geçmişi inkâra götürmüştür. Yani hem üniversitedeki öğrencilerden hem de üniversite dışındaki kimselerden bir kısmı zihinlerini geçmişin bilgilerinden tamamen boşalttı, hatta kimileri sadece ilmî alanla sınırlı kalmadı, geçmişe ait kültürel-ahlâkî birçok anlayış ve düşünceden de kendilerini soyutladılar. Bu durum nihayetinde birçok alanda geçmişi inkâra sebep olmuştur.²⁵² Edibimize göre Taha Hüseyin’in “Câhiliye Şiiri” ve bu ümmetin ulemâsı hakkında söylediklerini kolaylaştıran şey Muhammed

²⁴⁸ Hüseyin, *Tecdîdü zikrâ Ebi'l-Alâ*, s. 8.

²⁴⁹ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 112; a.g.mlf., *Risâle fi't-ţarîk*, s. 29-30; a.g.mlf., “Beyni ve beyne Tâhâ” (1), *el-Mütenebbî*, s. 417, Şakir, “Beyni ve beyne Tâhâ” (3), *el-Mütenebbî*, s. 423; a.g.mlf., *Namaţ şa'b*, s. 375.

²⁵⁰ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 14-16, 29, 54, 112; a.g.mlf., *Risâle fi't-ţarîk*, s. 29-30; Ebû Musa, “Mahmud Şakir el-Fecru's-şâdık”, *el-Edebü'l-İslâmî*, s. 19-20.

²⁵¹ Şakir, *Risâle fi't-ţarîk*, s. 29-30; a.g.mlf., *Namaţ şa'b*, s. 375.

²⁵² Şakir, *Namaţ şa'b*, s. 375-376.

Abduh çevresinde duyduğu ve zihnine, gönlüne yerleşen düşüncelerdir. Nitekim bu düşünceler onun eserinde her şeyi ile ortaya çıkmaktadır.²⁵³

Taha Hüseyin, bu konferansları aynı yıl “Fi’ş-Şi’ri’l-câhili” ismiyle kitaplaştırdı.²⁵⁴ Bu kitap neşredildikten sonra da Mısır genelinde büyük ses getirmiştir.²⁵⁵ Zira bu kitap yukarıda da izah edildiği üzere, selefın söylediklerini hafife alma üzerine kurulmuştu. Taha Hüseyin, öğrencileri arasındaki konuşmalarında kitaptaki tavrını da aşıyor ve işi selefın bazı sözleri ile istihzaya kadar götürüyordu. Dunlop’un eğitim sistemiyle “kültürlerinden koparılan” ve Taha Hüseyin’in bu görüşleri ile yetişen nesiller, bir süre sonra hem yaş olarak hem de edindikleri yeni bilgilerle bir ilim adamı olarak bağımsızlaştılar.²⁵⁶ Fakat bu nesil Taha Hüseyin’in sahip olduğu “geçmiş kültüre ait birikim” ve “kültürel bağ”a sahip olmadıkları için geçmişe karşı tavındıkları tavırda çok ileri gittiler. Ondan tamamen yüz çevirdiler, onunla alay ettiler.²⁵⁷

Mahmud Şakir’e göre, Taha Hüseyin, bu metodu kullanmada başarısız olmuş ve girdiği bu yolda metodun değerini de düşürmüştür. Çünkü o bir şeyler üretmeye sebep olan şüphecilik ile akim olan/bir şey üretmeyen şüpheciliği birbirine karıştırdı.²⁵⁸ Daha sonra da bu metodun yapısı ile hiç bağdaşmayan bir şekilde kesin hükümler verdi ve “*Câhiliye şiiri diye bilinen şiirlerin birçoğu Câhiliye şiiri değildir. Bunlar İslâmdan sonra uydurulmuş ve Câhiliye dönemine nispet edilmiş şiirlerdir. Bu şiirler İslâm dönemine ait şiirlerdir, Câhiliye hayatından daha çok Müslümanların hayatlarını, eğilimlerini ve hevâlarını anlatır. Bugün elimizde Câhiliye şiiri olarak çok az miktarda şiir kaldığından neredeyse eminim. Elimizde kalanlarda o döneme ait hiçbir şeyi temsil edemez ve hiçbir şeyin göstergesi olamaz.*

²⁵³ Şakir, “a.g.m.”, **Esrârü’l-Belâğa**, el-Cürcânî, s. 22-23, 25.

²⁵⁴ Bu eser Türkçeye çevrilmiştir; Taha Hüseyin, **Cahiliye Şiiri Üzerine**, trc. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003, Mahmud Şakir’e göre bu eser Margoliouth’ın makalesinin haşiyesidir. bk. Şakir, “el-Mütenebbî: Leytenî mâ ‘araftuhu (1)”, **Cemheretü’l-mağâlât**, C: II, s. 1100.

²⁵⁵ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 2.

²⁵⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 29-30.

²⁵⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 30; Hüseyin, **Hadîsü’l-erbi‘a**, s. 20-21.

²⁵⁸ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 14-16, 29, 54; Ebû Musa, “Mahmud Şakir.. el-Fecru’s-şâdık”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 19-20.

Ayrıca Câhiliye dönemi edebiyatıyla alakalı sıhhatli bir fotoğraf çekebilmek için bu elimizde kalanlara dayanmak doğru olmaz.”²⁵⁹

Bu metodolojiye karşılık Mahmud Şakir, Taha Hüseyin’e “Câhiliye şiiri”nin sıhhati ile ilgili karar verilebilmesi için “kapsamlı bir şekilde anlayarak ve edebî zevk ile” Câhiliye şiirinin okunması gerektiğini ifade ediyordu. Taha Hüseyin ise bu teklifi kabul etmiyor ve metodunda ısrar ediyordu.²⁶⁰ Mahmud Şakir ayrıca “ما قبل المنهج” olarak isimlendirdiği usûl ön çalışmasını anlatırken kişinin bir ilmî-kültürel çalışma yaparken “dil”, “kültür” ve “temayüllerinden” tamamen soyutlanmasının mümkün olamayacağını ısrarla ifade etmiştir. Bu görüşüne dayanak olarak araştırmacının bu dille büyüdüğünü, bu dille konuşan varlığa dönüşebildiğini, içinde yaşadığı, büyüdüğü ve kendisiyle terbiye edildiği kültürün damarlarında aktığını ve ayrıca insanoğlunun temayüllerinden tamamen soyutlanmasının mümkün olamayacağını ifade eden Mahmud Şakir, bu görüşleri ileri süren Taha Hüseyin’i yapmacık konuşmakla, gerçekleri tahrif etmekle ve doğru söylememekle suçlamıştır.²⁶¹

Taha Hüseyin’in yaptığı bu çalışmanın ve uğraşlarının bazı kesimlerde karşılık bulamamasının hatta çok ileri boyutlarda tenkit edilmesinin temel sebeplerinden biri de bu fikirlerinin başlı başına ilmî bir çalışma sonucu elde edilmiş ictihadi fikirler olmayıp müsteşrik *David Samuel Margoliouth*’un görüşlerinin nakledilmiş olmasıdır.²⁶² Edibimizin yanı sıra bazı araştırmacılara göre de Taha Hüseyin yaptığı bu çalışma ile kendi milletinin kadim kültürüyle ve kendinden önceki ilim adamlarının asırlar boyu süren çalışmaları ile acı bir şekilde alay etmiştir. O, yaptığı bu çalışmayı delillendirmeye çabalamış fakat bu konuda başarılı

²⁵⁹ Hüseyin, *fi’ş-Şi’ri’l-câhili*, s. 21.

²⁶⁰ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 17, 99, 111.

²⁶¹ Şakir, *Risâle fi’-t-ṭarîk*, s. 29-30.

²⁶² Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 15-19; Ebû Musa, “Mahmud Şakir.. el-Fecru’s-şâdık”, *el-Edebü’l-İslâmî*, s. 19-20; Mahmud Şakir bu görüşlerin intihal olduğunu defalarca ifade etmiş ve başta Taha Hüseyin olmak üzere kimi ediplerin intihal işini Mısır’da kolaylaştırarak ve yayarak edebi hayatı fesâda uğrattıklarını söylemiştir.

olamamıştır. Tüm bu başarısızlığına rağmen yaptığı bu iş, kendi döneminden başlayarak bir fikri hatta kültürel bir savaşın başlamasına sebep olmuştur.²⁶³

Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in metodolojisi ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra iyi niyetli bir bakış açısıyla bu durumu değerlendirmiş ve Taha Hüseyin'in yaptığı çalışmalarındaki maksadının alışlagelmişin dışında bir metot izleyerek gençleri kadim ve modern edebiyat ile ilgilenmeye teşvik amacıyla yapmış olabileceğini de ifade etmiştir. Bu iyi niyetini aktardıktan sonra edibimiz, Taha Hüseyin'in umutlarının boşa gittiğini ve o dönem onu dinleyenlerden birçoğunun başta Câhiliye Şiiri olmak üzere tüm Arap şiirinden elini eteğini çektiğini belirtmiştir.²⁶⁴ Hatta mesele bununla kalmamış Câhiliye şiiri meselesinin onun yaptığı konferans ve yayınladığı kitaptan sonra bu şekilde gündeme gelmesi, geçmişin yok sayılması, buna bağlı olarak fasih Arapça ile ilgili düşünce ve anlayışta zedelenmelerin olması ile birlikte müsteşrikler boş durmamıştır. Bu müsteşriklerden William Wilcocks “fasih Arapçanın terk edilip ammicenin her alanda kullanılması, hatta ammicenin fasih Arapça ile bir ilgisi olmadığı, Mısırlıların konuştuğu dilin kadim Mısır'a ait olduğu” gibi iddialar içeren bir risâle yayınlamış ve iddiaların toplumda karşılık görmesi için ciddi çaba içerisine girmiştir. Bu çabalar ve fikirler toplumda büyük bir fikrî tahribat oluşturmuştur.²⁶⁵

Yukarıda anlatılan neslin içine düştüğü bu durumu gören ve bunun doğuracağı büyük tehlikeyi hisseden²⁶⁶ Taha Hüseyin 1935 yılında “Esnâe kırrâti's-şi'ri'l-kadîm” başlığı ile başlayan Câhiliye şiirinden başlayarak kadim şiiri inceleyen, anlatan bazı şiirleri şerh eden bir dizi makale yayınlamıştır.²⁶⁷ Taha Hüseyin yukarıda zikredilen makalelerinde kendisinin de sebep olduğu bu tehlikeye dikkat çekmiş ve aşağıda özetlediğimiz görüşlerini serdetmiştir; O, modern dönemde “kadim edebiyat”ı ihya ile ilgili çalışmaların olduğunu fakat modern medeniyetin

²⁶³ el-Kıyam, **a.g.e.**, s. 98-101; Taha Hüseyin'in görüşlerinin İslâm'a apaçık bir saldırı olduğu görüşlerine Hüseyin, **Nağdu kitab “fi's-Şi'ri'l-câhilî**, s. 46-47.

²⁶⁴ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 376.

²⁶⁵ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 379; Nefuse Said, **a.g.e.**, s. 37-40.

²⁶⁶ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 376-377.

²⁶⁷ Bu makaleler “**Ceridetü'l-Cihad**”da yayınlanmış fakat biz makale şekline ulaşamadık. Daha sonra bu makaleler **Hadîsü'l-erbi'a** ismiyle kitap olarak neşredilmiştir.

hayatımızın tüm alanlarını kapsayan tavrı ve edebiyatının ortaya koyduğu eserler karşısında yeterli olmadığını ifade etmektedir.²⁶⁸

Taha Hüseyin, “kadim edebiyat”ın Arap kültürünün esasını teşkil ettiği için Arap şahsiyyetinin oluşmasında güçlü bir etken, Arap toplumunun öz benliğini tanımasında bir yardımcı ve bu toplumunun kültürel asimilasyona uğrayarak kaybolmamasında bir koruyucu olduğunu ifade ettikten sonra bugünkü modern kültürün temelinde de bu kadim kültürün olması gerektiğini söyler. Tamda bu bağlamda Taha Hüseyin geçmişinden bağımsız bir şekilde modern medeniyete körü körüne bağımlı olan kimselere bir eleştiri getirir ve “modern kültürün” akıl ve zihin dünyamıza sadece hayırlar getirmediğini doğru anlaşılamaması sebebiyle birçok kötü şeyi de akıl ve zihin dünyamıza taşıdığını söyler. Hatta bu eleştirisinde ileri giden Taha Hüseyin modern medeniyetin, kadim kültür taassubu gibi “*donukluk ve cehalet kaynağı*” olduğunu söyler. Taha Hüseyin’e göre kadim kültürden yüz çeviren, onun hükmünün bittiğini söyleyen nesiller modern medeniyetin kurbanları olmuşlar ve bu medeniyeti tam manasıyla anlayamamışlar ve ondan faydalanamamışlardır. Bu nesiller yazdıkları ve çizdikleriyle de çevrelerine zarar vermekte, akılları ifsat etmekte, “tecdid” kavramının gerçek anlamını kaybetmesine sebep olmakta ve âdeta “zehir kusmakta”dırlar.²⁶⁹

Taha Hüseyin’e göre diğer yandan “kadim kültür”lerini dirilterek kendi benliklerine dönenler, Mısır’ın geleceğini, bugünkü modern kültüre verilen özen ve ihtimamın aynısının Mısır’ın geçmiş tarihine, İslâm dönemi tarihine ve eskisiyle yenisiyle edebiyatına verilmesinde görenler, modern medeniyeti anlayanlar, ondan faydalananlar ve yeni bir hayatı sağlam temeller üzerine kurabileceklerdir.²⁷⁰ Taha Hüseyin, neredeyse “modern medeniyet”i anlama ve ondan faydalanmanın ölçüsü olarak “kadim olanı” diriltme veya öldürmeyi alacağını söylemektedir ki²⁷¹ bu ölçüte göre kadim olanı dirilttenler modern medeniyetten faydalananlar, öldürenler ve ondan yüz çevirenler de modern medeniyetten faydalanamayanlardır.

²⁶⁸ Hüseyin, **Ḥadîsü’l-erbi‘a**, s. 20-21.

²⁶⁹ Hüseyin, **Ḥadîsü’l-erbi‘a**, s. 21-22.

²⁷⁰ Hüseyin, **a.g.e.**, a.y..

²⁷¹ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 22.

Taha Hüseyin kadim şiiri bu makalelerinde bahçe metaforu ile anlatmış ve Câhiliye şiirini bu bahçelerin en güzeli ve en harikası diye nitelemiştir.²⁷²

Edibimiz, bu makalelerde geçen ve kendisinin Taha Hüseyin'in metodu ile ilgili yukarıda getirdiği eleştirileri destekleyen bazı bölümleri eserine almıştır. Bu alıntılarla korktuğu bazı meselelerin toplumun başına geldiğini Taha Hüseyin'in ağzından aktararak kendi haklılığını da ispat etmektedir. Özellikle alıntılardığı bu bölümler Mahmud Şakir'in Taha Hüseyin'in iyi niyetli olabileceğine dâir düşüncelerine mesnet olabilecek tarzdadır.²⁷³ Kendisinin de ifade ettiği gibi, Taha Hüseyin, “Şüphencilik” metodunu yerli yerinde kullanamadığından ve onu taşıyamayacak nesillere bu metodolojiyi yüklediğinden bu metot çok kısa sürede yıkıcı bir etkiye sahip olmuş, o dönem neslinin geçmiş algısında çok büyük tahribatlara sebep olmuştur. Bu yüzden Taha Hüseyin, yukarıda bahsedilen makalelerinde Câhiliye şairlerinin şiirlerinden örnekler vermiş, bunları şerh etmiş ve bozduğu geçmiş algısını düzeltmeye çabalamıştır. Fakat bu makalelerdeki çabaları da boşa gitmiş ve bu makalelerden kısa bir süre sonra da toplumun farklı kesimlerinin Câhiliye şiiri ile alay ettiklerine, bu şiirlerden yüz çevirdiklerine şahit olmuştur. O artık yanlışlarını tamir etmekte çok geç kalmıştır.²⁷⁴

Mahmud Şakir'e göre “**Ḥadîsü'l-erbi'a**”nın **1. bölümünün 1. makale'sinin**” -Esnâe kırâati's-şi'ri'l-kadîm- özeti Taha Hüseyin'in Câhiliye şiiri ile ilgili 1926 yılında sahip olduğu görüşlerinden döndüğünün işaretidir.²⁷⁵ Fakat o, bunu çok açık ve net bir biçimde burada ifade etmemiştir. Fakat gerek Mahmud Şakir ile yaptığı konuşmalarında gerekse diğer öğrencileri ile yaptığı konuşmalarda bunu açıkça ifade etmiştir.²⁷⁶ Mahmud Şakir “Ḥadîsü'l-erbi'a” da bulunan makalelerin baştan sona okunduğunda makalelerde çelişkiler olduğunu, Taha Hüseyin'in bazı yerlerde eski görüşünden döndüğüne dâir sarıh ifadeler varken diğer taraftan eski şüphesine işaretler olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in “Tezevvuku's-Şi'r” metodunu kullanmak istediğini fakat *“bu konuda bir metodu,*

²⁷² Hüseyin, **a.g.e.**, s. 25.

²⁷³ bk. Şakir, **Nama't şa'b**, s. 377-378.

²⁷⁴ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 379.

²⁷⁵ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 30-31; eş-Şerif, **a.g.e.**, s. 91.

²⁷⁶ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 31, 1 nolu dipnot; Şakir, “a.g.m.”, **Esrârü'l-Belâğa, el-Cürcânî** s. 24.

hedefi ve üzerine bu metodu bina edeceği bir temeli olmadığını” söyler.²⁷⁷ Belki de bu çelişkili ifadeler Taha Hüseyin’in bu meseleye Margoliuth’tan aldığı görüşlerle bakması, onun fikirlerini naklederken meselenin kendi zihninde berraklaşamamasından kaynaklanır. Zira o, câhili şiir olarak elimizde bulunan koleksiyonu daima bir bütün olarak değerlendirmiş ve yargılarını daima bütün üzerinden vermiştir. Nasıruddin el-Esed âdetâ Taha Hüseyin’in kitabına ve görüşlerine reddiye olarak yazdığı doktora tezinde Câhiliye dönemine nispet edilen şiiri 3 kısma ayırmıştır;

a) Mevzu’-Menhul olan kısım: Bu kısma giren şiirler ya kesinlikle ya da zannı galibe göre mevzu’dur. Bu şiirler kıssacıların başta Hz. Adem olmak üzere bazı peygamberlere ve kadim Arap kavimlerine nispet ettikleri şiirlerdir.²⁷⁸

b) Câhiliye şiiri olduğunda hiçbir şüpheye mahal olmayan şiir: Bu şiirler âlim ravilerin üzerinde inceleme-araştırma yaptıktan sonra sıhhatinde icma’ ettikleri şiirlerdir. Bunlar da ya raviler ya da âlim raviler tarafından rivayet edilmişlerdir.²⁷⁹

c) Sıhhatinde câhiliye şiiri olduğu noktasında ihtilaf olanlar: Bu şiirleri dikkatle inceleyen bir kimse böyle ihtilafı olanların üzerinde ittifak edilenlere göre az sayıda olduğunu fark edebilir.²⁸⁰

Eğer Taha Hüseyin, Margoliuth’un peşinden gidip –Câhiliye şiirinin varlığının gerçekliği konusunda ilk şüpheleri ortaya atandır– Câhiliye şiiri hakkındaki hükümlerinde, Câhiliye şiirinin varlığının gerçekliği ile ilgili hüküm vermekle, elimizde bulunan şiir koleksiyonundaki bazı şiirlerin menhul olup olmadığı ile ilgili hüküm vermeyi birbirine karıştırmazdı. Ayrıca el-Esed’in yukarıda aktardığımız tasnifini de zihin dünyasında gerçekleştirebilseydi bu çelişkiler yaşanmayabilirdi.

Mahmud Şakir’e göre Taha Hüseyin 1935 yılında yayınlanan ve yukarıda aktarmaya çalıştığımız “Ḥadîsü’l-erbi’a” isimli yazılarında eski düşüncelerinden dönme belirtileri gösterse de 1937 yılında neşrettiği eseri “Ma’a’l-Mütenebbi” ile

²⁷⁷ Şakir, *el-Mütenebbi*, s. 34-35, 111.

²⁷⁸ el-Esed, *Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 465-466.

²⁷⁹ el-Esed, *Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 466-467.

²⁸⁰ el-Esed, *Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî*, s. 470.

koyduğu eski usûlünden ayrılmadığını, eski düşüncelerinin devam ettiğini göstermektedir. Zannımızca Mahmud Şakir, Taha Hüseyin'in bu eski düşüncelerinde ısrar etmesinde o dönemdeki şöhretinin ve kendini beğenmenin etkisi olduğunu düşünmektedir.²⁸¹

Edibimiz, yıllar sonra, Taha Hüseyin'in yukarıda aktarılmaya çalışılan görüşlerinin toplumda ve kültürel hayattaki etkilerine şahit olduktan sonra 1991 yılında "Esrârü'l-Belâğa" isimli esere yazdığı mukaddimede şu değerlendirmeleri yapmıştır; Taha Hüseyin'in nazariyesi sağlam temellere dayanmadığından dağıldı gitti. Fakat kitabından özetle iki şey kalmıştır.

a) "fi'ş-Şi'ri'l-câhili" isimli kitabını doldurduğu seleflerimizin akıllarıyla alay etme ve küçümsemeler ile bunların neticesi olan, selevin şahsi değerlerinin, miras bıraktıkları eserlerin, ilimlerin, gösterdikleri üstün gayretlerin ve marifet yolundaki samimiyetlerinin kıymetinin düşürülmesi. Nitekim yapılan bu yanlış, seleflerimizin bize bıraktıklarını araştırmadan ve düşünmeden, arkamıza atmamıza, onlardan yüz çevirmemize sebep olmuştur.

b) On üç asırlık kadim kültürlerinin esaslarından, temellerinden zihinleri boşaltılmış gençlerin bu kadim kültürle, onun esaslarıyla alay etmesi ve bu esaslar hakkında bilgisizce yalan söylemesidir.²⁸²

XI. CÂHİLİYE ŞİİRİNİN İNTİKALİ

A. YAZILI İNTİKAL

1. Yazı

Çölde bedevî hayat yaşayanların yazıyı bilmemeleri tüm Araplara genelleştirilmemelidir.²⁸³ İslâm döneminde kûfi yazı olarak bilinen yazı, Arap yarımadasının kuzeyinde m. dördüncü asrın başından beri biliniyor ve kullanılıyordu. Yani bu yazı İslâm öncesinde üç asırdan beri kullanılıyordu. İlk dönem

²⁸¹ Şakir, *el-Mütenebbî*, s. 101-105.

²⁸² Şakir, "a.g.m.", *Esrârü'l-Belâğa*, *el-Cürcânî* s. 24-25.

²⁸³ Benzer bir genelleştirme için bk. Çetin, *a.g.e.*, s.1.

Müslümanları, bu yazı o dönem Araplar arasında kullanıldığı için rahatça okuyabiliyorlardı.²⁸⁴ Bu dönemde yazı malzemelerinin çarşı pazarda özel mekânlarda alınıp satılması ve bazı kimseler için istinsahın bir geçim kaynağı olması yazının daha o dönemlerde kullanılan bir bilgi kaynağı olduğunun göstergesidir.²⁸⁵ Ayrıca o dönemde şehir ve köylerde bu yazıyı öğreten öğretmenler ve bu eğitim için tahsis edilmiş mekânlar da vardı. Hatta kimi insanlar çevredeki milletlerin dillerini de öğreniyorlardı.²⁸⁶ Ayrıca yazıyı bilmek o dönemde toplum nezdinde statü sahibi olmanın şartlarındandı.²⁸⁷

2. Yazının Kullanımı

Yazının bazı kabilevi ve ticari anlaşmalarda kullanılmasının yanısıra özellikle hem Câhiliye döneminde hem de İslâm döneminin ilk zamanlarında şirk dışında bir dine tabi olanlar genellikle dinî metinlerinin yazımı için kitabet ilmi ile uğraşıyorlardı.²⁸⁸ İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren de tefsir, hadis ve meğazi alanlarında farklı amaçlarla –vahiy kâtiplerinin Hz. Peygamber'in emriyle yazması, kimi sahabilerin hatırlama amacıyla bazı hadisleri yazması...– tedvin/yazım vardır.²⁸⁹ Bu eserleri yazanlar o toplumun okuma yazma bilen aydınlarıdır. Bu kişiler Câhiliye şiirini de bilmekte idiler ve farklı amaçlarla –bazı kelimeleri açıklama, istişhad, şerh...– metinlerinde Câhiliye şiirleri bulunmaktaydı.²⁹⁰

²⁸⁴ el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 619; Dayf, **el-'Asru'l-câhilî**, s. 138-139.

²⁸⁵ el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 135-137; ayrıca Süraka b. Malik'in hicret esnasında Hz. Peygamberden yazılı bir eman istemesi de yazının kullanımına ve yaygınlığına bir işarettir. bk. Makrizî, **İmta'ü'l-esmâ' bi mâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-meta'**, s. 42.

²⁸⁶ Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-Esfahanî, **Kitabu'l-Eğâni**, 16 c. tah. İhsan Abbas vs., Beyrut, Dâru's-sadr, 3. Bs., C: II, s. 65-66; el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 619-620.

²⁸⁷ el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 54.

²⁸⁸ el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 116.

²⁸⁹ Hz. Peygamber döneminden itibaren ilmin yazı ile kayıt altına alınmasının sebepleri ve örnekleri için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, **Takyîdu'l-'ilm**, tah. –ta'lik, Yusuf el-'İşş, y.y., Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y., s. 64-117 ; Abdulah b. Amr b. As'ın Hz. Peygamberden duyduğu her şeyi yazması ve Ebû Hüreyre'nin onun yazımı ile ilgili rivayeti ve bunların değerlendirilmesi için bk. Yusuf el-'İşş, “Neş'etü tedvîni'l-'ilmi fi'l-İslâm(1) ”, **Mecelletü's-Sekâfe**, Kahire, 1945, sa. 351, s. 23-24; Ayrıca İslâm âlimlerinin ilmin yazıya geçirilmesi ile ilgili ihtilaflarının bir değerlendirilmesi için bk. Yusuf el-'İşş, “Neş'etü tedvîni'l-'ilmi fi'l-İslâm (2) ”, **Mecelletü's-Sekâfe**, Kahire, 1945, sa. 353, s. 9-10.

²⁹⁰ el-Esed, **Maşâdiru's-şî'ri'l-câhilî**, s. 143-151, 598, 599, 605, 613,624; örnekler için a.g.mlf., **a.g.e.**, 151-154; . Çetin, **a.g.e.**, s. 16, 36, 39.

3. Yazı ve Câhiliye Şiiri

Câhiliye döneminin ümmiliği, şiirlerin ve benzeri şeylerin yazıyla kayıt altına alınmaması gibi öncüller üzerine kurulan yargılar batıldır. Zira o dönemlerde bazı şiirler ve metinler yazılmaktaydı. Yazılan şiirlerin veya metinlerin bir kısmı da Kâbe'ye asılmaktaydı.²⁹¹ Arap toplumlarının şiire ve şaire verdikleri önem maruftur. Şiirler onların övünç kaynakları, övgülerinin bulunduğu, neseblerinin ve şanlarının sicilidir. Sahip oldukları birçok bilgi şiirlerinde dile getirilmiştir. Şiir âdeta onların bilgilerini/ilimlerini koruyan bir kaptır.²⁹² Şiire bu denli önem veren ve yazıyı bilen bu toplumun hayatlarında birçok şeyi yazarken şiirlerden hiçbir şey yazmaması çok olağan bir şey değildir. Özellikle de başka medeniyetlerle ilişki içinde olan Gassan ve Hire krallarının, Taif, ve Mekke eşrafının hiçbir şey yazdırmaması düşünülemez.²⁹³ Diğer yandan şiir, şairlerin en önemli gelir kaynağıdır. Bu denli önemli olan bir gelir kaynağının kimi zaman övdükleri kimselere yazılı olarak hiç sunmuş olmamalarını düşünmek de garipsenecek bir durumdur.²⁹⁴ Bu sebeplerin yanı sıra bazı şairler yazıyı biliyorlardı. Yazıyı bildiklerine dâir şiirlerinde işaretler vardır.²⁹⁵ Bunlar şiirlerinden bazılarını kendileri yazıyor, bazılarını da kimi zaman ravilerine yazdırıyorlar kimi zamanda ravileri veya başkaları bu şiirleri ezberlemek için yazıyorlardı.²⁹⁶ Bu şekilde davrananlardan biri de muhadramun şairlerinden Dağfel'dir. O da bazı şiirlerini yazıyor/yazdırıyor ve tedvin ediyordu.²⁹⁷

Nasıruddin el-Esed'e göre Câhiliye döneminde şiirleri yazıya geçirmek iki amaçtan biri için olabilir; a) Sadece kayıt altına almak amacıyla olabilir. b) tedvin amacıyla olabilir.

²⁹¹ el-Bağdadî, *Hızânetü'l-edeb*, C: III, s. 181; el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 170-171; Dayf, *el-'Asru'l-câhilî*, s. 138-139.

²⁹² el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 621; Çetin, *a.g.e.*, İstanbul, Kapı yayınları, 2. Bs., s. 1-2, 9-11

²⁹³ el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 160-161, 621; Hire kralı Nu'man b. Münzir'in bazı şiirleri yazdığını dair rivayet için bk. el-Cumahî, *Tabakat*, C: I, s. 25.

²⁹⁴ el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 621-623.

²⁹⁵ Örnekler için bk. el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 122-124.

²⁹⁶ Bu konuda örnekler ve geniş bir anlatım için bk. el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 108, 124-133, 621; Dayf, *el-'Asru'l-câhilî*, s. 138.

²⁹⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna, *Şerhu Nakâidi Cerir ve Ferezdağ*, tah. Muhammed İbrahim Hur- Velid Mahmud Halis, 3 c., 2. Bs., el-Mecmau's-Sekafi, Ebû Dabi, 1998, C: I, s. 361; el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 160; 160-161.

Şiirlerin sadece kayıt altına almak için yazıldığıının aklî delilleri için şu maddeleri sıralayabiliriz;

a) Alacaklarını, sözleşmelerini, hesaplarını yazan bir toplumun çok önem verdiği eyyamını, tarihini, şan-şeref ile dolu geçmişlerini anlatan şiirlerden bir kısmını kayıt altına almaları da tabii bir durumdur.²⁹⁸

b) Şairlerin övgülerine son derece önem veren ve hicivlerinden de korkan bir toplumun özellikle kralların, aşiret liderlerinin ve zenginlerin bu şiirlerden bir kısmını kayıt altına almaları bu işin doğası gereği olmalıdır.²⁹⁹

c) Kimi zaman şairler şiirlerini farklı sebep/amaçlarla yazılı olarak göndermek zorunda kalıyorlar veya övdükleri kimselere yazılı olarak takdim ediyorlardı.³⁰⁰

d) Havliyyat şiirlerinin oluşturulma merhalelerinde bu şiirler üzerindeki çalışmaların –kelime seçimleri, kafiye, vezin uyumları ve edebî sanatların güçlendirilmesi v.s.– yazılı olarak yapılması daha makul bir görüştür.³⁰¹

Sadru'l-İslâm döneminde de Câhiliyeye ait şiirler yazılmaya ve rivayet edilmeye devam etmiştir. Nitekim Ebû Talip'in Hz. Muhammed'i öven bir şiiri Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Zeyd b. Sabit rivayetiyle h. 1. asrın ikinci yarısında yazılmıştır.³⁰² Muaviye b. Ebi Süfyan döneminde birçok eserden oluşan bir kütüphane oluşturulmuştu.³⁰³ Nitekim o bazı Câhiliye şiirlerini de bizzat yazdırırdı.³⁰⁴ Abdülmelik b. Mervan da kendisi için muallakaları içeren bir dîvân hazırlatmıştır.³⁰⁵

Edibimiz de Câhiliye şiirinin yazılı olarak korunmasında bir başka noktaya dikkat çekiyor ve fetihlerden sonra İslâm şehirlerinde yazının yayıldığını fakat bunun

²⁹⁸ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 108-109.

²⁹⁹ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 111-112.

³⁰⁰ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 113-114; bu konuda örnekler için bk. *a.g.e.*, 114-116.

³⁰¹ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 118-121, 622-623.

³⁰² el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥûlî's-su'ara*, C: I, 244; el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 159; Dayf, *el-'Asru'l-câhilî*, s. 144-145.

³⁰³ Çetin, *a.g.e.*, s. 22.

³⁰⁴ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 159; görevli hizmetlilerinin ona bu kitaplardan metinler okuduğuna dair bk. Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mesudî, *Murucu'z-zeheb ve me'adinü'l-cevher*, mür.-tas. Kemal Hasan Meri, 4 c., Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005, C: III, s. 32.

³⁰⁵ Abdülkadir el-Bağdadî, *a.g.e.*, s. 158-159.

sadece ezberleme/koruma ve hatırlama aracı olarak kullanıldığını, tedvin amaçlı olmadığını söylemektedir. Ona göre bu dönemde Hz. Peygamber'in hadislerinde uygulanan bu metot şiirlerde de uygulanmış ve bazı kimseler şiirleri yukarıdaki amaçlarla yazıya dökmüştür.³⁰⁶ Diğer yandan riddet, fetihler ve iç karışıklıkların olduğu dönemlerde birçok kimsenin hayatını yitirmesi sebebi ile de maalesef birçok şiir de taşıyıcılarıyla beraber yok olmuştur.³⁰⁷

Nihad Çetin de Arap şiirinin h. 1. asırda münferit olarak yazıldığını, şiirlerin topluca derlenip yazılmaya başlandığı tarih olarak da h. 2. asrın başlarını söylemektedir.³⁰⁸ Bu süre içerisinde –h. 1. asırda– sözlü ve yazılı rivayetin dengeli bir biçimde beraber devam ettiği görüşündedir.³⁰⁹

Câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk döneminde yazılan bazı nüshalar sonraki dönemlere ulaşmaktaydı. Nitekim Ferezdak bazı şiirlerinde Câhiliye şiirine ait bazı yazılı metinlere sahip olduğunu ifade etmektedir.³¹⁰ Âlim raviler de, bir kısmı Câhiliye döneminde olmak üzere kendilerinden önce tedvin edilmiş şiir metinlerini önlerinde hazır buldular, onları okudular, müzakere ettiler, incelediler ve onlardan istifade ettiler. Ortaya koydukları eserlerde bu eserlerden faydalanma ve seçkiler vardır.³¹¹ Örneğin Mufaddal ed-Dabbi ile ilgili bir rivayete göre Mufaddal, yanında misafir olan İbrahim b. Abdullah'a şiir ve ahbar anlatan birçok kitap takdim ediyor, İbrahim b. Abdullah da bunlardan şiirler seçiyordu.³¹² Hammad er-Raviye ve Ebû Amr b. 'Ala gibi âlimler hem Araplardan işittikleri şiirleri yazıyor/yazdırıyorlar hem de rivayetlerinde kendilerinden önceki dönem âlimlerinden tevarüs ettikleri yazılı metinlere dayanıyorlardı. Ayrıca bu metinlerde bulunan şiirlere açıklamalar yapıyor,

³⁰⁶ Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 91-92; Dayf, **el-'Asru'l-câhilî**, s. 140-142.

³⁰⁷ el-Cumahî, **Tabakâtu fuḥûlî's-su'ara**, C: I, s. 25-26; Şakir, **Kağiyyetü's-şi'ri'l-câhilî**, s. 92.

³⁰⁸ Çetin, **a.g.e.**, s. 22; Adonis bu noktada farklı bir bakış açısı getirmekte ve sözlü edebiyatın dili ile Kur'an-ı Kerim ile başlayan yazılı edebiyatın dilinin farklı olduğunu anlatmaktadır. bk. Adonis, **a.g.e.**, s. 13-52 bu açıdan bakıldığında Cahiliye döneminde şiir sözellik üzerine kurulu idi. Yazı burada hatırlatıcı bir unsurdu. Kur'an-ı Kerim'den sonraki dönemde zamanla yazı dili ön plana çıkmış sözlü aktarım bunun yardımcısı olmuştur. Bu durum cahiliye şiirinin hatırlamak amacıyla yazılmasına mani değildir.

³⁰⁹ Çetin, **a.g.e.**, s. 22.

³¹⁰ Ma'mer b. Müsenna, **a.g.e.**, C: II, s. 375; el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 160-161; Çetin, **a.g.e.**, s. 22.

³¹¹ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 175, 179, 190, 192; Örnekler ve tafsilat için bk. **a.g.e.**, s. 160-175, 624.

³¹² el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 175, 591.

garip kelimelerini açıklıyorlar ve o metinlerde olmayan fakat işittikleri şiirleri ekliyorlardı.³¹³ Hammad er-Raviye’de şiir metinlerinin yanısıra Câhiliye ahbarından, ensabından ve eş’arından da bilgiler içeren yazılı evraklar bulunuyordu. O, bazı soruları bu metinlerden istifade ederek cevaplıyordu.³¹⁴

Hicri ilk üç asırda rivayet hem sözlü hem de yazılı olarak devam ediyordu. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmiyordu.³¹⁵ Fakat kimi zaman rivayetler sadece sözlü veya sadece yazılı olarak devam etmekteydi. Nitekim bir kelimenin farklı şekillerde okunması o kelimenin/şiirin sema’a dayalı bir öğrenimle değil de bir metinden kendi başına okumaya dayalı bir öğrenimle talim edildiğini gösterir. Eğer bu kelimenin öğrenimi sema’a usûlüne dayalı olsa okuma yanlışı olmazdı. Kişi duyduğu gibi naklederdi. Harekesiz olan yazıdan okurken okuma yanlışı yapılabilmektedir.³¹⁶ Nihad Çetin şiirlerdeki tahrifin ve kelime değişikliklerinin sebeplerinden biri de o dönem Arap yazısının kifayetsizliğine bağlamaktadır.³¹⁷ Bu da bize göstermektedir ki yazı bir rivayet seçeneğiydi. Bu konunun daha iyi anlaşılması için özellikle bilinmesi gereken şeylerden biri de selefın ilim alma metotlarıdır. Selefın ilim alma şekli özellikle iki şeye dayanıyordu; Kitap ve sema’. Bu ilim alma tarzında mecliste bulunanlardan biri elindeki eserden okuyor, diğer kimseler takip ediyorlardı. Meclisin hocası/şeyhi bu eserdeki veya okuyuştaki yanlışları düzeltiyor gerekli açıklamaları yapıyor, konu çerçevesinde sahip olduğu bilgileri paylaşıyordu. Bunun dışında da yine bir sema’ şekli olarak kimi zaman arada hiç kitap olmaksızın bilgiler şifahi olarak da naklediliyordu.³¹⁸ Bu son şekli özelde Câhiliye şiiri bağlamında düşündüğümüzde şairler şiirlerini panayırlarda, meclislerde, akşam sohbetlerinde, atışmalarda ve övünürken şifahi olarak

³¹³ el-Esed, **Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 155; Esmâ 10 yıl boyunca Ebû Amr’ın yanında kaldığını fakat onun bir kere bile İslâm dönemine ait bir şiir ile delillendirmede bulunmadığını ifade etmektedir. bk. Ebû Osman Amr b. Bahr Cahız, **el-Beyân ve’t-tebyin**, tah. Abdüsselam Harun, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 1998, 7. bs., C: I, s. 320-321.

³¹⁴ el-Esed, **Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 156-157.

³¹⁵ el-Esed, **Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 194; Fuat Sezgin, “Maşâdiru kitâbi’l-Egâni li Ebi’l-Ferec el-Esfehânî”, **Muhâdarât fi târîhi’l-‘ulûmi’l-‘arabiyye ve’l-İslâmiyye**, Ma’hedu Tarihi’l-Ulumi’l-Arabiyyeti ve’l-İslâmiyyeti fi İdarı Camiati Frankfurt, Frankfurt, 1948, C: I, s. 147-148.

³¹⁶ el-Esed, **Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 175-176; Örnekler için bk. **a.g.e.**, 176-178; Dayf, **el-‘Asru’l-câhilî**, s. 139-140.

³¹⁷ Çetin, **a.g.e.**, s. 46.

³¹⁸ el-Esed, **Maşâdiru’s-şi’ri’l-câhilî**, s. 184-190; selefın ilim alma şekilleri ile ilgili bir değerlendirme yazısı içinde bk. Fuat Sezgin, “Maşâdiru kitâbi’l-Egâni li Ebi’l-Ferec el-Esfehânî”, **Muhâdarât**, C: I, s. 149-151.

okuyorlardı. Bunun neticesinde şiirler Araplar arasında şifahi/semai olarak yayılıyordu.³¹⁹ Gerek âlim raviler gerekse şair raviler bazı şiirleri yazsalar da bu şiirleri bulundukları meclislerde şifahi olarak da okuyorlar ve naklediyorlardı.³²⁰

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere ulemâ'nın ilim elde ediş biçimi ellerinde bir kitap dahi olsa bir âlime arz etmektir. Eğer kişi bir bilgiyi âlime arz etmeden sadece bir kitaptan alıyorsa bu bilgiyi ilim olarak adlandırmıyorlar ve bu kişiyi de sahafî olarak değerlendiriyorlardı. Bu yüzden âlim ravilerin rivayetlerinde kitap ismi pek geçmemektedir. Eğer bir âlim ravi bir kitabı/ilmi sadece kitaptan rivayet ediyorsa bu bilgiyi zayıf sayarlardı.³²¹ Bilgi aktarılırken zikredilen isnad arada kitabın yokluğunu gerektirmez. Zira ilim meclislerinde dersler bir kitap üzerinden olur, hocanın açıklamaları ile devam ederdi. Fakat haddeseni/haddesena, ahberani/ahberana gibi lafızlarla yapılan aktarmalar bunların şifahi olduğu vehmini oluştuyordu.³²²

el-Esed Câhiliye döneminin sonundan h. 2. asrın başına kadar olan süre ile ilgili çalışmaları neticesinde şu 3 sonuca vardığını söylemektedir;

a) Câhiliye şiirlerinden bir kısmı ya topluca dîvânlara veya parça parça metinlere çok erken dönemlerde hatta belki de Câhiliye döneminden itibaren yazılmaya başlanmıştır. Bu kanaat neredeyse el-Esed'e göre kesine yakın bir bilgidir.³²³

b) Bu yazılı dîvânların bir kısmı birinci tabakadaki âlimlere ulaştı. Onlar bu dîvânları ilim kaynaklarından biri olarak aldılar. İlim meclislerinde kimi zaman kendileri kimi zaman da öğrencileri bu metinleri okudu. Şeyh bu metinler üzerinde gerekli açıklamaları ve tenkitleri yaptı. Bu metinde olmayıp olması gerektiğini düşündüğü ve farklı bir yolla sahip olduğu şiirleri bu metinlere ekletti. Bu âlimler diğer yandan şifahi yolla şiirlere sahip oluyorlardı. Bu metinleri ve aldıkları şifahi rivayetleri öğrencilerine yazdırıyorlar/şifahi olarak rivayet ediyorlardı. Bu yazılı

³¹⁹ el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 190.

³²⁰ el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 191-192.

³²¹ Örnekler için bk. el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 179-181.

³²² el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 182-183; Örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 183-184; Fuat Sezgin, "Maşâdiru kitâbi'l-Egâni li Ebi'l-Ferac el-Esfehânî", *Muḥâdarât*, C: I, s. 150-157.

³²³ el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 482.

metinler birikti çoğaldı ve sonraki dönem âlimleri bu eserlerden şiir seçkileri yaparak ortaya eserler çıkardılar.³²⁴

c) Bugün elimizde olan dîvânların rivayet silsilesi ilk tabaka âlimlerine veya onların öğrencilerine kadar uzanır ve orada kalır. Bu durum bu dîvânlar ile bu şiirlerin şairleri arasında uzun bir zaman aralığı olduğunu düşündürür. Oysa bu kimseler elde ettikleri yazılı şiir metinlerinden ve badiye ravilerinden dinledikleri şiirlerden bu dîvânları oluşturdular. Bu dîvânların içinde olan şiirlerden bir kısmının yazılı metinleri bizzat şaire kadar ulaşmaktadır. Busüreç, boş bir süreç olmayıp rivayet zincirinin eksiksiz devam ettiği bir süreçtir. Bu süreçte hem yazılı hem de şifahi kaynaklar kopmadan devam etmektedir.³²⁵

Fuat Sezgin de kadim Arap şiirinin tedvini ile ilgili Nasıruddin el-Esed'e benzer bir sınıflandırma yapmakta ve kadim Arap şiirinin tedvin safhalarını hadislerin tedvin safhalarına müvazi görmektedir.³²⁶

B. SÖZLÜ İNTİKAL

Nisbet ve sıhhat problemi kadim edebiyatı olan her millette söz konusudur. Bu durumlarda sıhhati tespit için sözlü anlatımın durumu, yazılı kaynakların var olup olmadığı, birde sonraki dönem şiirleriyle karşılaştırmalar önemlidir.³²⁷ Câhiliye şiiri araştırmalarının beklenen faydayı ve neticeyi sağlaması için öncelikle bu şiirin kaynaklarının topluca incelenmesi gerekmektedir. Bu kaynakların rivayeti, bu rivayet teselsülü araştırılmalı ve ravilerin güvenilirliklerinin ve ravilerin kendilerinden bu

³²⁴ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 482-483.

³²⁵ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 482-484.

³²⁶ Fuat Sezgin, "eş-Şi'ru'l-'Arabiyyu'l-kadîm beyne'l-aşâle ve'l-intihâl", *Muḥâḍarât fi târîḫi'l-'ulûmi'l-'arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Ma'hedu tarihi'l-'ulumi'l-'arabiyye ve'l-İslâmiyye fi idâri Cami'ati Frankfurt, Frankfurt, 1948, C: I, s. 163-164; Hadis rivayetleri ve tedvini ile şiir rivayetleri ve tedvini karşılaştırması için bk. Râfîi, *Tarihu âdâbi'l-'Arab*, C: I, 229-256.

³²⁷ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 277-279; el-Esed kadîm Yunan edebiyatı ile kadîm Arap edebiyatını farklı yönleriyle karşılaştırır; Üslup benzerliklerini, her iki şiirin farklı dil okulları tarafından nasıl incelendiğini, okul/menhec farklılıklarının değerlendirmelere etkilerini, dil okullarının bu şiirler üzerinden birbirini eleştirmelerini ve bugün arap şiiri ile ilgili iddia edilen konu bütünlüğünün Yunan edebiyatında Homeros'un şiirleri içinde gündeme gelmesi v.s. bk. el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhilî*, s. 289-314.

rivayetleri aldıkları kaynakların adım adım incelenerek şiirin ravisi ile şairi arasındaki bağ eksiksiz tamamlanıncaya kadar bu araştırmaya devam edilmelidir.³²⁸

Mahmud Şakir'e göre Câhiliye şiirinin "rivayet"inde iki dönem vardır. Birinci dönem yaklaşık iki yüz otuz yıllık bir dönemi –takriben yüz elli yılı hicretten önce ve seksen yılı da hicretten sonra– kapsamaktadır. Bu dönemde –Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde dâhil olmak üzere– Câhiliye şiiri kesintisiz bir şekilde rivayet edilmeye devam etmiştir.³²⁹ Fakat bu dönemde "**rivayet**" *"sınırları belli olan, bilinen ve meraklılarının şiirleri ve haberleri öğrenmek için kendilerine geldiği bir kısım özel insanlar tarafından yerine getirilen bir meslek/sanat değildir. Bu dönem de şiirlerin ve ahbarın rivayeti kişilerin fitrî telakkilerine, zevklerine, halklarının kültürlerine olan düşkünlüklerine, yalnız başına kaldıklarında da teğanniye olan sevgilerine, gece sohbetlerinde şiir okuma tutkularına ve bunlara benzer, her zamanda ve mekânda insanı şiir ve ahbar ezberlemeye, ezberlediklerini okumaya, zihninde biriktirdiği olayları anlatmaya sevk eden birçok etkene bağlı bir iştir."*³³⁰

Bu birinci dönemde şiir rivayetinde bulunan kimseler kimi zaman badiyelerde geziyor kimi zaman da farklı sebeplerle yerleşim merkezlerinde bulunuyorlardı. Onlarla beraber ezberledikleri şiirlerde geziyor dilden dile beldeden beldeye Arap yarımadasında dolaşıyordu. Yine bu dönemde bir kabilenin veya bir beldenin şairinin şiiri kendi aşireti ve halkı arasında âdeta paylaştırılmış bir yağma malı gibiydi. Bu şiiri ezberleyenlerden kimi yanlışsız ve eksiksiz ezberliyor kimi bazı eksikler ve hatalarla ezberliyordu. Kimi bu şiirlere kendilerinden bir şeyler katıyor kimi ise şiiri kısaltıyordu. Bu ezberleyenlerden bir kısmının ölümü ile veya unutkanlık sebebi ile şiirlerin bir kısmı kayboluyordu. Böylece bu şiirlerin tamamı yazılı bir vesikaya dökülmeksizin şiirlerin üzerinden uzun bir süre geçti.³³¹ Ayrıca bu dönemde Câhiliye şiiri ve ahbarı genel bir kültür olup duruma göre her ilimde –tefsir, hadis, siyer vb.– rivayet edilen farklı konularda kendilerinden yararlanan bilgilerdir. Bu alanda bir ihtisaslaşma olmamıştı. Hatta bu ilimlerle uğraşmayıp genel bir kültür olarak şiir

³²⁸ el-Esed, *Maşâdiru's-si'ri'l-câhili*, mukaddime, s. 6.

³²⁹ Şakir, *Nama't şa'b*, s. 38; Dayf, *el-'Asru'l-câhili*, s. 144-146.

³³⁰ Şakir, *Nama't şa'b*, s. 38.

³³¹ Şakir, *Nama't şa'b*, s. 38-39.

ezberleyenler vardı. Nitekim başta ümeranın çocukları olmak üzere çocuklara da Câhiliye şiiri ezberletiliyordu.³³²

İkinci dönem ise h. 1. asrın sonlarında başlayan h. 3. asrın sonlarına kadar devam eden –yaklaşık iki yüz yıllık– bir dönemdir. Bu dönemde şiir ile uğraşan “*âlim raviler*” yerleşim merkezlerinden badiyelere giderek buralarda badiye badiye gezdiler ve ulaşabildikleri şiirleri gerek ezber yoluyla gerekse kitâbet yoluyla topladılar.³³³ Bu şiirleri rivayet eden badiyedeki insanların bir kısmı yukarıda da belirttiğimiz gibi eklemeler, bir kısmı da eksiltmeler yapıyordu. Bazen bir âlim ravi aynı şiiri farklı ravilerden dinliyor fakat bu rivayetler arasında gerek lafız gerekse tertip ve unutmaya dayalı olarak da hacim farklılıkları olabiliyordu. Diğer yandan başka bir âlim ravi ise başka ravilerden bu şiirin eksik kalan, unutulmuş bölümlerini dinleme şansına erebiliyordu. Kimi zaman da bir âlim ravi kendisinden başka kimsenin ulaşamadığı bazı şiirlere ulaşmış onu rivayet edebiliyordu.³³⁴

Bu dönemle birlikte yazı araçlarının arttığı ve yerleşim merkezlerinde bolca bulunduğu bir dönem de gelmiştir. Bu dönemin başlarındaki mütekaddim âlim raviler kendilerinden sonra gelen müteahhir âlim raviler için ciddi miktarda şiir biriktirmişlerdi. Bu âlim ravileri takip eden öğrencileri onlardan işittikleri birçok şiiri muttasıl isnadlarla kayda geçirmişlerdi. Fakat bu şiirleri kayda geçiren âlim raviler kendilerine nakledilen bu rivayetlerde büyük zorluklarla karşılaşmışlardır. Kimi zaman işittikleri bir şiir, muhtelif rivayetler şeklinde bir takım farklılıklarla kendilerine ulaşıyordu. Kimi zaman da isnaddaki bir ravi konusunda anlaşmazlığa düşüyorlardı. Diğer yandan gerek ezber gerekse yazı yoluyla toplanan şiirler oldukça fazlaydı ve Basra, Küfe ve Bağdat gibi ilim merkezlerine dağılmışlardı. İşte bu dönem sonraki alimlerinin bu şiir külliyyatını incelemesi ve Câhiliye dönemi ile

³³² el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 276-277, 484; örnek olarak Ferezdak'ın babası ile birlikte Hz. Ali'nin huzuruna çıkıp babasının oğluna şiir ve ahbar öğrettiğini ifade etmesi ve onun iyi bir şair olacağını umduğunu söylediği rivayeti için bk. Abdülkadir el-Bağdadî, *a.g.e.*, C: I, s. 222, Ali Şakir Ergin, “FEREZDAK”, *DİA*, C: XII, s. 373.

³³³ Şakir, *Nama't şa'b*, s. 39-40; benzer görüşler ve alınan şiirlerin bir kısmının kitâbet yoluyla alındığına dair bk. el-Esed, *Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî*, s. 172-176; Çetin, *a.g.e.*, s. 23-25.

³³⁴ Şakir, *Nama't şa'b*, s. 39-40.

sadru'l-İslâm dönemi şiirlerinin rivayetinde bir metodoloji ortaya koymaları oldukça çetin ve zorlu bir sürecin akabinde olmuştur.³³⁵

Mahmud Şakir bu ikinci dönemde Câhiliye dönemi ve sadru'l-İslâm dönemi şiirlerini rivayet edenleri iki gruba ayırmaktadır³³⁶;

a) Badiye ravileri: Bunlar badiyelerde yaşayan, ilmî bir yönü bulunmayan, yaşadığı yerde ve bulunduğu, gezdiği ortamlarda duyduğu-ezberlediği şiirleri ilmî bir kaygı duymaksızın kimi zaman duyduğu gibi nakleden kimi zamanda şiire eklemeler ve eksiltmeler yaparak nakleden ravilerdir. Bu ravilerden bir kısmı da kimi zaman şehir merkezlerine inerek bildikleri şiirleri âlim ravilere okurlardı.³³⁷

b) Âlim raviler: İlmi bir yönleri olan ve bir kısmı yerleşim merkezlerinden badiyelere şiir toplamak ve öğrenmek için giden diğer bir kısmı da onlardan şiirleri öğrenen kayıt altına alan ve bu dönem şiirlerinin rivayetinde bir metodoloji oluşturmaya çalışan ravilerdir. Edibimiz bunlardan birincileri “متقدمون/öncekiler” ikincileri de “متأخرون/sonrakiler” diye isimlendirmektedir.³³⁸ Aynı zamanda âlim raviler şehir merkezlerine gelen badiye ravilerinden de şiirler almışlardır.³³⁹ Bu âlim ravilerin en büyük özelliği şiir konusunda idrak ve anlayış sahibi olmalarıdır.³⁴⁰

Badiye ravilerinden farklı şiirlerin rivayet edilmelerinde ve rivayet edilen bir şiirin rivayetlerindeki farklılıklarda birçok etken vardır. Mahmud Şakir bu etkenleri şöyle özetlemektedir; “ *Şairin yaşadığı dönemin âlim ravinin dönemine uzaklığı/yakınlığı, kasidenin uzunluğu kısalığı, şairin gerek kabilesindeki gerekse kabilesi dışındaki şöhreti, şairin kasidelerinden bir kısmının yaygın olup diğer kısmının yaygın olup olmaması rivayetlerde etkilidir. Ayrıca badiyedeki bir şairin, kavminden, dayılarından veya amcalarından bir şairi rivayeti ile o şairlerin şiirinden*

³³⁵ Şakir, **Namaṭ ṣa‘b**, s. 41; benzer görüşler için bk. el-Esed, **Maṣādiru’ş-şi‘ri’l-câhilî**, s. 477.

³³⁶ el-Esed bu raviler tabakası tasnifini daha geniş ve mufassal olarak tutmuş ve bu konuda ravilere yedi tabakaya ayırmış ve her bir kısım ile alakalı olarak kâfi derecede bilgi vermiştir. bk. el-Esed, **Maṣādiru’ş-şi‘ri’l-câhilî**, s. 222-252.

³³⁷ Râfi, **Tarihu âdâbi’l-‘Arab**, C: I, s. 280-285; Şakir, **Namaṭ ṣa‘b**, s. 38-41.

³³⁸ Şakir, **Namaṭ ṣa‘b**, s. 40-41; Ebü'l-Berekat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbârî, **Nüzhetü'l-elibba' fi ṭabakâti'l-üdeba'**, Zerk, Mektebetü'l-Menar, 1985, 3. Bs., s. 78, el-Esed, **Masadir**, s. 193; Dayf, **el-‘Asru’l-câhilî**, s. 148-149.

³³⁹ el-Esed, **Masadir**, s. 193; Âlim ravilerin şiir alma ölçütleri için bk. el-Esed, **Maṣādiru’ş-şi‘ri’l-câhilî**, s. 468-469.

³⁴⁰ Şakir, “eṭ-Ṭarîḫ ilâ ḥadâretinâ”, **Cemheretü'l-maḳâlât**, C: II, s. 1086-1089

edebî zevk alan, bu şiirde var olan gizli manalara vakıf olan veya bu şiirlerden seçkide bulunan birinin rivayeti kimi zaman farklılıklara sebep olur. Aynı şekilde badiye ravilerinden şiir söyleyen kimsenin kimi zaman şiir söylemek için istekli olup kimi zaman ise istekli olmaması da âlim ravilerin ondan aldığı rivayetlerde etkilidir. Bunlar ve bunlara benzer gerek badiyedeki ravinin gerekse onlardan şiir alan âlim ravinin durumlarıyla alakalı birçok etken vardır.”³⁴¹

Badiye ravilerinin, sahip oldukları şiirleri mütekaddimun âlim ravilere, rivayet etmelerinde etkili olan noktaları yukarıda özetlemeye çalıştık. Bu anlatılan etkenlerin dışında mütekaddimun âlim ravilerin de elde ettikleri şiirleri öğrencileri âlim ravilere rivayetlerinde aldıkları şekliyle rivayet edememelerini etkileyen bazı etkenler –yazılanların bir kısmının kaybolması, ezberlenenlerin bir kısmının zamanla unutulması, âlim ravinin rivayet ettiği esnadaki durumu, bu rivayeti dinleyen, yazan, ezberleyen öğrencilerin durumu v.s– söz konusudur. Mahmud Şakir bu durumun sonuçlarını şöyle özetlemektedir “ *şiiri rivayet eden ravinin dikkat-zabt veya gaflet-nisyan ölçüsüne göre beyitlerin sayısında eksiltme/arttırma kaynaklı farklılıklar, dikkate ve tesahüle bağlı şiirlerin lafızlarında farklılıklar, takdim/te’hir etmeye bağlı şiirin tertibinde(beytlerin sıralamasında) farklılıklar, şiirin nisbetinde farklılıklar – kimi zaman bir şiir aynı veya farklı kabilelerden kimi zaman iki, kimi zaman üç kimi zamanda üçten fazla şaire nisbet– olmuştur. Kimi zaman da bir şairin şiirine –kendi kabilesinden veya başka bir kabilede bir şairin şiiri, kafiye ve vezin uyumluluğuna göre– eklemeler olmuştur...*”³⁴²

Mahmud Şakir Câhiliye ve sadru’l-İslâm dönemi şiirlerine ait rivayetin karşılaştığı problemleri üç ana başlık altında ifade etmiştir;

a) Şairlerin dîvânlarını toplayan müteahhirun âlim raviler ilmi seviyelerine ve ulaşabildikleri kaynaklara göre bu şiirlerdeki gerek isnad gerekse lafız ve tertip farklılıklarına işaret etmişlerdir. Fakat bu çalışmaların bir kısmı bize

³⁴¹ Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 40.

³⁴² Şakir, *Namağ şa‘b*, s. 40-42.

matbu' olarak ulaşmış³⁴³ ise de bir kısmı ya bize ulaşmamış ya da hala kütüphane raflarında “**mahtut**” olarak kalmıştır.³⁴⁴

b) Bu dîvânları çoğaltan kimi kadim müstensihlerin şiirin kime ait olduğunu veya isnad zincirini silmeleri, kimi müstensihlerin önceki ulemânın lafız ve tertip farklılıklarına dâir yaptığı açıklamaları veya bu farklılıkların isnad zincirini zikretmemeleri, kimi müstensihlerin de âlim ravilerin şiirlerle ilgili yorum ve açıklamalarını kayda geçirmemeleri bu şiirlerin rivayetinde büyük bir çatlağa/kayba sebep olmuştur. Çalakalem, tetkik edilmeden, üzerinde düşünülmeden yapılan bu çalışmalar sonraki nesillerin geçmişlerinin sahip olduğu birçok bilgiden mahrum kalmasına sebep olmuştur.³⁴⁵ Oysaki bu ayrıntıların belirlenip tespit edilmesi ve ciddi bir incelemeye tabi tutulması görüşlerimizi fesattan ve saçmalıklardan koruyacak belgelerdir.³⁴⁶

c) Neşir ve matbaa dönemine gelindiğinde elimize ulaşan bu dîvânlardan bazılarının ehil olmayan ve bu işe yeterince ehemmiyet göstermeyen kimseler tarafından neşre hazırlanması işleri daha karmaşık bir hale getirmiştir. Eğer müsteşrikler bizim elimizde olmayıp da kendi ellerinde bulunan bol miktarda kaynağa dayanarak bu dîvânların bir kısmını “طبع مقارب/aslına yakın” basmasalardı işler daha da bozulacaktı.³⁴⁷

³⁴³ Şakir bu konuda bazı müteahhirun ulemasının isimlerini vermiştir, bu isimlerin çalışmaları için bk., Ebû Mülkiye Cervel b. Evs b. Malik el-Absi Hutay'e, **Dîvanu Hutay'e**, şerh, Ebû Saîd Hasan b. Sükkerî, Beyrut , Dâru Sadır, 1981; Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah el-Atekî Sükkerî, **Dîvanu İmrûülkays ve mülhâkâtuhu bi-şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî**, 3 c., dirâse ve tah., Enver 'Ulyan Ebû Süveylem, Muhammed Ali Şevabeke, el-Ayn, Merkezu Zayed li't-Türâs ve't-Tarih, 2000.; Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah el-Atekî Sükkerî, **Şerhu Dîvani Ka'b b. Züheyr**, Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1950; Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah el-Atekî Sükkerî, **Şerhu eş'ari'l-hüzeliiyin**, 2 c., tah. Abdüssettar Ahmed Ferrac, Kahire, Dârü'l-Urube, t.y.; Adiy b. er-Rika Amili, **Dîvanu şi'ri 'Adiy b. er-Rika el-'Amili an Ebî'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Saleb eş-Şeybani**, rivaye Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani el-Kufi Sa'leb, tah., Nuri Hammudi Kaysi, Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdad, Matbuatu Mecmai'l-İlmi'l-Iraki, 1987; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani el-Kufi Sa'leb, **Mecâlisu Sa'leb**, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1980; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani Sa'leb, **Şerhu Dîvani'l-Hansa'**, tah. Muhammed Fayiz, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1993, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani Sa'leb, **Şerhu dîvani Züheyr b. Ebî Sülma**, tah. Hanna Nasr Hitti, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1992; Ebû's-Salik Urve b. el-Verd, **Dîvanu 'Urve b. el-Verd**, şrh. Ebû Yusuf İbnü's-Sikkî, tah. Abdülmuin el-Melluhi, Dimaşk, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1966.

³⁴⁴ Şakir, **Namaţ şa'b**, s. 42.

³⁴⁵ Şakir, **Namaţ şa'b**, s. 88.

³⁴⁶ Şakir, **Namaţ şa'b**, s. 119.

³⁴⁷ Şakir, **Namaţ şa'b**, s. 42-43.

Mahmud Şakir yukarıdaki saptamaları yaptıktan sonra bu konu ile ilgili çözümünü şöyle ifade etmektedir; *“bizim üzerimize düşen yıkılanı yeniden bina etmek, dünyanın her köşesine dağılmış dîvânları toplamak için son derece titiz bir şekilde araştırma yapmak, sonra bu dîvânlardan mümkün olanları dikkatli ve titiz bir şekilde neşretmek, şiirin kadim rivayetini, kısaltma, değiştirme ve karıştırma yapmaksızın aslına uygun hale getirmektir”*³⁴⁸. Eğer yukarıda ifade edilen teklifler yerine getirilebilirse Câhiliye şiiri ile alakalı birçok müphem mesele açıklığa kavuşturulmuş olacak ve bizim hem “Câhiliye şiiri”nin gerçekliği ve özellikleri hakkında hem de önümüze gelen ve Câhiliye dönemine ait olduğu iddia edilen şiirler hakkında hüküm verebileceğimiz daha net kıstaslar ve ölçütler olabilecektir.³⁴⁹

Mahmud Şakir bu konudaki usûlünü aklî ve tahlilî esaslar üzerine kurmuştur. Onun bu konudaki izlediği yol diğer çalışmalardan farklı ve diğerlerine göre daha başarılı bir yoldur.³⁵⁰ Konuyu edibimizin bir şairden rivayet edilen bir “şiir” üzerinde yapılacak çalışma ve burada uygulanacak usûlünü anlatarak bitirmek istiyoruz.

Mahmud Şakir bir araştırmacının bir “şiirin/kasidenin” rivayetleri karşısında olması gereken tavrını anlatırken –yeterli olmadıklarını ifade etmekle birlikte– şu maddeleri saymış ve “**Namaţ sa’b ve namaţ muhîf**” isimli eserinde bunları uygulamalı olarak göstermiştir³⁵¹;

a) Öncelikle kasidenin tamamını veya –ister bir konuda istişhad için isterse bir şiir antolojisinde seçki olarak– önemli bir miktarını rivayet eden kaynakların tespiti. Bu kaynaklar tespit edildikten sonra bu metinlerin hem kaynak hem de raviler bakımından kronolojik bir sıralamaya tabi tutulması.³⁵²

b) Her bir rivayetteki beyt sayısındaki farklılıkların tespiti.³⁵³

³⁴⁸ Şakir, **Namaţ sa’b**, s. 43.

³⁴⁹ Şakir, **Namaţ sa’b**, s. 43-44.

³⁵⁰ el-Kıyam, **a.g.e.**, s.127.

³⁵¹ Mahmud Şakir eğitim üsûlünde de araştırmalarında anlattığı “menhec”ine uygun bir tarz belirlemiştir. bk. el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 12-13.

³⁵² Şakir, **Namaţ sa’b**, s. 121, uygulaması için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, 124-128; Bir biyografi çalışmasında da bu uygulamayı anlatımı için bk. Şakir, **Ebâtil**, s. 25-27, 36-67; el-Ğuneym, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 168; sözlüklerde istişhad için kullanılan parçaların toplanmasına örnek için bk. el-Ğuneym, **a.g.e.**, s. 44, 59, 61, 62, 63, 94. 125, 158 vs.

³⁵³ Şakir, **Namaţ sa’b**, s. 121, uygulaması için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, 124-128.

c) Aynı âlim raviden rivayet eden ravilerin rivayetlerindeki tertip farklılıklarının tespiti ve eğer aynı kaside farklı bir âlim raviden de rivayet edildi ise buradaki tertip farklılıklarının da tespiti.³⁵⁴

d) Önce bu kaynaklardaki şiirin lafızlarındaki farklılıkların tespiti, sonra da gramer, edebiyat ve tarih kitaplarında farklı gayelerle zikredilen bu kasidenin beyitlerindeki lafız farklılıklarının tespit edilmesi. Zira gramer, edebiyat ve tarih kitapları kimi zaman bize ulaşmamış eserlerden nakillerde bulunmaktadır. Bunların ihmal edilmesi doğruyu bulmamıza yardımcı olacak kimi bilgilerden mahrum olmamıza sebep olabilir.³⁵⁵ Mahmud Şakir yukarıdaki metodolojiyi nasıl uyguladığını yukarıda ismi geçen eserinde incelediği kaside üzerinde göstermektedir.³⁵⁶

Şiir metni ile ilgili -şiirin şairi ve yazıldığı dönemle ilgili rivayetlerden bağımsız bir şekilde- yukarıdaki çalışma tamamlandıktan sonra şiiri doğru anlayabilmek için yapılması gerekenler ise şunlardır;

a) Şiirin hangi döneme ait olduğu tespit edilmelidir. Mahmud Şakir bununla ilgili olarak da yukarıda ismi geçen eserinde incelediği şiirde bir uygulama örneği göstermiştir. Bu uygulamasında şiirdeki lafızları, lafızların anlamlarını, şiirin hikâyesini-temasını, yazılış amacını, şiir ve şairi ile ilgili rivayetlerle birlikte değerlendirmiş ve sahip olduğu ensab ve coğrafi bilgileri de kullanarak bu şiirin “**Câhiliye dönemi**” şiiri olduğunu tespit etmiştir.³⁵⁷

b) Eğer şiir/kaside birden fazla şaire nispet ediliyorsa şiirin hangi şaire ait olduğu doğru tespit edilmelidir. Aksi takdirde şairlerin birbirinden ayrılmasında, her bir şairin şiirlerinde kişisel hususiyetlerinin değerlendirilmesinde ve bu hususiyetleri göz önüne alarak yapılacak şiiri anlama çalışmalarında birçok yanlış anlamalar ve hatalar ortaya çıkabilir.³⁵⁸ Edibimiz bu konuda kimi zaman coğrafi bilgilerden ve kabilelere ait soy-neseb bilgilerinden yararlanarak tespitler yapmıştır.³⁵⁹ Ayrıca bir şiirin kime ait olduğunun tespit edilmesi sürecinde Mahmud Şakir şiiri rivayet eden müellifleri incelemiş aynı dönemde yazılan eserler arasında

³⁵⁴ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 121-122, 126.

³⁵⁵ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 44-45, 122; uygulaması için bk. a.g.mlf., **a.g.e**, s. 46-47.

³⁵⁶ bk. Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 124-127.

³⁵⁷ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 46-58.

³⁵⁸ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 46; uygulaması için bk. a.g.mlf., **a.g.e**, s. 51-53, 55, 56, 58, 60-61.

³⁵⁹ Şakir, **Namağ şa‘b**, s. 53-54, 58.

karşılaştırmalar yapmış, bu karşılaştırmalarında her bir müellifin ilgili şiir ve şiirin ravileri karşısındaki durumunu enine boyuna incelemiş ve nihayetinde bir karara varmıştır.³⁶⁰

c) Bu noktalar belirlendikten sonra şiirin manalarını ve şairlerin maksatlarını belirlemeye dönük kapsamlı bir araştırma yapılmalıdır. Bu araştırmayı yaptıktan sonra şiirin rivayetindeki lafız ve tertip farklılıkları tahlil ve ta'lil edilmelidir.³⁶¹ Bir kasidenin farklı rivayetlerle gelen beyitlerini tertip/sıralama işi önemli bir sorunsal olup buna cesaret etmek ve bunu becerebilmek oldukça zordur.³⁶² Ayrıca şiirin beyitleri doğru tertip edilmezse şiirin anlamı bozulabilir. Zira beyit sıralamasındaki bozukluk, anlamdaki bozukluğu da beraberinde getirir.³⁶³ Bazı araştırmacılar bu konuda aceleci davranmışlardır. Bu da hataların peş peşe gelmesine ve daha büyük bir fesada sebep olmuştur. Bu yüzden bu konuda aceleci davranılmamalı teenni, sabır ve dikkatle yol alınmalıdır.³⁶⁴

d) Araştırmaya konu olan rivayeti veya onunla ilgili bilgileri elde ettiğimiz kitapların ve yazarlarının kronolojik olarak incelenmesi. Hatta bu eserlerden birkaç nüshası/baskısı olanların da kendi içinde bir kronolojik sıralamaya tabi tutulması ve eserler/nüshalar arasındaki farklılıkların belirlenmesi ve eserlerin müelliflerinin güvenilirlik derecelerinin de göz önünde bulundurulması şartıyla bu farklılıkların tahlil ve ta'lil edilmesi.³⁶⁵ Mahmud Şakir, kadim kitaplarda rastladığı bazı rivayet farklılıklarının mütekaddim âlim ravilerin özel durumlarından kaynaklandığını ve bunu fark eden/tahlil eden bazı âlim ravilerin bu farklılıkları görmezden gelerek bazı bilgileri rivayet etmelerini örneklerle anlatmıştır.³⁶⁶

Mahmud Şakir bu noktada bir hususa daha dikkatimizi çekerek bir tespitte ve uyarıda bulunur. Ona göre hicri birinci asır sonlarından yaklaşık dördüncü asra kadar olan dönemin erken dönemlerinde yaşayan mütekaddim âlim ravilerin kendilerine

³⁶⁰ İncelemenin uygulandığı bir örnek için bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 74-78, 125-126, 335-336.

³⁶¹ Örnek için bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 54-55, 128; şiirin farklı kaynaklardaki tertibinin ve kelimelerinin incelemesi için bk. el-Güneyim, **Kırâa fi defter kadîm**, s. 48; 50-52, 59-71, 161, 181-187.

³⁶² Şakir, **Namağ şa'b**, s. 129.

³⁶³ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 126.

³⁶⁴ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 44-46, 65-72.

³⁶⁵ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 44-46; uygulaması için bk. a.g.mlf., **a.g.e**, s. 46-51, 66-67, 72-74, 124-127.

³⁶⁶ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 72-74.

rivayet edilen şiirlerden oluşturdıkları eserlerden/dîvânlardan bize çok fazla eser intikal etmemiş,³⁶⁷ intikal eden eserler de ilk dönemlerdeki halleriyle bize ulaşmamıştır. Bu konuda en fazla zararı gören şiirlerin de, bir şaire ait olan “القصائد المفردة/tek kasideler” olduğunu ifade eden edibimiz yine bu ilk dönemden bize birkaç istisna haricinde hem kabilelere ait “şiir dîvânları”nın hem de dîvânı olmayıp bir veya bir kaç kasidesi olan şairlerin kasidelerinin “**şiir antoloji**”leri içerisinde bize ulaşmadığını altını çizer. Bu yüzden ona göre kendi dönemlerinde bu “**erken dönem âlim ravilere**” ait bolca eser ve kaynağa sahip olan “**geç dönem âlim ravilerin**” kitaplarına ve naklettiklerine dayanmamız gerekmektedir. Fakat bu konuda da tedbiri ve dikkati elden bırakmamalıyız ve yukarıda anlatılmaya çalışılan metodolojiyi uygulamalıyız.³⁶⁸

XII. MAHMUD ŞAKİR’İN ŞİİR TAHLİLİ

Bir metnin تمثّل/temessülü/canlandırılması/özümsemi/kavranması, o metnin tam manasıyla idrakine, anlaşılmasına ve eleştirmenin, şairin çalışmalarına ve şairin sanatının sırlarına ne kadar hâkim olduğuna bağlıdır. Bu idrak ve hâkimiyetin oluşması da eleştirmenin, şairin ruhundan fişkıran sanatsal ameliyeyi bütüncül bir şekilde görmesini sağlayacak derin bir teemmüle ve bu teemmülle birlikte şiiri terennüm etmesine ve daima mırıldanmasına muhtaçtır. İşte bu teemmül ve terennüm ile eleştirmen bu sanat eseri şiirdeki gizli anlamları keşfedebilir. Fakat bu olayın gerçekleşmesi eski şiirde oldukça zordur. Çünkü eski şiirde beyitlerin, kelimelerin arasında takdim ve te’hir, ekle ve çıkarma gibi şiirin insicamını bozan, doğru terennümüne fırsat vermeyen değişiklikler olmuştur. Bunu düzeltmek içinde rivayetle bize gelen şiir ilk söylendiği/yazıldığı dönemdeki hava da göz önünde bulundurularak yeniden tertip edilmelidir.³⁶⁹ Zira bir metnin doğru bir şekilde anlaşılması için önce doğru bir şekilde canlandırılması daha sonra da onun

³⁶⁷ Bize ulaşan eserler için bk. Kenan Demirayak, M. Sadi Çöğenli, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995, s. 32-39.

³⁶⁸ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 122-124.

³⁶⁹ Ömer Hasan el-Kıyam, **er-Racul ve’l-menhec**, s. 173.

açıklanmasına ve değerlendirilmesine yardımcı olan şeylerden biri olan metnin teşekkülüne etki eden genel havayı bilmek gerekmektedir.³⁷⁰

Mahmud Şakir tahlillerinde/şiiir tenkitlerinde sanatkâr ile ortaya koyduğu sûret arasındaki yaratıcı ilişkiyi güçlü bir basiretle incelemiştir. Ona göre sûret şairin karmakarışık duygularını kendisiyle ifade ettiği şiiir dokusunun bir parçasıdır. Şairin şiiirini süslediği belagî süslemelerden değildir. Mahmud Şakir şiiirdeki sûretleri dikkatle inceler ve birbirine eklemleyerek büyük resmin ortaya çıkmasını sağlar. Bunu yaparken de şairin bu sûreti ortaya çıkarmasındaki itici güç olan ruhî neşesini hisseder ve buradan elde ettiği derin tezevuukla şiiirin sûreti ile mûsikîsi arasındaki ilişkiyi inceler.³⁷¹

Edibimize göre bir şiiirin farklı boyutlarda güzellikleri vardır. Mûsikî boyutu, şekli, kelime seçimleri ve dil bilgisi kurallarına uyumu gibi. Fakat tüm bu güzelliklerin kaynağı metnin oluşumunda meydana gelen duygusal enerjidir. Bu duygusal enerji şairin gönlünü harekete geçiren bir potansiyeldir. Bir edebî eleştirmen bir şiiiri incelerken akılla, sabırla ve belli bir anlayışla inceler. Şairin gönlündeki duygusal enerji onun için âdeta durağan bir şeydir. Oysa Mahmud Şakir, bir şiiiri incelerken bu kelimeleri âdeta tüm duyuları ve duyguları ile hissetmeye çabalamış âdeta şairin bizzat kendisine, o duygusal atmosfer içerisinde şiiirini yeniden söyletmiş veya Râfîl'nin deyimiyle şiiirin şairinin dilinden yeniden dökülmesine aracı olmuştur. O, şairin bu şiiire iradi hatta ğayri iradi sakladığı tüm sırları, duyguları keşfetmeye çabalamıştır.³⁷²

Mahmud Şakir'e göre şiiir metninin incelenmesi dört esas üzerine yapılabilir.

1. **Şiiir'in şairinin doğru bir şekilde belirlenmesi:** Mahmud Şakir'e göre bir şiiir incelenirken en önemli unsurlardan biri şairinin doğru tespit edilmesidir. Eğer bu şiiirle ilgili bir tahlil yapılacaksa şair, şairin yaşadığı toplum ve onun kültürünü oluşturan temel unsurları iyice bilinmeli, şairin usûlü kavranmalı ondan

³⁷⁰ Ömer Hasan el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec**, s. 176.

³⁷¹ Ömer Hasan el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec**, s. 235-236.

³⁷² Şakir, Risâle fi't-tarîk, **el-Mütenebbî**, s. 6,15; Şakir, **el-Mütenebbî**, s.76-77; 'Abdu'd-Dayım, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî** s. 47; bk. Şakir, **Namağ şa'b**, 6-9.

sonra tahlile yönelinmelidir. Aksi takdirde şair ve metni ile yapılan incelemeler doğru sonuçlar vermez. Başarılı bir çalışma ortaya konulamaz.

2. **Şiirin metninin sanatsal ve bilimsel olarak doğru tesbiti:** Mahmud Şakir, bir şiiri incelerken şiirin kelimelerini inceledikten sonra şiirin doğru bir şekilde tertibine önem vermiştir. Eğer şiirin mısraları doğru bir şekilde tertip edilirse bu durumda şiir doğru anlaşılabilir.³⁷³

3. **Şiirin arûzî ritminin tesbiti:** Mahmud Şakir şiirin terennüm olduğunu düşünmekte ve bu terennümün nağmelerinin şiirin ayrılmaz bir parçası olduğunu, bu nağme ve terennümlerin lafızların manalarına sirayet eden bir anlamı olduğunu, lafızlarında nağmelerin derinliklerine işlemiş anlamları olduğunu, bu ilişkinin hiçbir yönünün ihmal edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bir yönünün dahi ihmal edilmesi durumunda bunun şiirdeki lafız-nağme anlam ilişkisine zarar vereceğini söylemektedir.³⁷⁴ Şiirin doğru anlaşılabilmesi için şairin beyitleri terennüm ettiği zamanın da tespit edilmeye çalışılması gereklidir.³⁷⁵ Her bir mısranın, beytin kendine özgü bir ritmi vardır. Sonra bu ritimler kendi içerisinde takdim ve te’hirlerle düzenlenerek tüm kasideyi kapsayacak, düzenlenmiş, belli bir tertibe sokulmuş bir ritmi ortaya çıkarırlar.³⁷⁶

4. **Kadim kültürdeki ve modern dönemdeki şerhleri/değerlendirmeleri/görüşleri bağımsız bir bakış açısıyla değerlendirme:** bu konu bağlamında kadim ulemâya yaptığı itirazlar hatta sözlüklere yaptığı itirazlar ve eklemeler vardır.³⁷⁷

Mahmud Şakir’e göre bir şiiri şerh etmeye en layık olanlar şairlerdir. Kendisi de şiir tahlillerinde hocası Mersafi’yi taklit etmiş fakat şiirlerin sarf ve nahiv yönüne onun kadar değinmemiştir.³⁷⁸ Bunun yerine bir şiiri incelerken bir kelimenin sözlük anlamı ile şiirde kullanıldığı anlamının farklı olabileceğini söylüyor ve bunu iki düzlemde inceliyordu;

³⁷³ ‘Abdu’d-Dayım, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 47; tablolarla şiirini farklı kaynaklardaki tertibini incelemesi için bk. el-Guneym, **Qırâa fî defter kadîm**, s. 48, 69.

³⁷⁴ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 157, 255; Şakir, **Ebâfîl**, s. 293-295.

³⁷⁵ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 153.

³⁷⁶ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 281.

³⁷⁷ ‘Abdu’d-Dayım, “a.g.m.”, **el-Edebü’l-İslâmî**, s. 46-47.

³⁷⁸ er-Rıdvânî, **a.g.e.**, s. 201-203.

a) **Müfret kelime bağlamında**; kelimeyi tek başına inceliyor ve bu bağlamda kimi zaman rivayetler arasında en uygun olduğunu düşündüğü kelimeleri seçiyor, kimi zaman da şiirin şarihlerine itirazlar yöneltiyordu. Kimi zaman da kelimenin sözlükteki anlamı, şiirde yüklendiği anlamı karşılamıyorsa sözlükteki anlama eklemeler yapıyordu.³⁷⁹ Bu noktada kelimelerdeki anlam daralmasına ve anlam genişlemelerine atıflarda bulunuyor ve bununla ilgili açıklamalar yapıyordu.³⁸⁰

b) **Terkip bağlamında**: bir terkihi ve kelimenin terkip bağlamında nasıl anlam kazandığını inceliyordu. Bunu yaparken de şairin kelimeleri dizisinden ve nahiv kurallarından faydalanıyordu.³⁸¹

Mahmud Şakir'in bu iki düzlemdeki incelemesinde kendisinin en fazla faydalandığı şey geniş kadim kültür bilgisi, bu bilgisinin ortaya çıkardığı bakış açısı, dil ve dilin incelikleri konusundaki uzmanlığı, sanatsal sezgisi ve şiirleri incelerken yaşadığı duygusal yoğunluktur.³⁸²

Edibimiz, şiir üzerinde yaptığı edebî tenkit çalışmasının neticesinde kimi zaman şiir metinlerini tarihî vesikalara dönüştürüyor bu metinlerle tarihî olayları değerlendirerek metin tenkidi yapıyor ve bazı rivayetlerin sahih olmadığına dâir hükümler koyuyordu.³⁸³ Yaptığı bu çalışmalarla âdeta şiir metinlerini şairin kişisel durumunu anlatan duygu, düşünce ve hayatına dâir bilgiler veren, yaşadığı dönemi yansıtan bir vesika gibi okuyorlardı.³⁸⁴

A. ŞİİR RİVAYETLERİ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Mahmud Şakir'in bir şiirin sıhhati, dönemi ve şairi ile ilgili rivayetler karşısındaki tutumu ise mütehassıs bir hadis âliminin rivayet edilen hadisler karşısındaki tutumu gibidir. Çünkü o, mütehassıs bir hadis âlimi kadar hadis bilgisine sahipti. Hatta kütübü sittedeki isnatlara dâir ravi tabaka sistemine göre bir fihrist

³⁷⁹ el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec** s. 179; 211-212.

³⁸⁰ Şakir, **Namağ şa'b**, s. 182, 189, 199; Farklı kaynaklarda rivayet edilen şiirin kelime farklılıklarını incelemesi için bk. el-Guneym, **Qırâa fi defter kadîm**, s. 50-52, 59-71.

³⁸¹ el-Kıyam, **er-Racul ve'l-menhec** s. 179; 211-212, bk. Şakir, **Namağ şa'b**, s. 185.

³⁸² 'Abdu'd-Dayım, "a.g.m.", **el-Edebü'l-İslâmî**, s. 47.

³⁸³ bk. Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 377.

³⁸⁴ **er-Rıdvânî**, **a.g.e.**, s. 125-126.

hazırlama çabasına da girmişti.³⁸⁵ Ayrıca tahkik edip notlandığı, ağabeyi Ahmed Şakir'in ise hadislerini tahrir edip kontrol ettiği Tefsiru't-Taberi'nin 14. cildinden itibaren hadis tahriçlerini de ağabeyinin vefatı sebebiyle bizzat kendisi yapmıştır. İşte Mahmud Şakir kadim edebiyata dâir olan araştırmalarında, söz-şiir isnatlarında ve yapmış olduğu tahkiklerde Hadis ilmi'nin cerh ve ta'dil metodunu uygulamış ve edebî tenkit metodunu bu esas üzere kurmuştur.³⁸⁶ Onun bu konudaki usûlü şu şekildedir; o, bir konuyu incelerken öncelikle bu konuda gelen rivayet ne kadar çok olursa olsun "bu rivayetler" doğrudur ön koşulu ile araştırmasına başlamaz. Ona göre bir rivayetin doğru olarak kabul edilebilmesi için doğruluğuna dâir kesin deliller bulunmalıdır. Bir de rivayet veya dirayet açısından bu rivayetle ilgili şüphe uyandıracak şeyler varsa haber kizb vafına daha yakındır ve bu habere itimat edilemez. Bu durum da edebiyat eleştirmenine düşen bu haber üzerine yeniden bir inceleme yapmak ve tedebbürde bulunmaktır. Ancak bu şekilde ravinin yalanı ile gizlediği gerçeğe ulaşabilir. Bunu yaparken de edebiyat eleştirmenine düşen görev bu rivayetleri aklıyla irdelemek, üzerinde çalışılan kişinin sözleri ve eserleriyle incelemek ve karşılaştırmaktır.³⁸⁷ Yukarıda anlatılan çalışma tarzı Mahmud Muhammed Şakir'in ortaya koyduğu çalışmalarında uyguladığı usûlünden bir parçadır.³⁸⁸

Usûlün bir başka hususiyeti de bize haber getiren kimseler hakkında şüpheci olmak, ihtiyatlı davranmak ve belli bir parça da su-i zan beslemektir.³⁸⁹ Araştırmacı bunu yaparken sadece bir alışkanlık olarak, ölçüleri ve sınırları belli olmayan bir şey olarak yapmamalıdır. Araştırmacı kendisine rivayetleri ulaştıran kimselerin/kitapların güvenilirliğini, sıhhatini ve hata yapabilir ihtimalini göz önünde bulundurmalı ve ona göre çalışmalarını sürdürmelidir. Bu hususiyet bize rivayetlerdeki karışıklıkları ayırt etmede, doğruları ortaya çıkarmada yardımcı olmalıdır. Yoksa karışıklığın artmasına,

³⁸⁵ bk. Şakir, Mukaddime, **Tehzîbü'l-âsâr**, s. 15; Buharideki ravi tabaka sistemine dair bir çalışma için bk. Fuat Sezgin, **Buhari'nin Kaynakları**, Kitabiyat, Ankara, 2000, 2. Bs., s. 215-314.

³⁸⁶ Şakir, **Nama't şa'b**, s. 357; el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.30-31.

³⁸⁷ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 535-536.

³⁸⁸ el-Kûfehî, **a.g.e.**, s.160.

³⁸⁹ Bu noktada Mahmud Şakir kimi zaman şarihler tarafından aktarılan sözlük anlamlarına ve şiir anlamlarına da itiraz etmiştir. bk. Şakir, **Nama't şa'b**, s. 353.

doğru ile yanlışın birbirine girmesine sebep olmamalıdır. Ortaya koyduğumuz “usûl” bizi şüpheyne götürmemeli; “şüphe” bizi “usûl”e götürmelidir.³⁹⁰

Edibimiz raviler konusunda en kötü senaryo üzerinden –ravilerin fasık olmaları– üzerinden de fikirlerini izhar etmiş, bu durumda dahi Müslümana/araştırmacıya düşen haberin doğruluğunu-yanlışlığını araştırmak ve sonra karar vermektir görüşünü ileri sürmüştür.³⁹¹ Mahmud Şakir’e göre ravinin fiskına veya kazib sıfatına bakarak haberin kizbine; ravinin adil ve doğru sözlü sıfatına bakarak ta haberin sıdkına hükmedilemez. Yani şiir ile ilgili verilecek hüküm ravilere yöneltilen “**ithamlar**” üzerinden yapılmamalı aksine hakkında araştırma yapılan şiirler üzerinden olmalıdır. Bu yüzden araştırmacının üzerine düşen, gelen haberi her yönüyle araştırmak ve ondan sonra bir karara varmaktır. Kazib ve fasık bir ravinin haberinin doğru çıkması ondan bu sıfatları def’ etmez; adil ve doğru sözlü ravinin haberinin de yanlış çıkması ondan bu sıfatı götürmez. Yani ona göre bir rivayette “**şüphe**” bu rivayetin iki yönünden –ravi, bize ulaştırılan şiirin metni– birine yöneltilir. Eğer şüpheyi raviler üzerine yöneltip oradan sonuç almaya kalkışırsak bu çabamız sonuç vermeyebilir. Eğer şüphemizi şiirin metni üzerine yoğunlaştırıp araştırmamızı metin üzerinden yaparsak bu durumda sonuç alabiliriz.³⁹²

Mahmud Şakir bir taraftan şiirleri bizlere aktaran raviler hakkında iyi niyetin bize bazı şeyleri kaybettirebileceğini ifade ederken diğer yandan bu raviler hakkında şüpheciliğin ve biraz kötü zanla onlara bakmanın, doğruya ve hakikate ulaşmayı isteyen bir kimse için işleri kolaylaştıracağını ifade etmektedir. Şöyle ki; bir kimse şiirleri rivayet edenler hakkında kötü zan beslese onların kendilerine emanet edileni hakkıyla bize ulaştırmadıklarını ve kendilerinden de şiirler uydurup geçmişe nispet ettiklerini düşünse bunun sonucunda da bu şiirler “sonradan söylenip geçmişe isnat edilmiştir” hükmüne varsa belki kendi açısından meseleyi halletmiş olabilir. Fakat o, bu noktanın ilk etapta kendisini ilgilendirmedığını söylemektedir. Zira kendisini “*şiiir talib*”i olarak nitelendirmektedir. Onun için ilk etapta mühim olan câhilî-İslâmî, uydurulmuş-uydurulmamış, nisbetinde şüphe olup olmamasına bakılmaksızın bir

³⁹⁰ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 353-355.

³⁹¹ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 359-360; bu tezini de Hucurat süresi 6. ayete bağlamaktadır.

³⁹² Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 360-362.

metnin şiir olup olmamasıdır.³⁹³ Bir metnin şiir olduğunu tespit ettikten sonra o şiirle ilgili rivayet edilenleri yukarıda özetlediğimiz şekilde değerlendirmeye çabalamaktadır.

B. ŞİİRİN SİHHATİNİN VE DÖNEMİNİN TESPİTİ

Mahmud Şakir bir şiirin sıhhatinin, hangi döneme ve hangi şaire ait olduğunun tespitinde sadece kitaplarda nakledilen ve haddi zatında nazar ve tefekküre ihtiyaç duyan haber ve olaylara bakılarak karar verilmemesi gerektiğini fakat bu rivayetler de göz önünde bulundurularak önce kapsamlı ve edebî zevke dayanan şiir okumalarının yapılması gerektiğini söyler. Ona göre bu okumalar neticesinde araştırmacı öncelikle şiiri tanıyacak sonra da Câhiliye şiiri ile Emevi ve Abbasi şiirleri arasındaki fark kendiliğinden ortaya çıkacaktır.³⁹⁴ Bu noktadan sonra Mahmud Şakir'in “**şiir diraseti**” anlayışı devreye girmektedir. O, edindiği bilgi ve tecrübe ile önüne gelen metnin şiir olup olmamasına bakar. Kelimeleri derinliğine inceler, terkiplerine bakar ve nağmelerde gizlenen duyguları keşfetmeye çabalar. Eğer bu incelemenin sonunda önündeki metnin gerçek bir şiir metni olduğuna kani olursa diğer merhaleye geçer. Bu merhalede önümüzde söylenme zamanı ve söyleyeni bilinmeyen bir şiir vardır. Aynı zamanda şiir okumalarımız neticesinde İslâmî döneme ait olduğunu ve şairlerini bildiğimiz şiirler vardır. İslâmî döneme ait olduğunu ve şairlerini bildiğimiz bu şiirlerin üslûp ve özelliklerini araştırır, bu dönem şiirlerini bir araya toplayan üslûbu belirleriz. Sonra bu şiirin üslûp ve özellikleri ile karşılaştırırız. Eğer birbirine uymuyorsa anlarız ki bu şiir İslâm dönemine ait değildir. Eğer birileri bu üslûp farklılıklarına rağmen bu şiirlerin İslâmî dönemde uydurulduğunu iddia ediyorsa o zaman İslâmî dönemde yaşayan isimlerini bilmediğimiz fakat gayet usta şairler vardır. Bunlar İslâmî döneme ait olmayan bir üslûpla şiirler yazmakta fakat kendilerine nispet etmemektedirler. Bu, diğer yandan bir başka hükmü de içinde taşımaktadır. Bu şairler kötü niyetlidir, ravilerin murûeti

³⁹³ Şakir, **Namat şa‘b**, s. 348-349.

³⁹⁴ Şakir, **el-Mütenebbî**, s. 17.

bozulmuştur ve diğer insanlar adına şiirler uydurmaktadırlar. Bu ne kadar insan tabiatına ve akla mantığa uygundur?³⁹⁵

Mahmud Şakir “**şiir diraseti**” ile kasdının, derinliğine dalmadan şiirin sathi manasıyla yetinmek, uzmanlığı/tecrübesi olmadan sadece lafızların bedenlerine dokunmak, lafızlarla ve lafızların manalarıyla ifade edilemeyen bazı şeylerin şiirlerin namelerine gizlendiğinden vazgeçmek olmadığını ifade etmektedir.³⁹⁶

Nitekim kendisi de şiir üzerine yaptığı kapsamlı bir okumadan sonra – özellikle 1926-1934 yılları arası– şiirde belli bir “edebî zevk”e ulaşmıştır.³⁹⁷ Yani her bir dönemin kendine özgü özelliklerini, aynı dönem içerisinde yaşamış şairlerin kişisel özelliklerini fark edebilecek ilmî olgunluğa kavuşur. Bu ilmî olgunluğa ulaşan edibimiz incelemek üzere şiir uydurduğu iddia edilen ravilerin kendi şiirlerini ve uydurdukları iddia edilen şiirleri toplamayı ve sahip olduğu edebî zevk birikimi ile bu iki şiir arasında bir karşılaştırma yapmayı amaçlar. Mahmud Şakir, bu amaçla incelediği şairlerin şiirlerinden elde ettiklerini okur. Bu şiirler konusunda da belli bir “edebî zevk” derecesine ulaşınca bu şiirleri diğer dönemlerin bilindik şairlerinin şiirleriyle karşılaştırır. Bu şiirlerin gerek Câhiliye gerekse kendinden önceki veya sonraki İslâm dönemi şiirlerinden farklı olduğunu fark eder. Zira bu şiirler şairlerinin yaşadığı dönemin özelliklerini taşımaktadırlar.³⁹⁸

Mahmud Şakir, yaptığı çalışmanın neticesinde şu iki şey ile karşılaştığını ifade eder;

1. Bu şairlerin uydurdukları iddia edilen şiirler –beyitler değil bütün olarak şiirler– hem kitaplarda hem de dîvânlarda yok denecek kadar azdır. Ayrıca bu şiirler bu şairlerle aynı dönemde yaşamış başka raviler tarafından da farklı tariklerle ve bazı lafzî farklılıklarla rivayet edilmiştir.

2. Şiir –beyit değil bütün bir şiir– uydurup Câhiliye şairlerine isnad ettikleri iddia edilen şair sayısı sınırlıdır. Bu konuda ulaştığı isimler üç tanedir;

³⁹⁵ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 349-352.

³⁹⁶ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s.347-348.

³⁹⁷ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s. 335-336, 362-363.

³⁹⁸ Şakir, **Namaţ şa‘b**, s.337-338, 342-343; benzer bir uygulama için bk. el-Cumahî, **Tabakat**, C: I, s. 26.

Asmai, Halef el-Ahmer ve Hammad er-Raviye. Ona göre bunlar içerisinde de Asmai ve özellikle Hammad'ın kayda değer sayıda şiiri yoktur. Halef'in ise bize ulaşmayan bir dîvânı ve çeşitli kitaplarda bulunan az sayıda şiiri vardır.³⁹⁹

Mahmud Şakir, yukarıda özetlenen saptamaları yaptıktan sonra “usûlü”nü uyguladığı ve “Namat sa'b ve namat muhîf” isimli eserine konu edindiği şiir üzerinde de bu konuyu tartışmıştır. Ona göre Halef el-Ahmer'in uydurduğu söylenen bu şiir ve yine onun tarafından uydurduğu rivayet edilen Şanferi'nin “أقيموا⁴⁰⁰ بني أمي صدور مطيكم” ile başladığı kasideleri oldukça kaliteli ve nefis şiirlerdir. Eğer Halef bu kadar kaliteli şiirler üretebilseydi öğrencileri bunu bize bildirirdi. Fakat gerek Cahız ve gerekse Ebû Nüvas kitaplarında bu konuda bir bilgi ulaştırmamışlardır. Ayrıca Halef'in kendisine nispet edilen şiirleri kendi dönemi içerisinde çok kaliteli kabul edilen şiirlerden değildi. Bu kadar kaliteli şiir yazabilen bir adam bu şiirleri niçin kendisine nispet etmesin? Veya öğrencileri bu şiirlerinden niçin bahsetmesin?⁴⁰¹

C. ŞİİRİN ŞAİRİNİN TESPİTİ

Mahmud Şakir bir şiirin menhul olup olmamasının belirlenmesinde sadece bize ulaşan rivayetlerle yetinilmemesi gerektiğini, “**dirayet**” usûlünün de kullanılması gerektiğini söylemektedir. Bu noktada şiiri söyleyip başkalarına nispet ettiği söylenen şairin kendisine ait olduğu bilinen şiirleriyle bu şiiri akli yöntemlerle karşılaştırmak gerekmektedir. Bu noktada en büyük yardımcımız ise işin ehli olan bir kimsenin kazanmış olduğu “**edebî zevk**” yetisidir. Bu durumda eleştirmen incelediği şiirin gerek lafız ve gerekse terkip ve nağme güzelliklerini ortaya koyar. Daha sonra bu şiirin kendisine ait olduğu söylenen şairlerin şiirlerinde gördüğü özelliklerle, şairin şiirlerinde hissettirdiği kişisel özellikleri karşılaştırır ve bu şekilde bir sonuca varılabilir.⁴⁰²

³⁹⁹ Şakir, **Namat şa'b**, s.335-336.

⁴⁰⁰ “Lamiyyetü'l-Arap” denilen kaside için bk. Şanferi, **Dîvanu Şanferî**, i'dad ve tak., 2. Bs., Talal Harb, Beyrut, Dârü sadır, s. 55-65.

⁴⁰¹ Şakir, **Namat şa'b**, s.337-338, 342-343.

⁴⁰² Şakir, **Namat şa'b**, s.339-341; Mahmud Şakir'in uygulaması ve ayrıntılı anlatımı için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 331-341.

Şiirin dönemi tespit edildikten sonra şiirin hangi şaire ait olduğunun tespiti konusunda yapılması gereken çalışma ise öncelikle konu edilen şaire ait olduğunda ittifak edilen şiirlerin okunarak bu şairin sanatsal özelliklerine ve duygu dünyasına dâir bilgi edinmektedir. Edindiğimiz bilgiler şairle ilgili ölçütümüz olur. Bu şaire ait olduğu söylenip üzerinde ihtilaf edilen şiirler bu ölçüte göre değerlendirilir. Eğer şiirler bu ölçüte uyuyorsa şiir bu şaire aittir, ölçüte uymuyorsa değildir kanısına varırız.⁴⁰³ Bu noktada özellikle bir şaire ait olduğunda ittifak edilen şiirler öncelikle incelenir. Bu inceleme sonucunda hem şairin edebî-sanatsal özellikleri hem de ruh dünyası ile ilgili bilgiler ediniriz. Bu edinilen bilgiler bu şaire ait olduğu iddia edilen şiirlere uygulayacağımız ölçüt olur. İşte bu ölçüte uyan şiirlerin sözü edilen şaire ait olduğunu söyleriz. Eğer incelenen şiirler bu ölçüte uymuyorsa şiirlerin başka bir şaire ait olduğunu söyleriz.⁴⁰⁴ Örneğin el-Mufaddal ve Asmai, İmruülkays'ın yirmi kaside ve makta'ında ittifak etmişlerdir. Bu şiirler diğer âlim-raviler tarafından da ta'n'a uğramamıştır. Bu durumda bu yirmi şiirde icma' olduğuna hükmederiz. Sözü edilen şiirlerde yapılacak derinlemesine bir metin incelemesi ile İmruülkays'ın hem edebî-sanatsal yönünü hem de ruh dünyasını tespit ederek şiiriyle ilgili bir ölçüt oluştururuz. Daha sonra İmruülkays'a nispet edilen şiirlere bu ölçüt uygulanır uygun olanların şaire ait olduğuna hükmedilir, uygun olmayanların ise başka bir şaire ait olduğuna hükmedilir.⁴⁰⁵ Bir başka örnekte ise Basra ve Kûfelilerin, Züheyr'e ait olduğunda ittifak ettikleri şiir sayısı on beş tanedir.⁴⁰⁶ Şairler arasındaki farkın ortaya çıkması için yapılan karşılaştırmalarda en önemli unsur “şiir araştırması ve eleştirmenliği”dir. Eğer araştırmacı bunu yerine getiremezse sadece rivayetlerde geçen “bu zayıftır”, “zayıflığı aşikârdır”, “tekellûf açıktır” gibi lafızlarla yetinmek zorunda kalacaktır ki bu da gerçek anlamda bir karşılaştırma ve eleştirmenlik değildir.⁴⁰⁷ Mahmud Şakir'in üzerinde ısrarla durduğu “edebî zevk” metodunun temelinde de sabırla, düşünerek, hissetmeye çalışarak yapılan uzun süreli okumalar vardır.

⁴⁰³ el-Esed, **a.g.e.**, s. 514; er-Rıdvânî. **a.g.e.**, s. 142-143.

⁴⁰⁴ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 514.

⁴⁰⁵ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 514, 634; Kasidelerin Asmaî ve Mufaddal ed- Dabbî anlatımı için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 515-526.

⁴⁰⁶ el-Esed, **Maşâdiru's-şi'ri'l-câhilî**, s. 535-538.

⁴⁰⁷ Şakir, **Nama't şa'b**, s.340, 343; doğru bir mukayesenin nasıl yapılacağına dair geniş anlatım için bk. a.g.mlf., **a.g.e.**, s. 345-348.

SONUÇ

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında Mısır'da, Mısır kültürel hayatının yönünü belirlemeye dâir bazı tartışmalar olmuştur. Bu tartışmaların temelini Doğu-Batı çatışması oluşturur. Bu çatışma, Haçlı Seferleri döneminde kaba kuvvet ile olmuş ve sonraki yüzyıllarda müsteşrikler eliyle kültürel bir çatışmaya dönüşmüştür. Mısır'ın Napolyon tarafından işgali ile birlikte Batı, kendisine hizmet etmeleri için Mısır toplumunda Batı kültürü hayranı ve bu kültürün normları ile düşünen bir aydın sınıfı oluşturma çabasına girmiş ve bunda da başarılı olmuştur. Bu şartlar altında 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, Mısırlı aydınlar arasında; din, kültür, sanat, tarih, milli değerler ve Arap dili gibi pek çok hususta tartışmalar olmuştur. Milletin kültür taşıyıcısı olan “dil” üzerine farklı görüşler ortaya çıkmış; bazı müsteşriklerin öncü olması ile Batı kültüründen etkilenmiş kimi Mısırlı aydınlar fasih dilin Ammice'ye dönüşmesi ve Arap alfabesinin Latin alfabesi ile değiştirilmesi girişiminde bulunmuşlardır. Bu girişimin temelinde özellikle kültürel dili Ammice'ye dönüştürme çabası ve “fasih dil ile yazılmış” kadim Arap-İslâm kültürünü Mısır toplumu nezdinde âdeta yabancı dille yazılmış bir miras şeklinde algılatmak bulunmaktadır. Böylece, Mısır toplumunu kadim Arap-İslâm kültüründen koparmayı ve Batı kültüründe yeni bir nesil inşa etmeyi amaçlamışlardır. Bu amaca hizmet etmek için Batılı galiplerin ve onların öncü kuvvetleri olan müsteşriklerin uğraşları ile Mısır Milli Eğitim Müsteşarlığına İngiliz Dunlop getirilmiştir. Dunlop, ortaya koyduğu eğitim sistemiyle Mısır toplumunda kendi kültüründen koparılmış, Batı hayranı, geçmişine alaycı gözlerle bakan bir nesil yetiştirmeye çalışmış; tüm bunların neticesinde 20. Yüzyıl Mısır'ında Batı kültürü ve bu kültüre hayranlık, toplumun birçok kesiminde kendini iyiden iyiye hissettirmiştir.

Bu görüşlerin karşısında, *kadim Arap-İslâm kültüründen yana olan* hatırı sayılır bir grup bulunmaktadır. Bu grupta yer alanlar, *kültürel mirasın dili olan “Fasih Arapça'nın” devamlılığını dile getiren, Batı kültürünün Mısır toplumuna ithal edilmesini reddeden ve Batı kültürüyle yeni bir nesil ortaya çıkarmayı amaçlayan Dunlop eğitim sistemini tenkit eden kimselerden oluşmaktadır.*

Bu iki anlayış arasındaki tartışmaların temelinde *tecdid* anlayışı bulunmaktadır. Batı yanlısı olanlar, *tecdidin*, batı normları ile yapılmasını savunurken; gelenek yanlıları *tecdidin*, sahip olunan kadim kültürden kaynaklanması gerektiğini; müceddidlerin de bu kültür ile yetişmiş kimseler olması gerektiğini savunmaktadırlar. Kadim kültürden yana olanlara göre, farklı bir kültür ile yetişmiş birinin, kendisine yabancı olduğu bir kültürde, *tecdid* ortaya koyması mümkün değildir.

Bu iki anlayış arasındaki tartışmalar, sınırları belirlenmemiş ve tanımları yapılmamış *gelenekçilik-yenilikçilik*, *gericilik-ilericilik* gibi kavramlar üzerinden cereyan etmiştir. Batı kültürü ile toplumun değişmesini savunanlar kendilerini *ilerici ve yenilikçi* olarak tanımlarken, kadim kültürün devamını savunanları *gerici ve gelenekçi* olarak tavsif etmişlerdir. Bu nitelermeyi yaparken, kadim kültürün devamını savunan kimselerin, *ilerlemeye kapalı, tamamen ezberci ve kuru taklitçi kimseler olduğu* yanlışlığına düşerek onların keşf-i kadim ile kültürlerinden doğan *tecdid* anlayışını da göz ardı etmişlerdir.

Kadim kültürü anlayamayan ve Batı kültürü ile bir yenilik arayışına giren kimselerin bu arayış esnasında içine düştükleri olgulardan biri de *intihal vakiasıdır*. Özellikle Mısır'ın kültür hayatında etkili olan Mısırlı bazı edipler, batı anlayış ve değerlerini kendi anlayış ve düşünceleri gibi aktarmıştır. Bunu yapanlardan biri de, Modern Mısır edebiyatına katkıları olan Mısırlı edip *Taha Hüseyin*'dir. Taha Hüseyin, Câhiliye şiiri ile ilgili görüşlerini Batılı müsteşrik David Samuel Margoliuth'tan almış; onun bazı görüşlerini yayınladığı "*fi's-Şi'ri'l-Câhilî*" isimli eserinde kendi görüşleri gibi nakletmiştir. Taha Hüseyin gibi bir edibin, böyle bir intihali yapmış olması, daha sonraki süreçte Mısır kültür hayatında intihalin sıradanlaşması ve yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Taha Hüseyin'in mezkûr eserde bahsettiğine göre, *bugün elimizde bulunan Câhiliye şiiri koleksiyonu hakikatte Câhiliye Dönemi'ne ait değildir*. Taha Hüseyin'in dile getirdiği bu görüşler, Mısır toplumunda bir infiale ve Mısır idârî yapısında da hükümet krizine neden olmuştur. Dile getirilen bu görüşlerin toplum ve hükümet nezdinde infial yaratmasının sebebi, bu fikirlerin kabul edildiği takdirde, kadim Arap-İslâm kültüründeki birçok ilim dalının güvenilirliğinin tartışmaya açılacak

olmasıdır. Ancak tartışmanın asıl kaynağı olan Doğu-Batı tartışmasının bizatihi kendisi Taha Hüseyin’de somutlaşmaktadır. Zîra Taha Hüseyin yukarıda iddia ettiği fikirlerin etkilerini görmüş ve Hadisü’l-Erbi’a eserinde olduğu gibi belli dönemlerde intihalde bulunduğu bu fikirlerden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Ancak belli dönemlerde vazgeçmiş olsa da şöhretini borçlu olduğu bu fikirlere geri dönmüş ve tekrar savunarak bu çatışmayı kendi kişiliğinde göstermiştir.

Taha Hüseyin’in bu görüşlerine karşı çıkanlardan biri de *Mahmud Şakir*’dir. Mahmud Şakir, kadim kültüre son derece bağlı olan ve bu kültürün ihyâsına ve kendi değerlerinden tecdidine inanmış kültürel çevrede yetişmiş biridir. Mahmud Şakir, hayatı boyunca kadim kültürün aşığı olmuş ve bu kültüre yapılan tüm saldırılara adeta harp meydanındaki savaşçı gibi mukavemet göstermiştir. Mahmud Şakir, üniversiteden hocası olan Taha Hüseyin’in bu görüşlerini ilk duyduğunda bu görüşlerin Margoliuth’un görüşleri olduğunu fark etmiş ve hocasını bu konuda ikaz etmeye çalışmıştır. Mahmud Şakir, hocasıyla giriştiği bu usûl, yöntem ve intihal tartışmasından sonra üniversiteyi terk etmiş ve kalan ömrünü Câhiliye şiiri ile *Îcâzü’l-Kur’ân* ilişkisini araştırmaya vakfetmiştir. Bu konuda uzun süreli ve kendine özgü bir teselsül içerisinde okumalar yapmıştır. Zîra o, hocasının naklettiği görüşlerin Arap-İslâm kültüründeki birçok ilim dalının güvenilirliğine olumsuz etkisiyle beraber Kur’ân-ı Kerim’in mucize olduğu görüşüne de etkisi olduğunu fark etmiş ve bu şiirin gerçekliğini, güvenilirliğini ve bize doğru bir şekilde intikal ettiğini savunmuştur. Bu noktada Mahmud Şakir, yaptığı okumalar neticesinde tezevvuk/edebî zevk yöntemini temel alan ve insandan sadır olan tüm kelâmı inceleyen ve anlamaya çalışan bir mehnec/usûl ortaya koymuştur. Ortaya koyduğu bu usûl çerçevesinde Şakir, elimizde bulunan kadim kültüre ait tüm eserleri incelemiş ve özellikle Câhiliye şiirinin kendi metinlerinden sıhhatine dair deliller ortaya koymuştur. Ayrıca bunun net olarak anlaşılabilmesi için “Namat şa‘b namat muhîf” eserinde bir Câhiliye şiiri üzerinde bu usûlü uygulamalı olarak göstermiştir.

Mahmud Şakir, geliştirdiği bu metin inceleme usûlü ile kadim Arap-İslâm kültürüne ait pek çok eseri okumuş, incelemiş ve bir kısmını tahkik, tashih ve şerh ederek yayımlamıştır.

Mahmud Şakir, ilmî kişiliğinin yanında, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal olaylarını da yakından takip etmiştir. İçinde bulunduğu dönem I. ve II. Dünya Savaşlarının yaşandığı ve İslâm âleminin gerek sosyal ve gerek siyasal olarak buhranlar yaşadığı bir dönemdir. Bu buhranların kaynağının Batı dünyası olduğunu savunan Mahmud Şakir, yine Batı dünyasının öncülük ettiği uluslararası kurumlara eleştirilerde bulunmuştur. Özellikle Birleşmiş Milletler Cemiyeti'nin Filistin kararlarından sonra bu kuruma ağır eleştirilerde bulunmuş ve hatta bu kurumu köle pazarı olarak adlandırmıştır. Bu şartlar içinde özellikle İslâm âleminin problemlerini yakından takip etmiş ve bu problemlerin çözümü için çeşitli öneriler sunmuştur. Bu bağlamda Mısır ve Sudan'ın birlikteliğini savunmuş, Müslüman ülkelerin en büyük probleminin yönetici sınıf olduğunu iddia etmiş ve Müslümanların bu problemlerden kurtulmaları için Batı'nın İslâm dünyası karşısında yekvücûd olduğu gibi İslâm âleminin de birlik olması gerektiğini savunmuştur.

Mahmud Şakir'i tanıtan esas yönü, onun Câhiliye şiiri ile i'câzü'l-Kur'ân ilişkisi üzerine yaptığı çalışmalarıdır. Bu ilişkiyi inceleyen Mahmud Şakir, Kur'ân-ı Kerîm'in Câhiliye toplumuna i'câzı konusunda meydan okumasını değerlendirmiştir. Ona göre bu meydan okumanın gerekçesi, Câhiliye toplumunun Arap Dili'ni en iyi kullanan ve bu dil ile en yüksek sanat eserleri olan şiirleri ortaya koymuş toplum olmasıdır. Mahmud Şakir, bu çerçevede Câhiliye şiirini incelemiş ve bu şiirlerin, Câhiliye dönemi Arap toplumuna ait ve yüksek bir edebî değere sahip olduklarını kanıtlamıştır. Ona göre bu toplum sahip olduğu bu istidatla ve biriktirdiği şiir koleksiyonuyla beşer kelâmının zirvesine ulaşmıştır. Kendilerine Kur'ân-ı Kerim nazil olduğunda bu ilahî kelâm karşısında acizliklerini kabul etmişler ve bu kelâmın Allah Teâlâ'nın kelâmı olduğuna şehadet etmişlerdir.

Mahmud Şakir, Câhiliye şiirinin hiçbir inkıtâa uğramadan gerek yazılı ve gerek sözlü olarak tedvin dönemine kadar ulaştığını, h. 1. asırdan itibaren de Câhiliye şiiri uydurmaya çalışan kimselerin bu dönemin âlimleri tarafından eleştiriye uğradıklarını ve Câhiliye şiirinin bozulmadan bize kadar ulaştığını ifade etmiş ve bunu da kanıtlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan: “el-Ğavsü’l-‘azrâ”, **Dirâsât ‘Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi’l-‘Arabiyyeti’l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi’s- seb’în**, ed., Eymen Fuad seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, s. 3-16
- Abbas, İhsan: “el-Ğavsü’l-‘azrâ”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 86-92
- Abbas, İhsan: **Ğurbetü’r-Râ’i**, 2. bs., Amman, Dâru’ş-Şuruk li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2006
- Abdu’d-Dayım, Sabir: “el-‘Allâme Maḥmûd Muḥammed Şâkir fi nuvaceheti’n-naşş (rû’ye ve menhec), **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 46-53
- Abduh, Muhammed: **el-A‘mâlül’l-kâmile li’l-İmam Muḥammed ‘Abduh**, tah.-tak., Muhammed Amara, 1. Bs., 5 cilt, Beyrut, Dâru’ş-Şuruk, 1993
- Abdulhamid Muhammed, Subhi: “el- Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve’l-lügatü’l-‘Arabiyye idâfeten ve hırâseten”, **Havliyyetü Külliyyeti’il-Lügati’l-Arabiyye Bi’l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 971-988
- el-Bağdâdî,
Abdulkadir İbni Ömer: **Hızânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab**, tah. şrh. Abdüsselam Harun, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 4. bs., 1997

- Abdulvehhab, Hasan: “Ahmed Paşa Teymur”, **A’yanu’l-ğarni’r-Rabi’a ‘Aşere**, Tunus, 1988
- Abdülhalim, Zağlul: “Hâzâ ra’yü’l-‘Allâme Şakir fî Rıfa’ate’t-Tahtavî”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Suud, 2010, C: XVII, sy. 66, s. 82-83
- Abdülkerim, Necm: “eş-Şeyh Mağmûd Muhammed Şâkir, Medehani’n-nâsu bi mâ leyse bî fetevağğaftü ‘ani’l-bağsi’l-‘ilmî”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 56-61
- Adonis, **Arap Poetikası**, çev. Emrullah İşler, 2. Bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014
- el-Afgânî, Said: “Dînü’l-Mütenebbî (2)”, **Mecelletü’r-Risâle**, Mısır, 1936, Ekim, sy. 162
- el-Afgânî, Said: “Dînü’l-Mütenebbî”, **Mecelletü’r-Risâle**, Mısır, 1936, Ekim, sy. 161
- Ahlwardt, Wilhelm: “Mülâhazât ‘an şihhati’l-kasaidi’l-‘arabiyyeti’l-ğadîme”, trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşriğîn ħavle şihhati’ş-ş-ri’l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî
- Ahmed b. Hanbel, **Risâletü’ş-şalât**, mür. Mahmud Muhammed Şakir, y.y., Lecnetü’ş-Şebâbi’l-Müslimin, t.y.,
- Ali, Ahmed Hasan: “Risâle fi’t-tarîk ilâ Seğâfetinâ”, **Hasâdu’l-fikr**, Mısır, 2010, sy. 224
- Amili, Adiy b. er-Rika: **Dîvanu ş-ri ‘Adiy b. er-Rika el-‘Amili an Eb’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa’leb eş-Şeybani**, rivaye Ebü’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b.

- Zeyd eş-Şeybani el-Kufî Sa‘leb, tah. Nuri Hammudi Kaysi, Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdad, Matbuatu Mecmai’l-İlmi’l-Iraki, 1987
- ‘Aryan, Muhammed Said: **Ḥayatu’r-Râfi‘î**, 3. bs., Mısır, el-Mektebetü’t-Ticariyyetü’l-Kübra, 1955
- Aslan, Ahmet Turan: Sunuş, **Delâilü’l-i‘câz**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, trc. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008
- ‘Atıyye, Muhammed Haşim: “el-Mütenebbî ve Kafûr”, **Sahifetü Dari’l-Ulûm**, Mısır, Matbaatü’r-Rahmaniyye, 1936, y. 2, C: IV, Nisan
- ‘Avad, Muhammed Hasan: “Maḥmûd Muḥammed Şâkir Müfekkiran Müslimen”, **Dirâsât ‘Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi’l-‘Arabiyyeti’l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi’s-seb‘în**, ed., Eymen Fuad seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, 417-433
- Avn, Cum'a el-Mebruk: **el-Müberred: ḥayatuhu ve âsâruhu ve menhecuhu min ḥilâli kitâbihi’l-Muḥtaḍab**, Beyrut, Ma'hadü'l-İnmai'l-Arabi, 1988
- Ayyıldız, Erol: “Mustafa Sadık er-Rafîî’nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri, **UÜİFD**, Bursa, 1987, y. 2, C: II, sy. 2
- Ayyıldız, Erol: “Mustafa Sâdik er-Râfiî”, **DİA**, C: XXXI, s. 353-354

- ‘Adîme, Muhammed Abdülhalik: **Ebü’l-Abbas el-Müberred ve eseruhu fî ulûmi’l-‘Arabiyye**, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1984
- Azzam, Abdülvehhâb: **Zikrâ Ebi’t-Ṭayyib ba‘de elfi ‘amm**, Kahire, Şirketü Nevabiğü’l-Fikr, 2013
- edi.. Nail Okuyucu: **Batı Gözüyle Tecdid**, , Klasik Yayınları, 2014
- Bedevî, Abdurrahman: **Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle dirâsâti’s-şi‘ri’l-câhilî**, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979
- Behbiti, Necib Muhammed: **Ebü Temmâm et-Tâî : hayatuhu ve hayatı şî‘rihi**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1970
- Besusi, Emani Hatem: **“Maḥmûd Muḥammed Şâkir şâ‘iran”**, Ürdün, 2004, basılmamış yüksek lisans tezi
- Bilici, Faruk: **“Fransa”**, **DİA**, C: XIII, s. s. 187-190
- Bräunlich, Erich: **“fi meseleti şihhati’s-şi‘ri’l-câhilî”**, trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle şihhati’s-şi‘ri’l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî
- Bulut, Yücel: **“Oryantalizm”**, **DİA**, C: XXXIII, s. 428-437
- Bulut, Yücel: **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, 2.bs
- Buzpınar, Ş. Tufan: **“Mustafa Kâmil Paşa”**, **DİA**, C: XXXI, s. 309-310
- Büyükkara, Mehmet Ali; **“İhvandan Cüheyman’a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik”**, İstanbul, Rağbet, 2010,

- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr: **el-Beyân ve't-Tebyin**, tah. Abdüsselam Harun, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1998, 7. bs.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr: **Ḥucecû'n-Nübüvve**, thk, Ali Bumulhim, Beyrut, Dârü'l-Bihâr, 2004
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr: **Kitabü'l-Ḥayevân**, tahkik ve şerh Abdüsselam Muhamed Harun, Kahire, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1965, 2. Bs.,
- Cemal, Adil Süleyman: “Mukaddime Dirâsiyye”, **I'sıfî yâ riyâḥ ve ḳaşaid uḥrâ**, Mahmud Muhammed Şakir, tah. ve cem' Fihri Şakir, şerh ve tak. Adil Süleyman Cemal, Kahire, 2001, Matbaatü'l-Medeni
- Cemal, Adil Süleyman: “Risâletü Ardî'd-Dîvân”, **I'sıfî yâ riyâḥ ve ḳaşaid uḥrâ**, Mahmud Muhammed Şakir, tah. ve cem' Fihri Şakir, şerh ve tak. Adil Süleyman Cemal, Kahire, 2001, Matbaatü'l-Medeni
- Cemal, Adil Süleyman: “Takdim Kışşatü'l-kitab”, **Cemheretü maḳâlât-ı el-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir**, Mahmud Muhammed Şakir, 2. bs, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, t.y., Cem', kırâa ve talik: Adil Süleyman Cemal
- Cum'a, Ali: “Muhammed Hıdır Hüseyin”, **DİA**, C: XXX, s. 539-541
- Çetin, Nihad M.: “Arap”, **DİA**, C: III, s. 276-309
- Çetin, Nihad M.: “Müberred”, **İA**, C: III,
- Çetin, Nihad M.: **Eski Arap Şiiri**, 2. bs., İstanbul, Kapı yayınları

- Dayf, Şevki: **el-‘Asru’l-câhilî**, Dâru’l-Maarif, Kahire, t.y., 11. Bs.
- Dayf, Şevki: **el-Edebü’l-‘Arabiyyu’l-mu‘aşır fi Mısr**, Kahire, Dâru’l-Maarif, t.y.,
- Dayf, Şevki: **en-Nağd**, 5. Bs., Kahire, Dâru’l-Maarif, t.y.,
- Dehman, Ahmed Ali: **es-Şûretü’l-belâğîyye ‘inde Abdülkâhir el-Cürcânî**, Dımaşk, Dâru Tlasdar, 1986
- Dekkak, Ömer: **Ebû ‘Ali el-Kâlî ve menhecuhu fi’l-bahsi ve’t-te’lif**, Haleb, Dârü’s-Şeref, 1977
- Durmuş, İsmail: “Müberred”, **DİA**, C: XXXI, s. 432-434
- Durmuş, İsmail: “Mütenebbî”, **DİA**, C: XXXII, s. 195-200
- Durmuş, İsmail: “Zebidî, Muhammed Murtazâ”, **DİA**, C: XLIV, s. 168-171
- Dursun, Davut: “Cemal Abdünnâsir”, **DİA**, C: VII, s. 296-301
- Ebanemi, İbrahim b. Muhammed: “**Mağâlâtu ħarisi’t-türâs Ebi Fihri Şâkir**”, Riyad, y.y., 2006
- Ebû Musa,
Muhammed Muhammed: “Maĥmûd Muĥammed Şâkir.. el-Fecru’s-şâdık”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 16-24
- Ebû Musa,
Muhammed Muhammed: **el-Ķavsü’l-‘azrâ’ ve Ķıraatü’t-türâs**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1983
- Ebû Sa‘de, Muhammed Cebr: “el-Üstâz Maĥmûd Muĥammed Şâkir, Muerriĥan”, **Havliyyetü Külliyyeti’il-Lügati’l-**

- Arabiyye Bi'l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 989-998
- Ebû Salih, Abdulkuddus: “ ve Raḥale el-Farisü'l-aḥîr”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 4-7
- Ebû Salih, Abdulkuddus: “eş-Şeyḥ Maḥmûd Muḥammed Şâkir... kemâ 'araftuhu”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, 9-15
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid: “Abdülkâhir Cürcânî'nin “Nazım” (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-“, çev. Numan Konaklı, **MÜİFD**, 2010/1, sayı: 38, s. 231-262
- Ebü'r-Rıza, Sa'd: “el-Ḳavsü'l-azrâ' ve 'ıṣṣu't-türâs”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, 104-117
- Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu'cemu'l-evsaṭ**
- ed-Desûki, Abdülaziz: **fi 'Aleml-i-Mütenebbî**, Kahire, 1988, Dâru's-Şuruk, 2. bs.
- Edward Said,: **Oryantalizm**, trc., Nezih Uzel, İstanbul, 1982, Pınar yayınları
- el-A'raci, Muhammed Hüseyin: **es-Şıra' beyne'l-ḳadim ve'l-cedid fi's-şi'ri'l-'Arabî**, Kahire, el-Umma li'n-Neşri ve't-Tevzi', t.y.,
- el-Akîkî, Necîb: **el-Müsteşriḳûn**, Beyrut, y.y., 1984, I, 309-312

- el-Akkad, Abbas Mahmud: **İbnu'r-Rûmî hayatuhu min şî'rihi**, Beyrut, 1968, bs. 7
- el-Âmidi, Ebû'l-Kasım
Hasan b. Bişr: **el-Mu'telef ve'l-muhtelef fi esmâi's-şu'ara' ve künâhüm ve elķâbihim ve ensâbihim ve ba'dı şî'rihim**, tah. ve ta'lik F. Krenkov, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan
b. Abdullah b. Sehl: **Kitabu fağli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, tah., tas., ta'lik, Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matbaatü's-selefiye, h.1353
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed
b. Alî b. Sâbit: **Takyîdu'l-'ilm**, tah., ta'lik, Yusuf el-'İşş, y.y., Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y
- el-Bekri, Ebû Ubeyd: **Simtü'l-le'ali fi şerhi Emâli'l-Kâli**, nşr. Haz., Abdülazîz el-Meymenî, 2 c., Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1935
- el-Beyyumî, Muhammed Receb: **en-Nahđatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmiha'l-muâşırîn**, 4. c., Kahire, Heyetü'l_Amme, 1984
- el-Beyyumî, Muhammed Receb: **Muştafa Şâdık Râfi'î**, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1997
- el-Câsir, Hamid: "Havle eş-Şeyh Maĥmûd Muĥammed Şâkir tashîh fi's-siyâkı't-târîhî", **el-Edebü'l-İslâmi**, Suud, y.y., h. 1419, C: V, sy. 18, s. 82-83
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm: **Tabakâtu fuhûli's-şu'ara'**, Kırâa ve şerh Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir, 2 c., Kahire, Dâru'l-Medeni, 1980

- el-Cündî, Enver: “Da‘iyetü’l-İslâm Muhibbüddin el-Haţîb”, **Mecelletü’l-Va’yi’l-İslâmi**, Kuveyt, 1970, C: VI, sy. 61
- el-Cündî, Enver: **Târîhu’s-şîhafeti’l-İslâmiyye**, 2. c., y.y., Dâru’l-Ensar, 1986
- el-Cürcânî, Ebû Bekr **Esrârü’l-belağa fi ‘ilmi’l-beyân**, tah. Abdülkahir b. Abdurrahman Muhammed Reşid Rıza, Kahire, Abdülkahir: Matbaatü’t-Terakki, h. 1319-1320
- el-Cürcânî, Ebû Bekr **Esrârü’l-belağa**, tah. Hellmut Ritter, 3. Bs., Abdülkahir b. Abdurrahman Beyrut, Dârü’l-Mesire, 1983
- Abdülkahir: **Delâilü’l-i‘câz**, Kırae ve ta’lik, Mahmud Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muhammed Şakir, 3 bs., Kahire, 1992, Muhammed: Matbaatü’l-Medeni
- el-Cürcânî, Ebû Bekr **er-Risâletü’s-şâfiye**, Delâilü’l-i‘câz ile birlikte Abdülkahir b. Abdurrahman b. neşredilmiş, Kırae ve ta’lik, Mahmud Muhammed Şakir, 3. bs., Kahire, 1992, Muhammed: Matbaatü’l-Medeni
- el-Esed, Nasıruddin: **Maşâdiru’s-şî‘ri’l-câhilî ve kıymetüha’t-târîhiyye**, 5. bs., Amman, Dâru’l-Maarif, 1978
- el-Esfahanî, Ebü’l-Ferec **Kitabu’l-Eğâni**, 16 c. tah. İhsan Abbas v. Ali b. Hüseyin: dğr., Beyrut, Dâru’s-sadr, 3. Bs.
- el-Ferrâ’: **Müsned**
- el-Ğabbaşî, Şuayb Abdülmunim: “Maḥmûd Muhammed Şâkir fi’s-Sıḥafeti’l-Mısriyye”, **Havliyyetü Külliyyeti’il-Lügati’l-**

- Arabiyye Bi'l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 1059-1088
- el-Ğadir, Haydar: “eş-Şakır”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 62-65
- el-Ğuneym, Yakup Yusuf: **Ğırâa Uğrâ fi defter ğadîm**, Kuveyt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2012
- el-Ğuneym, Yakup Yusuf: **Ğırâa fi defter ğadîm**, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2012
- el-Hatib, Muhibbüddin: **el-Ğaretü ‘ale'l-‘âlemi'l-İslâmî**, Cidde, Menşuratü'l-Asri'l-Hadis, h. 1387
- el-Hatib, Muhibbüddin: “Muhammed Hıdır Hüseyin”, **Mecelletü'l-Ezher**, Kahire, 1958, C: XXIX, cüz. 8
- el-İşş, Yusuf: “Neş’etü tedvîni'l-‘ilmi fi'l-İslâm (1) ”, **Mecelletü's-Sekafe**, Kahire, 1945, sy. 351
- el-İşş, Yusuf: “Neş’etü tedvîni'l-‘ilmi fi'l-İslâm (2) ”, **Mecelletü's-Sekafe**, Kahire, 1945, sy. 353
- el-Kadı, Ahmed Arafat: “Mağmûd Tanâhî... Me‘ınun lâ tandub ve zıkrâ lâ tağîb”, **Mahmud Tanâhî zıkrâ len teğîb**, haz. Muhammed Tanâhî, Kahire, 1999, Matbaatü'l-Medeni
- el-Ka‘ud, Hilmi Muhammed: “Me‘ariki Mağmûd Muğammed Şâkir el-edebiyye.. ed-devâfi‘-el-meğâmir, en-netâic”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 29-36

- el-Kayrevanî, Ebû Ali
el-Hasen İbn Reşik: **el-‘Umde fi meḥâsini’ş-şî‘r ve âdâbih ve naḫdih**, tah.- haş., Muhammed Muhyeddin Abdulhamid, 2 c., y.y., Dâru’l-Cil, 1981, 5. Bs.
- el-Kettanî, Muhammed: **es-Şıra‘ beyne’l-ḳadim ve’l-cedid fi’l-‘arabiyyi’l-ḥadis**, y.y., Dâru’s-Sekafe Dâru’l-Beyda, 1982
- el-Kevserî, Muhammed Zahid
b. el-Hasan b. Ali Zahid: **el-İşfâḳ ‘ala aḥkâmi’t-ṭalâk**, Kahire, Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, t.y.
- el-Kıyam, Ömer Hasan: **er-Racul ve’l-menhec**, y.y., Dâru’n-Neşr-Müessetü’r-Risâle, t.y.
- el-Kûfehî, İbrahim: “Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve Üstâzühü er-Râfi‘î” , **el-Edebü’l-İslâmi**, Suud, 1996, C: III, sy. 11, s. 50-55
- el-Kûfehî, İbrahim: **Maḥmûd Muḥammed Şâkir sîretuhu’l-edebiyye ve menhecuhu’n-nakdî**, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, 2008
- el-Lügavî, Abdülvahid b. Ali
el-Halebi el-Lügavî
Ebû’t-Tayyib: **Merâtibü’n-naḥviyyîn**, tah. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1955
- Elmalı, Hüseyin: “Ebû Temmâm”, **DİA**, C: X, s. 241-243
- Elmalı, Hüseyin: “Kâli”, **DİA**, C: XXIV, s. 259-260
- el-Mesudî, Ali b. Hüseyin b. Ali: **Murucu’z-zeheb ve me‘adinü’l-cevher**, mür. Kemal Hasan Meri’, 4 c., Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005

- el-Meydanî, Abdurrahman **Ecnihatü'l-mekri's-selâse ve havafîha et-tebşir, el-istişrak, el-isti'mar**, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2010
- el-Yazıcı, Nasıf: **el-'Arfu't-Ṭayyip fi şerhi Dîvani Ebi't-Ṭayyip**, Beyrut, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.
- Emin 'Avad, Hafız: **Napolyon Bonapart fi Mısr**, Kahire, Kahire, Müessetü'l-Hindavi, 2012
- Enbârî, Ebü'l-Berekat **Nüzhetü'l-elibba' fi ṭabaḳâti'l-üdeba'**, Zerka, Kemaleddin Abdurrahman Mektebetü'l-Menar, 1985, 3. Bs
b. Muhammed:
- ERDOĞAN, İbrahim Halil: **Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, y.y., 2013, c., 2, sy. 4, s. 77-96
- Eren, A. Cüneyt: "Risâletü'l-Gufrân", **DİA**, C: XXXV, s. 127-128
- Ergin, Ali Şakir: "Ferezdak", **DİA**, C: XII, s. 373-375
- er-Ra'î, Ali: **Dirâsât fi'r-rivâyeti'l-Mısrıyye**, Kahire, y.y., 1964
- er-Rabi'î, Mahmud: "Naẓra fi ḳaşıde câhiliyye", **Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi'l-'Arabiyyeti'l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi's- seb'în**, ed., Eymen Fuad seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979

- er-Rabî'î, Mahmud: “Zikriyyât hamîme”, **Mecelletü'l-Hilâl**, Kahire, Dâru'l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 76-83
- er-Rıdvânî, Mahmud b. İbrahim: **Şeyhu'l-'Arabiyye ve hâmilü livâiha Ebû Fihri Şakir beyne'd-dersi'l-edebi ve't-tahkîk**, Kahire, 1995, Mektebetü'l-Hancı
- es-Selefi, Abdulmuid Abdülcelil: “el-'Allâme Maḥmûd Muḥammed Şâkir (1909-1997)”, **Savtu'l-Ümme**, Hindistan, y.y., Safer, 1998, C: XXX, sy. 6, s. 43-55
- eş-Şerif, 'Ayide : **Kıssatu kalem**, Kahire, Dâru'l-Hilâl, t.y.
- et-Taberî, **Tefsîru't-Taberî câmi'u'l-beyân 'an vücûhi te'vili âyi'l-Kur'an**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, tah. ve ta'lik Şakir, mûra. ve Hadislerin tah. Ahmed Şakir, 16 c., 2. bs., Kahire, t.y., Mektebetü İbni Teymiyye
- et-Tanâhî, Mahmud Muhammed: “Maḥmûd Muḥammed Şâkir ve menhecuhu fi tahkîki't-türâs”, **Havliyyetü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye Bi'l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 1043-1057
- et-Tanâhî, Mahmud Muhammed: “Maḥmûd Muḥammed Şâkir Rûkn Bazih, **Maḳâlâtü el-'Allâme Maḥmûd Muḥammed et-Tanâhî**, Beyrut, 2002, Dâru'l-Beşairü'l-İslâmiyye
- et-Tanâhî, Mahmud Muhammed: ‘Ayide eş-Şerif ve eyyâmun mine'l-behce, ‘Ayide eş-Şerif, **Kıssatu kalem** içerisinde takdim yazısı, Kahire, Dâru'l-Hilâl, t.y.,

- et-Tanâhî, Mahmud Muhammed: **Medhal ila tarihi neşri't-türâsi'l-'arabi ma'a muhâdarât ani't-tashîf ve't-tahrîf**, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1984,
- et-Tanâhî, Muhammed: "Ahmed Muhammed Şakir", **DİA**, C: II, s. 104-105
- et-Tayyan, Muhammed Hasan: "en-Neffah fi zikrâhu'l-'âşire", **Mecelletü'l-Faysal**, Kuveyt, 2004, sy. 330
- Fakîhî, Muhammed Hanif: **Nazariyyetu i'câzi'l-Kur'ân 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî**, Sayda, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1981
- Fayda, Mustafa: "Câhiliye", **DİA**, C: VII, s. 17-19
- Fayda, Mustafa: "Taberî", Muhammed b. Cerîr, **DİA**, C: XXXIX, s. 314-318
- Ferid, Muhammed: **Mısır Mısırlıdır-İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti-**, İstanbul, 2007, Klasik, Terc. Ali Benli- Macit Karagözoğlu
- Ferrac, Abdüssettar Ahmed: "Mukaddime", **Şerhu eş'ari'l-Hüzeliyyin**, Sana' Ebi Said el-Hasan b. Hüseyin Es-Sükkerî, thk Abdüssettar Ahmed Ferrac., mür. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-arube, 1965
- Ferruh, Ömer: **Ebû Temmâm: Şâ'irü'l-Ḥalife Muḥammed el-Mu'taşım Billah**, Beyrut, Dâru Lübnan, 1978
- Furat, Ahmet Suphi: **al-Mubarrad Arap Filolojisindeki Yeri, Dil ve edebiyat Hakkındaki Çalışmaları**, y.y. , 1971
- Görgün, Hilal: "Muhammed Şakir", **DİA**, C: XXX, s. 572-573

- Güman, Osman: “Çevirenin Önsözü”, **Delailü'l-icaz**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcânî, trc. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008
- Günel, Fuat: “Ahmed Teymur Paşa”, **DİA**, C: II, s. 140-141
- Hadisi, Hadice: **el-Müberred: sîretuhu ve müellefâtuhu**, Bağdad, Dârü's-Şuuni's-Sakafiyeti'l-Amme, 1990
- Harun, Abdüsselam: İmamu ehli'l-Ḥadis fi 'asrihi el-Üstâz eş-Şeyḥ Ahmed Muḥammed Şâkir, **Kelimetü'l-ḥaḳḳ**, Ahmed Muhammed Şakir, y.y., Mektebetü's-Sünne, t.y.,
- HAZER, Dursun: “Abdu'l-Kahir el-Cürcânî'de Fesahat Kavramı”, **Dini Araştırmalar**, Eylül-Aralık 2002, C. 5, sy. 14, s. 183-197
- Heddare, Muhammed Mustafa: “el-Ḳavsü'l-'azrâ': ru'yetun fi'l-ibda'i'l-fenn”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 94-103
- Heyetü't-Tahrir: “Külliyetü's-Şeri'ati tüebbinu el-'Allâme el-Edip Maḥmûd Muḥammed Şâkir”, **Mecelletü's-Şeriati'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, Kuveyt, 1997, C: XII, sa. 33
- Hulusi Kılıç, Fethî en-Neklâvî: “HÂRUN, Abdüsselâm Muhammed”, **DİA**, C: XVI, s. 256-257
- Hutay'e, Ebû Mülkiye Cervel b. Evs b. Malik el-Absi: **Dîvânu Ḥutay'e**, şerh Ebû Saîd Hasan b. Sükkerî, Beyrut, Dâru Sadır, 1981

- Hüseyin, Muhammed Hıdır: **Naḫdu kitâb fi’ş-Şi’ri’l-câhilî**, Kahire, t.y., el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs
- Hüseyin, Taha: **Ḥadîsü’l-erbi’a’**, Kahire, Hindavi, 2014
- Hüseyin, Taha: **Câhiliye Şiiri Üzerine**, trc. Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003
- Hüseyin, Taha: **fi’ş-Şi’ri’l-câhilî**, Susa (Tunus), Dâru’l-Maarif li’t-Tıbatı ve’n-Neşr, t.y.
- Hüseyin, Taha: **Tecdîdü zikrâ Ebi’l-‘Ala’**, Kahire, Dâru’l-Mearif, t.y., 6.bs.,
- ‘Avad, Louis: **‘alâ Hâmişi’l-Ġufrân**, y.y., 1966, Dâru’l-Hilâl
- Makrizî, Ebü’l-Abbas **İmtaü’l-esmâ‘ bi mâ li’n-nebi mine’l-ahvâl ve’l-emval ve’l-hafede ve’l-meta’**, şerh ve tas., Mahmud Muhammed Şakir ; nşr. Abdullah İbrahim el-Ensârî, 2. bs, Kahire, Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, t.y.
- İbni Hallikan, Ebü’l-Abbas **Vefeyâtü’l-a‘yan ve enbâü ebnâi’z-zaman**, tah. Şemsüddin Ahmed İhsan Abbas, 8 c., Beyrut, Dâru Sadır, 1978
- b. Muhammed b. Ebi Bekir:
- İbni Mace **Sünen**
- İbni Musa, Zeyneddin: “Cuhûdu Şâkir fi tahkîki’l-maḥṭûti’l-‘Arabî ve kava‘idihi’l-menheciyye”, **Mecelletü’t-Türâs**, Camiatü’l-Cilfe, 2013, C: III
- İbni Zekeriya, Ebü’l-Hüseyn **eş-Şâhibî**, tah.- haş. Ahmed Hasan Besic,

- Ahmed b. Faris: Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997
- İbni Ğannam, Hüseyin: **Târîhu Necd**, tah. ve tahrir Nasıruddin el-Esed, Kahire, Dâru's-Şuruk, 1994, 4. Bs.,
- İbnu'l Verd, Ebû's-Sa'alik 'Urve: **Dîvânu 'Urve b. el-Verd**, şerh; Ebû Yusuf İbnü's-Sikkit, tah. Abdülmuin el-Melluhi, Dimaşk, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1966
- İbnü'd-Daye, Ebû Cafer Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el-Bağdâdî: **Kitâbü'l-mükâfe'e; hüsnü'l-'ukba**, thk, şerh ve tas. Mahmud Muhammed Şakir, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim: **İnbâhü'r-ruvât 'ala enbahi'n-nühat**, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1950
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed Mutezz-Billah b. Cafer Mütevekkil-Alellah Abbâsî: **Tabakâtü's-şu'arai'l-muhdesin**, tah. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut, Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998
- İbrahim, Abdulhamid: "Mahmûd Şâkir.. er-racul ve'l-mevkıf", **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 26-27
- İmam, Ahmed Hamdi: "Ebû Fihri Şakir ve'l-hadâretü'l-islâmiyye", **Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi'l-'Arabiyyeti'l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi's-seb'în**, ed., Eymen Fuad seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, s. 581-620

- İsmail, Mahmud Hasan: **el-Muhtâr min dîvâni Egânî'l-kûh**, haz. Muhammed ‘Anani, Kahire, el-Hey’etü’l-mısriyyetü’l-‘âmme li’l-kitâb, 1997
- Karaarslan, Nasuhi Ünal: “Bârûdî, Mahmud Sami Paşa”, **DİA**, C: V, s. 90-91
- Kenan Demirayak-Ahmet Savran, **Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönem**, 3. Bs., AÜEF Yayınları, Erzurum, 1996
- Kenan Demirayak-M. Sadi Çöğenli, **Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995**
- Kınar, Kadir: “Abdulkâhir el- Cürcânî’nin Nazm Teorisi”, **SÜİFD**, 2006, sy. 13, s. 65-101
- Kızıklı, Zafer: “Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım”, **İ.A.D.**, 2013, C: XXIV, sy. 1, s. 17-24
- Kuza’, Hüda: “Maḥaṭṭat fî mesireti’l-‘allame er-rahil Naşıruddin el-Esed”, **Ceridetü’l-Kudsü’l-‘Arabi**, Londra, 25/05/2015
- Kürd Ali, Muhammed: **el-Mu‘âşırûn**, Dimeşk, Matbuatı Mecmeu’l-Lugati’l-Arabiyye, 1980
- Laşin, Kemal Abdülbaki: “Medḥal ila menheci Maḥmûd Muḥammed Şâkir”, **Havliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-Arabiyye Bi’l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 1011-1041

- Lutfi Cum‘a, Muhammed: **Şâhidun ‘ala’l-‘asr müzekkerâtu Muḥammed Luṭfi Cum‘a**, y.y., 2000, el-Heyetü’l-Mısriyye el-Amme li’l-Kitap
- Lyall, Charles: “Mukaddime”, **Dîvanu ‘Abid b. Abras**, tah. trc. Hüseyin Nassar, Kahire, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1957
- Ebû Ubeyde, Ma‘mer b. Müsenna: **Şerhu Naḫâḍi Cerir ve Ferezdak**, tah. Muhammed İbrahim Hur- Velid Mahmud Halis, 3 c., 2. Bs., el-Mecmau’s-Sekafi, Ebû Dabi, 1998
- Mahmud, Zeki Necip: “el-Ḳavsü’l-‘azrâ”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 82-85
- Maluf, Louis: **el-Muncid fi’l-a‘lam**, 22. bs., Tahran, Müesssetü İntişarati’l-İlm, , t.y.,
- Margoliouth, David Samuel: “Neş’etü’ş-şi‘ri’l-‘Arabi”, **Dirâsâtü’l-Müsteşriḳîn ḥavle dirâsâti’ş-şi‘ri’l-câhilî**, trc. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-Melayin, y.y., 1979,
- Margoliouth, David Samuel: “The Origins of Arabic Poetry”, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Temmuz, 1925
- Margoliouth, David Samuel: **Mohammed and The Rise of Islam**, Londra, The Knickerbocker Press, 1905
- Matlub, Ahmed: **Abdülḳâhir el-Cürcânî: belâgatuhu ve naḫduhu**, Kuveyt, Vekaletü’l-Matbuat, 1973

- Mekkî, et-Tahir Ahmed: “Me‘alim hâdiye ‘ala tarîkı sîret ‘aṭire”, **Mecelletü’l-Hilâl**, Kahire, Dâru’l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 66-75
- Mertoğlu, Suat: Takdim, **Mısır Mısırlılarıdır, İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti**, Muhammed Ferid, terc. Ali Benli, Macit Karagözoğlu, Klasik, İstanbul, 2007
- Muhammed Ali, Ahmed: “İşkâliyyetü’n-nakdi’z-zevk ‘inde Şâkir li’l-Baḥis Ḥalife Yâsin bin ‘Arabî”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, 2008, sy. 57
- Muhammed, Hüseyin Ali: “Maḥmûd Şâkir fî Mirâti Vedit Filistin”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 54-55
- Muḥaymir, Fuad Ali: **Felsefetu Abdülkâhir el-Cürcânî en-nahvî fî delâili’l-i‘câz**, Kahire, Dâru’s-Sekâfe, 1983
- Murad, Muhammed
Mervan Cemil: “Selâse fursân mine’z-Zeytûne”, **el-Va‘yu’l-İslâmi**, 1996, sy. 360
- Mustafa, Cevdet: “Ma‘a’l-Üstâz Maḥmûd Muḥammed Şâkir zikriyyât ve teemmülât” **Ḥavliyyetü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi’l-Kahire**, Kahire, 1998, y.y, sy. 16, s. 999-1009
- Mürüvve, Muhammed Rıza: **Ebû Temmam: ‘asruhu, ḥayatuhu, şî‘ruhu**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990
- Nefuse Said, Zekeriya: **Târîḥu’d-da‘veti ile’l- ‘âmmiyyeti ve âsârihi fî Mısr**, İskenderiye, Dâru neşri’s-sekafeti bi’l-İskenderiye, 1964

- Nöldeke, Theodor: “min târîhi ve nakdi’ş-şi’ri’l-‘arabiyyi’l-‘kadîm”, trc. Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü’l-müsteşrikin havle şihhati’ş-şi’ri’l-câhilî**, Abdurrahman Bedevî
- Nuhoglu, Hidâyet: “Blachère, Régis”, **DİA**, C: VI, s. 244-245
- Ortaylı, İlber: “Hiçbir zaman efsaneleşmedi”, **Milliyet Gazetesi**, 25/09/2011
- Öz, Mustafa: “Ca’d b. Dirhem”, **DİA**, C: VI, s. 542-543
- Özdemir, Abdurrahman: **Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri: Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Dîvânı**, Ankara, araştırma Yayınları, 2007
- Özdemir, Abdurrahman; “Peygamber Şairi Hassan b. Sabit ve Dîvânı”, **İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2004, C: II, sy. 4, s. 203-220
- Özdemir, Mehmet: “Ebû Ubeyd el-Bekrî”, **DİA**, C: X, s. 247-248
- Râfîî, Abdurrahman: **Mustafa Kâmil Bâ’isü’l-hareketi’l-vataniyye**, Kahire, Mektebetü’n-nahdati’l-Mısriyye, 1950, 3. bs.
- Râfîî, Mustafa Sadık: **İ’câzü’l-Kur’ân ve’l-belağatü’n-nebeviyye**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 2004
- Râfîî, Mustafa Sadık: **Resâilü’r-Râfî’î**, neşr. Muhammed Ebû Reyve y.y., ed-Dâru’l-Umeriyye, t.y.,
- Râfîî, Mustafa Sadık: **Târîhu âdâbi’l-‘Arab**, 2 c., Kahire, Mektebetü’l-İman, 1997

- Râfîî, Mustafa Sadık: **Vahyu'l-kalem**, 3 c., Kahire, Dâru'l-Heysem, 2007
- Rıdvan, Fethi: “er-Racul ve'l-uslûb”, **Dirâsât ‘Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi'l-‘Arabiyyeti'l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğihî's- seb‘în**, ed., Eymen Fuad Seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, s.401-410
- Sa‘d, Mahmud
Tevfik Muhammed: “Mevkıfî Ebi Fihri, Mahmud Muhammed Şakir min kaḍiyyeti ‘umri’ş-şî‘ri’l-câhilî”, **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 37-45
- Said, Ali Zekeriya: “Üslûbü't-Tekrâr fî şî‘ri Ebi Fihri Maḥmûd Şakir: rû‘ye belâgiyye”, **Şahîfetü Dâri’l-‘ulûmi li’l-luğati’l-‘Arabiyye ve âdâbuha ve’d-dirâsatü’l-İslâmiyye**, 4. Bs., Mısır, C: VII, sy. 13
- Sakr, Ahmed: “Naḥdu kitabi Ṭabakâtı fuḥûli’ş-şu‘ara’”, **Makâlât el-‘Allâme el-Muḥaḥḳıḳ el-Luğavî el-Edib es-Seyyid Ahmed Sakr**, cem’ ve i‘dad: Ahmed b. Musa el-Hazîmi, Riyad, 2009, Dâru’t-Tevhid Li’n-Neşr
- Sa‘leb, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani el-Kufî: **Mecâlisu Sa‘leb**, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, , Kahire, Dârü'l-Maârif, 1980
- Sa‘leb, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani: **Şerḥu Dîvani’l-Ḥansa’**, tah. Muhammed Fayiz, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi’l-Arabi, 1993

- Sa'leb, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybani: **Şerhu Dîvani Züheyr b. Ebî Sûlmâ**, tah. Hanna Nasr Hitti, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1992
- Sarruf, Fuad: Mukaddime, “**el-Mütenebbî**”, Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Dâru'l-Medeni, 1987
- Semrad, Semir: “el-‘Allâme el-Mücahid Muhibbuddin el-Haṭîb ve cuhûduhu fi faḫhi’ş-Şi‘ati’r-Râfîda”, **Mecelletü’l-İslah**, Cezayir, Dâru’l-Fadile li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 2011, C: V, sy. 26
- Seyyid, Eymen Fuad: “Ebû Fihri, Maḥmûd Muḥammed Şâkir- ḫayâtuh ve sîretuh”, **Dirâsât ‘Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi’l-‘Arabiyyeti’l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûğhi’s-seb‘în**, ed., Eymen Fuad sey-yid-Ahmed Hamdi İmam- el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979, s. 17-13
- Seyyid, Eymen Fuad: “Makrîzî”, **DİA**, C: XXVII, s. 448-451
- Sezgin, Fuat: “eş-Şi‘ru’l-‘Arabiyyu’l-kadîm beyne’l-aşâle ve’l-intihâl”, **Muḥâḍarât fi târîhi’l-‘ulûmi’l-‘arabiyye ve’l-İslâmiyye**, Ma’hedu Tarihi’l-Ulûmi’l-Arabiyyeti ve’l-İslâmiyyeti fi İdarı Camiati Frankfurt, Frankfurt, 1948
- Sezgin, Fuat: “Maşâdiru kitâbi’l-Eğâni li Ebi’l-Ferec el-Esfehânî”, **Muḥâḍarât fi târîhi’l-‘ulûmi’l-‘arabiyye ve’l-İslâmiyye**, Ma’hedu Tarihi’l-Ulûmi’l-Arabiyyeti ve’l-İslâmiyyeti fi İdarı Camiati Frankfurt, Frankfurt, 1948

- Sezgin, Fuat: **Buhari'nin Kaynakları**, Kitabiyat, Ankara, 2000, 2. Bs.
- Sezgin, Fuat: **İslâm'da Bilim ve Teknik**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2008, 5 c., 2. Bs
- Sibeveyh, Ebû Bişr b. Osman b. Kanber: **el-Kitâb**, 5 c., 3. Bs., tah. Abdüsselam Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1988
- es-Sirafî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah el-Merzübani: **Aḥbâru'n-naḥviyyine'l-baṣriyyîn ve merâtibuhum**, tah. Muhammed İbrahim Benna, Kahire, Dârü'l-İ'tisam, 1985
- Sönmezsoy, Selahattin: **Kur'ân ve Oryantalistler**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1998
- Spitta, Wilhelm: "el-Lügatü'l-'Arabiyye ve'n-necaḥ", **Mecelletü'l-Muktadaf**, Kahire, 1881, Kasım, cüz 6, s. 352-354
- Suçin, Mehmet Hakkı: "Arap Öykücülüğünde Kilit Bir İsim: Yahya Hakkı", **Son Duvar Dergisi**, y.y., Mart, 1998
- Sultan, Münir: **İbn Sellam ve Ṭabaḳātu's-ṣu'ara'**, İskenderiye, Dâru'l-Mearif, t.y.
- Sükkerî, Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah el-Atekî: Dîvanu İmruülkays ve mülḥaḳâtuhu bi-şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî, 3 c., dirase ve tah. Enver Ulyan Ebû Süveylem, Muhammed Ali Şevabeke, el-Ayn, Merkezu Zayed li't-Türâs ve't-Tarih, 2000
- Sükkerî, Ebû Saîd Hasan b. Hüseyin b. Ubeydullah el- **Şerhu Dîvani Ka'b b. Züheyr**, Kahire, Dârü'l-

- Atekî: Kütübi'l-Mısri, 1950
- Sükkerî, Ebû Saîd Hasan b. **Şerhu eş'ari'l-hüzeliyyîn**, 2 c., tah. Hüseyin b. Ubeydullah el- Abdüssettar Ahmed Ferrac, Kahire, Dârü'l-Atekî: Urube, t.y.,
- Süleyman, Zekeriya Beyyûmî: **el-Ĥizbu'l-Vaṭaniyyi'l-Cedîd: 1944-1953 Dirâse fi evrâkı ve şuhufi'l-ĥizb: Fethi Rıdvân ve cemâ'atuhu**, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Camii, 1988
- Şakir, Abdurrahman: “el-Ĥürriyet ve's-sevretü'l-ĥadariyye” **Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye: mühdât ilâ edibi'l-'Arabiyyeti'l-kebir Ebî Fihri Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi münâsebeti bülûġihi's-seb'în**, ed., Eymen Fuad Seyyid, Ahmed Hamdi İmam, el-Hassani Hasan Abdullah, Kahire, y.y., 1979
- Şakir, Ahmed Muhammed: “Muhammed Şakir”, **el-Mukṭetaf**, Kahire, 1939, sy. 95, Ağustos, s. 300
- Şakir, Ahmed Muhammed: “Mukaddime”, **Tefsîru't-Taberî cami'u'l-beyân 'an vücuhi te'vili Âyi'l-Kur'an**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, tah. ve ta'lik Şakir, müra. ve Hadislerin tah. Ahmed Şakir, 16 c., 2. bs., Kahire, t.y., Mektebetü İbni Teymiyye
- Şakir, Ahmed Muhammed: **Kelimetü'l-ḥakḳ**, Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1988, 2. bs.,
- Şakir, Ahmed Muhammed: **Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm**, Kahire, Mektebetü's-Sünne, 1936

- Şakir, Fihri Mahmud: “Ebi Maḥmūd Muḥammed Şâkir”, **Mecelletü’l-Hilâl**, Kahire, Dâru’l-Hilâl, Şubat, 1997, s. 60-65
- Şakir, Fihri Mahmud: “Ebi... Maḥmūd Muḥammed Şâkir”, **el-Edebü’l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü’r-Risâle, 1997, c. 4, sa. 16
- Şakir, Fihri Mahmud: Mukaddime, **Medâhilü i’câzi’l-Kur’ân**, Mahmud Muḥammed Şakir, Kahire, Matbaatü’l-Medeni, 2002
- Şakir, Mahmud Muḥammed: “Mukaddime”, **Delâilü’l-i’câz**, Ebû Bekir Abdülkahir b. Abdurrahman b. Muḥammed el-Cürcânî en-Nahvî, Kırae ve ta’lik, Mahmud Muḥammed Şakir, 3 bs., Kahire, 1992, Matbaatü’l-Medeni
- Şakir, Mahmud Muḥammed: “Mukaddime”, **Kitâbü’l-mükâfe’e; hüsnü’l-‘ukba**, İbnü’d-Daye, Ebû Cafer Ahmed b. Yusuf b. İbrahim el-Bağdâdî, thk, şerh ve tas. Mahmud Muḥammed Şakir, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- Şakir, Mahmud Muḥammed: “Mukaddime”, **Kitâbü’l-vahşiyyât: el-Ḥamâsetü’ş-şuğrâ**, Ebû Temmam, Hatîb b. Evs b. el-Haris et-Tai, tah.-ta’lik Abdülazîz el-Meymenî, şerh Mahmud Muḥammed Şakir, Kahire, Dâru’l-Maârif, 1963
- Şakir, Mahmud Muḥammed: “Mukaddime”, **Tefsîru’ṭ-Ṭaberî cami’u’l-beyân ‘an vücuhi te’vili Âyi’l-Kur’an**, Ebû Cafer Muḥammed b. Cerir et-Taberî, tah. ve ta’lik Şakir, mûra. ve Hadislerin tah. Ahmed Şakir, 16 c., 2. bs., Kahire, t.y., Mektebetü İbni Teymiyye

- Şakir, Mahmud Muhammed: “Mukaddime”, **Tehzîbü’l-âsâr ve tafşilü’s-sabit ‘an Rasûlillah (s.a.v.) mine’l-aḥbâr –Müsnedü Ali b. Ebi Talib-**, Ebû Cafer et-Taberî, kırâa ve tahric, Mahmud Muhammed Şakir Şakir, Kahire, t.y.
- Şakir, Mahmud Muhammed: “Tasdir”, Muhammed Abdülhalık ‘Adîme, **Dirâsât li uslûbi’l-Ḳur’âni’l-Kerim**, 4. c., Kahire, Dâru’l-Hadis, t.y.,
- Şakir, Mahmud Muhammed: “Ahmed Muhammed Şakir İmamü’l-Muhaddisin”, Ahmed Muhammed Şakir, **Hükmü’l-Câhiliyye** içerisinde müellif tanıtımı için yazılmış mukaddime, Mektebetü’s-Sünne, y.y, 1992
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Bernâmecu Ṭabaḳâtu fuḥûli’s-şu‘ara’**, Kahire, 1980, Matbaatü’l-Medeni, **Ṭabaḳâtu fuḥûli’s-şu‘ara’** ile birlikte
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Ebâṭîl ve esmâr**, Kahire, Mektebetü’l-Hancı, t.y.
- Şakir, Mahmud Muhammed: **el-Ḥicâziyyât**, Kırâa ve Talik Abdullah b. Abdurrahim Useylan, Medine, Nadi’l-Medineti’l-Münevvere el-Edebî, 2010
- Şakir, Mahmud Muhammed: el-Muşteğilûne bi dersi’l-âsâri’l-Yemeniyye, **Mecelletü’z-Zehra**, Kahire, 1926, C: III, cüz 9
- Şakir, Mahmud Muhammed: **el-Mütenebbî**, Kahire, Dâru’l-Medeni, 1987
- Şakir, Mahmud Muhammed: Fâtihatü’l-kitâb, **Ḥayatu’r-Râfi‘î**, Muhammed Said ‘Aryan, 3. bs., Mısır, el-Mektebetü’t-Ticariyyetü’l-Kübra, 1955

- Şakir, Mahmud Muhammed: **I'sıfı yâ riyâh ve kaçâid uhrâ**, Cem-tahkik, Fihri Mahmud Şakir, şerh-takdim, Adil Süleyman Cemal, Matbaatü'l-Medeni, Kahire, 2001
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Kağiyyetü's-şî'ri'l-câhilî fi kitâbi İbn Sellâm**, Kahire, Matbaatü'l-Medeni, t.y.,
- Şakir, Mahmud Muhammed: Kelime, **Kitabu fağli'l-'atâ' 'ale'l-'usr**, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, tah., tas., ta'lik, , Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Matbaatü's-selefiye, h.1353
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Medâhîlû i'câzi'l-Şur'ân**, Kahire, Matbaatü'l-Medeni, 2002,
- Şakir, Mahmud Muhammed: Mukaddime, **Cemheretu nesebi Şureyş ve aĥbârihâ**, Zübeyr b. Bekkar, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah, şrh. ve tah. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü Dari'l-Arube, h. 1381
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Namaţ şa'b ve namaţ muĥîf**, Kahire, 1996, 1. Baskı
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Risâle fi't-ţarîk ila seĥafetinâ, el-Mütenebbî** isimli eserle birlikte basılmış, Kahire, Dâru'l-Medeni, 1987
- Şakir, Mahmud Muhammed: "Ruvvadu'l-Yemen mine'l-ûribbiyyin", **Mecelletü'z-Zehra**, Kahire, 1926, C: III, cüz 8,
- Şakir, Mahmud Muhammed: **Cemheretü maĥâlât-ı el-Üstâz Maĥmûd Muĥammed Şâkir**, 2 c., Cem' ve Neşr: Adil Süleyman Cemal, Kahire, Mektebetü Hancı, 2003

- Şakir, Mahmud Muhammed: “mukaddime”, **Risâletü’ş-şalât**, Ahmed b. Hanbel, mür. Mahmud Muhammed Şakir, y.y., Lecnetü’ş-Şebâbi’l-Müslimin, t.y.,
- Şakir, Üsame Ahmed: “Mahmud Muhammed Şakir”, **min A‘lami’l-‘asr**;, Kahire, y.y., 2001
- Şakiroğlu, Mahmut H.: “Nallino, Carlo Alfonso”, **DİA**, C: XXXII, s. 349
- Şensoy, Sedat: “**Abdülkahir el-Cürcânî’de Anlam Problemi**”, 2001, basılmamış doktora tezi
- Şükri, Gali: “Şehâdetü Fethi Rıdvân”, **el-Müsakkafun ve’s-sulta fi Mısır**, Kahire, Dâru Ahbari’l-Yevm, 1991
- Tahir, Ali Cevad: “Tabakâtu’ş-şu‘ara’ mahtûtan ve matbû‘an”, **Mecelletü’l-Mevrid**, 1979, C: VIII, sy. 3
- Tahir, Ali Cevad: “Ve ente takrau Maḥmûd Şâkir”, **Mecelletü’l-Faysal**, Riyad, 1985, sy. 96
- Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Remel”, **DİA**, C: XXXIV, s. 553-554
- Teymur, Mahmud: **İtticâhatü’l-edebi’l-‘arabi fi’s-sinîne’l-mieti’l-ahîre**, y.y., Mektebetü’l-Adab ve Matbaatuha bi’l-Cemamiz, t.y.
- Tüccar, Zülfikar: “İbn Sellâm el-Cumahî”, **DİA**, C: XX, s. 312-313
- Tüccar, Zülfikar: “Şemmâh b. Dırâr”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 506-507
- ‘Useylan, Abdullah b. Abdurrahim: “Maḥmûd Şâkir eş-Şâ‘ir”, **el-Ḥicâziyyât**, Mahmud Muhammed Şakir, Kırâa ve ta‘lik Abdullah b. Abdurrahim ‘Useylan, Medine,

Nadi'l-Medineti'l-Münevvire el-edebî, 2010, s.
3-27

Vadgirî, Abdül'ali:

Ebû 'Ali el-Kâlî ve eseruhu fi'd-dirâseti'l-luğaviyye ve'l-edebîyye bi'l-Endelüs, Rabat, Matbaatu Fudale, 1983

Yalar, Mehmet:

"Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı", **UÜİFD**, Bursa, 2005, C: XIV, sy. 2, s. 75-95

Yalar, Mehmet:

"İslâmi Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", **UÜİFD**, Bursa, 2009, C: XVIII, sy. 1, s. 61-88

Yaşaroğlu, M. Kamil:

"MARGOLİOUTH, David Samuel", **DİA**, C: XXVIII, s. 53-54

Yıldırım, Suat:

Oryantalistlerin Yanılgıları, İstanbul, y.y., 2003,

Yıldız, Musa:

"Yahyâ Hakkî'nın Kunnâ Selâsete Eytâm Adlı Öyküsü", **Nüşa Dergisi**, 2004, sy. 14

Zayid, Abduh:

"es-Şavtu ve's-şada", **el-Edebü'l-İslâmi**, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1997, C: IV, sy. 16, s. 118-127

Zeynelabidin,
Muhammed Tevfik:

"min Eimmeti'l-ıslâh: el-'Allâme Muhibbuddin el-Ḥatîb h. 1305-1389, **el-Beyân**, Londra, 2012, sy. 296

Zirikli, Hayreddin:

"Muḥammed Şâkir", **el-A'lam**, 8 c, 15. bs., Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002

Zirikli, Hayreddin:

"Muhibbuddin el-Ḥatîb" **el-A'lam**, 8 c, 15. bs., Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002

Zübeydî, Ebû Bekr **Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyin ve'l-luġaviyyin**, tah.
Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim, Kahire,
Ubeydullah: Muhammed Sami Emin el-Hancı, 1954



1- ÖZGEÇMİŞ

Ad-Soyad Ali Tülü

Doğum: 14.04.1974

Memleket: Isparta

EĞİTİM BİLGİLERİ

1991- Pendik İmam-Hatip Lisesi

1997- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2006- Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku,
Yüksek Lisans

2012- İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri,
Devam ediyor

İŞ HAYATI

1998-2012 Ümraniye Anadolu İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri
Öğretmeni

2012-2013 Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Okutmanı

2013- İstanbul Şehir Üniversitesi/ Yabancı Diller Yüksekokulu

AKADEMİK ÇALIŞMA ALANLARI

Arap Edebiyatı

Klasik Arapça Öğretim Metodları

TEZLER

Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal
Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku,

Danışman: Prof. Dr. Fahrettin Atar, İstanbul, 2006

Mahmud Muhammed Şakir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri

Danışman: Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir

