

Sayı/Issue: 45



Yıl/Year: 2021

ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

İSAM.

TURKIYE DIYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

مرکز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 45 • Yıl / Year 2021

Sahibi / Owner TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına
Prof. Dr. Raşit Küçük

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Managing Editor Erdal Cesar

Yayın Kurulu /
Editorial Board Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın,
Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen,
Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen,
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar,
Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan,
Prof. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu,
Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu,
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl
Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray

Yayın Danışma Kurulu /
Advisory Board Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM)
Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Editör / Editor Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zahid Atçıl (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Yayın Sekreteri / Assistant Editor Adem Sari

Tashih / Proofreading İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Muhammed Şahin,
Michael Kaplan

Tasarım / Graphic Design Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can
Baskı / Printed by TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan
uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database,
ATLA Religion Database, *Index Islamicus* ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
isad.isam.org.tr

© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021
ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 45 • Yıl/Year 2021

Makaleler / Articles

Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Akli Yorumları
/ *Ta'wîl* in the Early Period of *Tafsîr*: Mujâhid b. Jabr's Rational Qur'an Exegesis 1
MESUT KAYA

Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi:
II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği / A Proposal for a Methodology of
Determining Scholarly Circles of Ahl al-Ḥadîth: The Case of Basra During
the First Half of the 2nd/8th Century 37
MUHAMMED ENES TOPGÜL – ÖMER FARUK MADEN

İslam'ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin
(*Cünd/Ecnâd*) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi
/ Formation of Military-Administrative Districts (Jund/Ajnâd) in Bilâd
al-Shâm (Greater Syria) During the Early Islamic Period and the Influence
of the Byzantine (the Eastern Roman Empire) Land Regime 69
HALİL İBRAHİM YILMAZ

Değerlendirme Makaleleri / Review Articles

Türkiye'de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)
/ A Review of the Literature on the University and Higher Education
in Turkey (1775-1980) 103
TUNCAY BAŞOĞLU

İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfi Olarak Şeyh Bedreddin
/ Beyond Ideological Theories: Şeyh Bedreddin as a Jurist and Sufi
ASIM CÜNEYD KÖKSAL 145

Kitâbiyat / Book Reviews

S. Frederick Starr, çev. Yusuf Selman İnanç, *Kayıp Aydınlanma:
Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*
ERTUĞRUL ÖKTEN 185

Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*
MUHAMMET BEYLER 190

M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri:
Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*
ABDULLAH TAHA ORHAN 196

Vefeyat / Obituary

Hadis ve Sünnete Adanmış Bir Ömür: Prof.Dr. Nûreddin Itr
(1937-2020)
ABDULLAH HİKMET ATAN 201

وميض الذكريات مع أستاذ الأجيال العلامة المحيّد د. نور الدين عتر
/ Flashing Memories With the Learned Ḥadīth Scholar Nūr al-Dīn 'Itr,
The Teacher of Generations 209

MUHAMMED MÜCİR EL-HATÎB / محمد مجير الخطيب الحسيني

Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları*

Mesut Kaya**

Tâbiînin ileri gelenlerinden olan ve rical âlimlerinin kâri, fakih ve sika bir âlim olduğunda ittifak ettikleri Mücâhid b. Cebr, tefsirde görüşlerine çokça müracaat edilen bir otoritedir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Taberî gibi âlimlerin Mücâhid'in tefsirdeki görüşlerine itimat etmiş olmaları, bu durumun en önemli göstergesidir. Mücâhid bu özelliklerinin yanında, Kur'an-ı Kerim'de bazı kıssaların anlatıldığı yerleri bizzat görmek için seyahat etmek, belirli konularda Ehl-i kitaba bilgi sormak ve tefsirde reyeye önem vermek gibi yönleriyle de dikkat çekmiştir. Rey tefsiri kapsamında değerlendirilebilecek olan ve kimi âyetlerin tefsirinde kullandığı "mesel/temsîl" ifadesi, Mücâhid'in bazı âyetleri tevil etme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Onun bu tür görüşleri, klasik dönemde ihtiyatla yaklaşılması gereken yorumlar olarak görülüp Taberî gibi müfessirlerce tenkit edilirken, çağdaş dönemde aklî tefsirin kapısını aralayan ve bu yönüyle Mu'tezile gibi fırkaların tefsir anlayışına öncülük ettiği ileri sürülen bir müfessir olarak telakki edilmesine yol açmıştır. Bu makale Mücâhid'in tevillerinin mahiyetini ve ona nispet edilen farklı tefsir vecihlerinden bir kısmını konu edinecek, onun aklî tefsirin öncüsü olup olmadığı meselesini tartışacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Mücâhid b. Cebr, tevil, rey, aklî tefsir.

Giriş

Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), tâbiîn neslinden ve tefsir ilminin öncü simalarından biridir. Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde, 21 (642) yılında Mekke'de doğmuş olan Mücâhid'in künyesi Ebü'l-Haccâc olup Kays b. Sâib el-Mahzûmî'nin (ö. 70/689-690) mevlasıdır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) rivayetine göre Mücâhid'in bizzat kendisi, Sâibe hizmet ettiğini anlatmıştır.

* Makaleye katkılarından dolayı Prof.Dr. Harun Ögmüş, Dr. Yusuf Daşdemir ve Arş. Gör. Hatice Tekin'e teşekkür ederim.

** Doç.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
ORCID 0000-0003-0884-8340 mesudkaya@hotmail.com

Mücâhid, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-688) önde gelen talebelerinden biridir ve Kur'an'ı İbn Abbas'a pek çok defa arzettiğine dair rivayetler nakledilmiştir.¹ 102 (720), 103 (721) veya 104 (722) yılında vefat eden Mücâhid'in fiziki özelliklerine dair de önemli bilgiler gelmiştir. Mesela İbn Sa'd, Fıtr b. Halîfe'nin (ö. 155/771 [?]) onu, saç ve sakalları ağarmış vaziyette gördüğünü, kendisini gören birinin onu eşeğini kaybetmiş bir hırpani (harbendec) zannettiğini nakletmiştir.²

Mücâhid'in fakih, âlim, çok hadis nakleden sika bir râvi, kârî ve Kur'an'ı ve tefsiri en iyi bilen tâbîi olduğunda ittifak edilmiş;³ bizzat kendi dilinden "bütün ilmini Kur'an'a adadığı" nakledilmiş, "imam ve şeyhül-kurrâ ve'l-müfessirîn" diye anılmıştır.⁴ Taberî (ö. 310/923), "Tefsirdeki İlmi Sebebiyle Övülen Kadim Selef Müfessirleri" başlığı altında Mücâhid ile ilgili bazı bilgiler kaydetmiş, İbn Ebû Müleyke'den (ö. 117/735), "Mücâhid'i beraberindeki levhalarla, Kur'an-ı Kerim tefsiri hakkında İbn Abbas'a soru sorarken gördüm; İbn Abbas ona 'Yaz!' diyordu, Mücâhid tefsirin tamamını ona sordu" rivayetini, Süfyân es-Sevrî'den de (ö. 161/778), "Eğer tefsir Mücâhid'den gelmişse, o sana yeter"⁵ görüşlerini nakletmiştir. İbn Teymiyye (ö. 622/1225), Mücâhid'in tefsirine Şâfiî (ö. 204/820) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi ehl-i ilmin itimat ettiğini, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi tefsirde eser tasnif edenlerin, Mücâhid'den gelen tarikleri diğerlerinden daha çok tekrar ettiklerini, onun "tefsirde bir âyet" olduğunu söylemiştir.⁶

Hakkındaki bu bilgiler yanında onun Kur'an-ı Kerim'i rey ile tefsir etme eğiliminde olduğunu gösteren rivayetler de nakledilmiştir. Söz gelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889), Irak âlimleri içinde reye ve kıyasa en sert tutumu gösterenin Şa'bî (ö. 104/722), en müsamahalı olanın ise Mücâhid olduğunu söylemiş; A'meş'ten de (ö. 148/765) kendisinin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "En faziletli ibadet, güzel görüştür" (er-re'yü'l-hasen).⁷ İbn Teymiyye, Mücâhid bağlamında tâbîinin, sünnet ilmini aldıkları gibi tefsiri de sahabe-den aldıklarını, bazı sünnetler konusunda istinbat ve istidlalle konuştuğu gibi, tefsirde de bazan istinbat ve istidlal ile konuştuğunu dile getirmiştir.⁸

1 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 19-20; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 419.

2 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 19-20.

3 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 19-20; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 411-12; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 319; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 44.

4 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 449-55.

5 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 90, 91.

6 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10, 44.

7 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 109, 110.

8 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10.

Mücâhid'in Kur'an'ı rey ile tefsir etme eğilimi yanında, Kur'an'a veya Arap efsanelerine konu olan bir kısım yerleri araştırmaya gittiğine veya birtakım ilginç olaylar yaşadığına dair de rivayetler vardır. Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), tevil ve tefsir, görüş ve öğüt sahibi diye nitelendirdiği Mücâhid hakkında A'meş'ten, onun ne zaman hayret verici bir olay (u'cûbe) duysa, onu araştırmaya gittiğini, Hadramut'a Berhût Kuyusu'nu⁹ görmek, Bâbil'e de Hârût ve Mârût hakkında bilgi sahibi olmak için gittiğini söylemiş, orada büyücü bir yahudi ile Hârût ve Mârût'u gördüklerini nakletmiştir.¹⁰ Zehebî de onun âhir ömründe Kûfe'de oturduğunu, çok yolculuk yapıp çok gezdiğini, bir cini yakalamaya çalışmak, bir erkeğin ölen karısıyla konuştuğunu duymak gibi yaşadığı bazı garip olayları nakletmiş, "Mücâhid'in ilimde ve tefsirde hoş karşılanmayan görüşleri ve gariplikleri" olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte onun herhangi bir fırkaya mensup olmadığını anlatan bir rivayete de yer vermiştir.¹¹

Mücâhid'in diğer bir özelliği de kimi konularda Ehl-i kitaba bilgi sormasıdır. İbn Sa'd'ın rivayetine göre Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809), A'meş'e, "Mücâhid'in tefsirinden niçin kaçınıyorlar?" diye sormuş; o da "Onun Ehl-i kitaba sorduğunu gördükleri için" cevabını vermiştir.¹² A'meş'in tefsirine karşı mesafeli bir tutum takınılmasını, Ehl-i kitap âlimlerinden bilgi almasına bağladığı göz önüne alındığında, Mücâhid'in Ehl-i kitap'tan bilgi nakletmesi yönüyle de farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu özelliği onun yukarıda sözü edilen araştırmacı kişiliğinin bir devamı niteliğinde değerlendirilebilir; zira o dönemin şartları düşünüldüğünde, Kur'an'da geçen kıssalardaki bazı unsurların anlaşılmasında, en önemli kaynak Ehl-i kitap'tır. Bununla birlikte, tefsire dair Mücâhid'den bu kadar çok rivayet gelmesi ve onun tefsirde muteber bir kaynak olarak görülmesi, A'meş'in, insanların onun tefsirinden uzak durdukları görüşünü şâz duruma düşürmektedir. Bu sebeple tefsirde Mücâhid'den nakledilen rivayetlerin ne kadarının Ehl-i kitap kaynaklı olduğunun bilahare araştırılması ve A'meş'in sözünün doğruluğunun tahkik edilmesi gerekmektedir.

Çağdaş dönem tefsir tarihi araştırmalarında da Mücâhid ile ilgili kimi görüşler ileri sürülmüştür. Goldziher (ö. 1921), Mu'tezile tefsirinden söz

9 Berehût veya Burhût diye de telaffuz edilmiş, meşhur bir vadi veya Yemen Hadramutu'nda inilmesi mümkün olmayan çok derin bir kuyu. Kâfirlerin ruhlarının mekânı olduğu söylenmiştir. Hz. Ali'nin, "Yeryüzündeki en kötü kuyu Berhût kuyusudur" dediği nakledilmiştir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 456, neşredeninin notu).

10 Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 279, 280, 288.

11 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VI, 454-55.

12 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 19-20.

ederken, Mücâhid'i "Mu'tezile'den daha önce, Kıyâme sûresinin 23. âyetini mecaza hamleden erken dönem rivayet ekolünden bir müfessir" olarak takdim eder.¹³ Bilahare Mücâhid hakkında, "Kadim sika âlimler onun tefsirinin en sahih tefsir veçhi olduğunu kabul ederler" der. Rü'yetullah meselesinde, Mücâhid'in görüşünü naklettikten sonra, "Bu, Mücâhid'de gördüğümüz, Kur'an'ı akılla tefsir etmenin tek örneği değildir" deyip yeri geldikçe zikredeceğimiz daha farklı örnekler verir.¹⁴

Fuat Sezgin (ö. 2018), Mücâhid'in, İbn Abbas'ın yakın talebelerinden biri olduğunu belirttiikten sonra şunu söyler:

Görünen o ki, Mücâhid akli tefsirin ilk bağlılarından biridir. Onun tefsirinde pek çok mecaz ve teşbih ifadeleri vardır. Bazı tefsirleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü Mücâhid, pek çok defa hıristiyan ve yahudi âlimlerinden görüş almıştır. Fıkıh alanında ise hükümlerin tahririnde rey'e önem vermiştir.¹⁵

Bütün bu rivayet ve görüşlerden anlaşıldığı üzere, âlimlerin Mücâhid ile ilgili genel kanaati, onun öncelikle tâbiinden, sika, âlim ve kâri; İbn Abbas'ın talebesi olması hasebiyle tefsir ve Kur'an ilimlerinde üstün bir otorite olduğu noktasında birleşmektedir. O, bütün hayatını Kur'an'a ve tefsir ilmine adanmış, kendi döneminin pek çok âliminin dile getirdiği gibi, tefsirde üstün bir mevki elde etmiştir. Bu nitelikleri ve tefsirdekiengin bilgisi sebebiyle tefsir ilminin en önemli kaynaklarından biri olmuş; Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*'inde, Taberî, *Câmiu'l-beyân*'ında onun tefsirlerine önem vermişlerdir. Sadece onlar değil, Sezgin'in ifadesiyle hemen bütün müfessirler onun tefsirlerini nakletmişlerdir.¹⁶

Bu özellikleri yanında Mücâhid, tâbiin âlimleri arasında özellikle rey ve içtihadla önem vermesiyle ön plana çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin "istinbata ve istidlale dayalı görüşler" diye nitelendirdiği,¹⁷ Zehebî'nin, "Tefsirde hoş karşılanmayan görüşleri vardır" dediği,¹⁸ onun bu tür yorumları olmalıdır. Çağdaş dönem araştırmacıları bunun adını "akli tefsir" veya "tefsirde akli eğilim" diye koymuşlardır. Buna göre Mücâhid, zamanla belirginleşecek olan

13 Goldziher, *Mezâhib*, s. 127.

14 Goldziher, *Mezâhib*, s. 129.

15 Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, I, 70, 71.

16 Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, I, 56.

17 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 10.

18 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VI, 455.

tevil yönteminin veya aklî tefsirin öncü isimlerinden biri olmaktadır.¹⁹ Bu özelliği ile o, bir kısım müfessire ilham kaynağı olmakla birlikte, onun tefsirine itimat edip tefsirlerinde görüşlerini nakleden müfessirlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Ama bahse konu özellikleri onun tefsirde bir otorite olarak görülmesini ve güvenilirliğini hiçbir şekilde zedelememiştir. Bu makalede, Mücâhid'in bazı âyetlere getirdiği aklî yorumlar ele alınıp rivayetlerin çoğunun kaynağı olan Taberî başta olmak üzere müfessirlerin onun söz konusu yorumları üzerindeki kanaatleri tahkik edilecektir.

A) Erken Dönemde Tevil

Mâtürîdî'nin tefsir ve tevil arasındaki farkı anlatırken, tefsirin sahabeye ait olduğu, bunu da onların Kur'an'ın hakkında indiği olaylara şahitlik etmelerine bağladığı, tevilin ise fukahaya (âlimler) ait olduğu, zira tevilde sözün farklı vecihlerinden birine tevcih edildiği dolayısıyla tevilde, tefsirdeki gibi bir kesinlikten söz edilemeyeceği görüşünde olduğu kaydedilmiştir.²⁰ Tevil ve tefsir ayırımı ile ilgili dile getirilen diğer farklar ve benzerlikler bir yana, Mâtürîdî'ye nispet edilen bu ayırımda dikkat çeken en önemli husus, tefsirin sahabeye, tevilin ise onlardan sonraki nesillere tahsis edilmesidir. Bu tasnife göre, tâbiînin de dahil olduğu neslin, sahabeden naklettikleri dışındaki bütün görüşleri tevil kategorisinde olup tevil tâbiîninle birlikte başlamıştır.

Aslında bu genel tefsir-tevil ayırımının içinde daha özel bir tevilden veya âyetlerin mecaza hamledilme olgusundan söz etmek gerekmektedir. Mesela İbn Abbas'ta, Mâtürîdî'nin sahabe için çizdiği tefsir tasnifini aşan tevil örneklerine rastlanabilmekte, tâbiînin bu örnekleri daha ileri noktalara taşıdığı görülmektedir. Nitekim Sezgin, tefsirin teşekkül sürecinden bahsettiği bölümde, tefsirin İbn Abbas ve talebelerinin döneminde çok hızlı ve güçlü bir gelişim gösterdiğini, bütün bunların yanı sıra, Kur'an'ın özgür tefsirinden kaçınımlarının mümkün olmadığı bu dönemde, rey prensibini tefsire soktuklarını ve bunu uyguladıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda Mücâhid'i de zikreden müellif, onun özgür tefsir noktasında çok ileri boyutlara ulaştığını, onda müphem ifadelerle mecazi tevilin ilk örneklerinin görüldüğünü belirtmektedir.²¹

19 Goldziher, *Mezâhib*, s. 127, 130; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, I, 70. Işıcık da onun bu yönünü şöyle ifade eder: "İslam'da ilk rasyonel tefsirleriyle tanınan ünlü tâbiî müfessir Mücâhid..." (Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem*, s. 56).

20 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 349.

21 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, I, 60.

Henüz tevîl, mecaz gibi kavramlar tedavüle girmemiş olsa da İbn Abbas, kimi âyetleri mecazi anlamıştır. O, Hz. Ali'nin elçisi olarak görev aldığı Hâricîler'le tartışmalarında, her ne kadar Hz. Ali, "Onlarla tartış fakat Kur'an'la delil getirme, çünkü Kur'an çok yönlüdür; onlarla sünnetle tartış!"²² demiş olsa da o buna mecbur kalmış ve Kur'an'daki çok anlamlılığa dikkat çekip Hâricîler'in Kur'an'ın anlamlarını idrak etmekteki acziyetlerini dile getirmiştir.²³ İbn Abbas'a Hâricîler'den ve Kur'an'dan bazı âyetleri dinlerken hissettikleri huşûdan söz ettiklerinde, onun şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Onlar muhkemine inanıyorlar fakat müteşâbihe gelince helak oluyorlar."²⁴

İbn Abbas'ın, yahudiler, hıristiyanlar ve o dönemde ortaya çıkan Hâricîler gibi fırkalarla mücadelenin şiddetlendiği ve tartışma alanının genişlediği bir ortamda bazı âyetleri tevîl ettiğine dair rivayetler gelmiştir. Bu âyetlerden biri "kürsî âyeti"²⁵ olup İbn Abbas'ın "kürsî"yi "Allah'ın ilmi" ile tefsir ettiği nakledilmiştir.²⁶ Böylelikle o, Allah'ın beşere benzemediğini ve bir mekânda yer tutmadığını ifade eden bir tevilde bulunmuştur.²⁷

İbn Abbas'ın, sonraki dönemlerde haberî sıfatlar olarak isimlendirilecek ve tevile konu olacak olan bazı meselelerde de tevile gittiğine dair görüşler nakledilmiştir. "Her nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir"²⁸ âyetindeki "maiyyet"e o, "Sizi her yerde bilir"²⁹ anlamı vermiş, muhtemelen Allah Teâlâ'nın gökte olduğunu bildiren naslarla bu âyet arasında ortaya çıkabilecek teâruzu ortadan kaldırmak istemiştir.³⁰

Taberî, "Allah göklerin ve yerin nurudur"³¹ mealindeki âyeti, "Allah gökler ve yerdekileri hidayete erdiren; onun nuru ile hakka ulaşırlar, onun hidayetiyle dalalet şaşkınlığından kurtulurlar" şeklinde tefsir etmiş, bunu da İbn Abbas'ın "Allahu hâdî ehli's-semâvâti ve'l-ard" (Allah göklerdeki ve yerdekileri hidayete erdiren) şeklindeki rivayetine dayandırmıştır. Âyetin devamında gelen, "Size apaçık deliller, sizden önceki yaşayanlardan bir misal

22 Süyûtî, *el-İtkân*, II, 145.

23 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 95, 96.

24 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 198; Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 96.

25 el-Bakara 2/255.

26 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 397.

27 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 96. İbn Abbas'tan "kürsî"nin, "Rahman'ın iki ayağını koyduğu yer" anlamına geldiğine dair bir görüş de nakledilmiştir (İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, II, 491). Taberî ise bu görüşü İbn Abbas dışında Ebû Mûsâ ve birtakım tâbiin âlimlerine isnat eder (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 398, 399).

28 el-Hadîd 57/4.

29 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbüs-Sünne*, I, 306.

30 Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, s. 320, 321.

31 en-Nûr 24/35.

ve müttakiler için bir öğüt indirdik” ifadelerini de, “Böylelikle de sizi hidayete erdirdik...” cümleleriyle tefsir ederek buna delil getirmiştir.³²

Taberî, muhkem-müteşâbih ayırımından söz eden âyetlerin tefsirinde de İbn Abbas’tan şöyle bir rivayet nakletmiştir: “Muhkemât Kur’an’ın nâsihi, helali, haramı, hadleri, farzları gibi iman edilen ve amel edilen şeylerdir. Müteşâbihat ise mensuhu, mukaddem ve muahharı, meselleri ve kasemleri (gibi) iman edilip amel edilmeyen şeylerdir.”³³ İbn Abbas, muhkemden helali ve haramı tayin edip teşrîe konu olan ahkâm âyetlerini, müteşâbihten ise ister sadece tilavet için Kur’an’da bırakılan mensuh ister ahkâm âyetleri dışındaki âyetler olsun teşrîe konu olmayan âyetleri anlamıştır. İbn Abbas, mukaddem, muahhar, emsal ve kasemi müteşâbihin içine dahil etmiştir ki bunların hepsi Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Ferrâ (ö. 207/822), Câhiz (ö. 255/869) ve İbn Kuteybe gibi âlimlerin mecazın içine dahil edecekleri üslup olgularıdır. İbn Abbas, muhkem ve müteşâbih ayırımını bu şekilde yaptıktan sonra, kendisi hakkında tabii olarak şunu söyleyebilecektir: “Ben onun tevilini bilenlerden biriyim.”³⁴

İbn Abbas ile ilgili bu nakiller göstermektedir ki, tefsirin ilerleyen dönemlerinde yaygınlaşacak olan tevil veya tefsirde rey meselesinin ilk örnekleri, sahâbeden İbn Abbas’a kadar uzanmaktadır. Bu örnekler bize bir taraftan erken dönemde, adı konulmamış olsa da kimi âyetlerin tevil edildiğini gösterirken, bir taraftan da haberî sıfatların anlaşılmasında Selef’e nispet edilen tefviz ve tenzih anlayışının yekpare bir bütünlük arz etmediğini ortaya koymaktadır. Meseleye tefsir ilmi merkezinden bakıldığında, tefsirde rey ve içtihadın sosyal ve fikrî hayattaki hızlı değişimin getirdiği birtakım etkenlerle sahabe ve tâbiîn ile birlikte ortaya çıktığını ve bunun Mucâhid gibi tâbiîn âlimlerinde biraz daha görünür hale geldiğini söylemek mümkündür.

B) Mucâhid’in Tevilleri ve Aklî Yorumları

1. Tevil: Müteşâbihlerin Anlamları Bilinebilir mi?

İbn Abbas’ın, müteşâbihlerle ilgili söylediği, “Ben onun tevilini bilenlerdenim”³⁵ sözü Mucâhid’den gelmektedir. Esasen İbn Abbas’ın, muhkem ve müteşâbihin anlatıldığı Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde, İbn Mes’ûd (ö. 32/652-653), Übey b. Kâ’b (ö. 33/654 [?]) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi sahâbilerle birlikte **إِذَا نَزَّلْنَاهُ** ibaresi üzerinde vakfettiği ve müteşâbihlerin anlamlarının

32 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 177, 178; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te’vil*, s. 376, 377.

33 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 175.

34 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 203; krş. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî*, s. 144.

35 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 203.

bilinemeyeceği kanaatinde olduğu,³⁶ dolayısıyla yalnızca Mücâhid'den gelen, müphem ve mutlak olan bu görüşün naklî bir delil olamayacağı ileri sürülmüştür.³⁷ Bununla birlikte, şayet yukarıda zikrettiğimiz Taberî'nin naklettiği İbn Abbas'ın muhkem-müteşâbih ayırımı ve mütaşâbihe çizdiği çerçeveyi anlatan rivayetin doğruluğu kabul edilecekse, onun bu tür âyetlerin tevilini bildiği iddiası da kabul edilecektir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), lafza-yi celâlde vakfedenlerin, âyetteki "tevil" kelimesine, bir şeyin vukuu veya âkıbeti anlamını verdikleri ve bunun ancak Allah tarafından bilindiğine; devamındaki وَالرَّاسُخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresinde vakfedenlerin ise "tevil"e tefsir anlamı verdikleri ve bunun da ilimde rûsuh sahiplerinin bilebileceği kanaatinde olduklarına dikkat çekmiştir.³⁸ Bu görüşten hareketle, İbn Abbas'ın âyeti her iki veçhe göre anladığını; birincisine göre teville "âkıbet" anlamı verip bu âyetlerin anlamlarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği, ikincisine göre "tefsir" anlamı verip bu tür âyetlerin tefsirini rûsuh sahibi âlimlerin de bilebileceği kanaatinde olduğunu düşünmek gerekecektir. Böylelikle Mücâhid onun ikinci görüşe göre hareket ettiği bilgisini nakletmiş olacaktır.

İbn Abbas, ikinci görüşte olsun veya olmasın, burada bizim için mühim olan Mücâhid'in sonraki ibare üzerinde vakfettiği ve râsih âlimlerin mütaşâbihleri bilebildiği kanaatinde olduğudur. Nitekim Taberî, Mücâhid'in açıkça bu görüşte olduğunu iki ayrı tarikten nakletmiştir: "İlimde derinleşenler onun tevilini bilirler ve 'Biz ona iman ettik' derler."³⁹ Onunla birlikte Rebî b. Enes (ö. 139/756-757) ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr de (ö. 110-120/728-737[?]) bu görüşü benimsemişlerdir.⁴⁰ Ancak görünen o ki, Mücâhid bu görüşün de öncülüğünü üstlenmiş ve muhtemelen bu tevcihiyle mütaşâbih âyetlerin tevilinin kapısını aralamak istemiştir.

Taberî, yukarıda yer verdiğimiz İbn Abbas'ın tanımından farklı olarak muhkemlere, "Allah'ın helalini ve haramını muhkem bir şekilde beyan ettiği", mütaşâbihlere de "lafızları farklı olsa da mânaları birbirine benzeyen" âyetler anlamını verenler de olduğunu söylemiştir. Bu görüşü de İbn Ebû Necîh (ö. 130/747-748) yoluyla iki ayrı tarikten Mücâhid'e nispet etmiştir. Buna göre Mücâhid, muhkem ve mütaşâbihin çerçevesini "Muhkemât, helaller ve haramlarla ilgili âyetlerdir; bunun dışındakiler mütaşâbihler olup birbirlerini tasdik ederler" şeklinde çizmiştir. Buna da şu âyetleri örnek vermiştir: "O

36 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 199.

37 Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem*, s. 57.

38 İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 11, 12.

39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 203.

40 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 203-204.

ancak fâsıkları saptırır”;⁴¹ “Allah inanmayanlara azabı işte böyle verir”;⁴² “Allah doğru yolu bulanların hidayetini arttırır ve onlara takvalarını verir.”⁴³ Buhârî “Kitâbü't-Tefsîr”de, muhkem-müteşâbih meselesine ayırdığı babda muallak olarak Mücâhid'in bu görüşüne aynıyla yer vermiş, devamında da, “İlimde derinleşenler' (onun tevilini) bilirler ve 'Biz ona iman ettik derler” görüşünü kaydetmiştir.⁴⁴

Allah Teâlâ'nın inançsızları veya günahkârları saptırıp inananları ise takviye ettiğini anlatan bu âyetlerin, kader, irade hürriyeti ve cebir gibi kelâmî tartışmalarda argüman olarak kullanılan âyetler olması dikkat çekicidir. Mücâhid'in ibadet ve muamelatın dışında, itikadî bir muhtevaya sahip olan bu tür âyetlerin bir şekilde tevilini muhtemel gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁵ Her ne kadar Mücâhid'de henüz sistematik bir tevil ve mecaz anlayışı yoksa da onun birtakım âyetleri tevil etme eğiliminde olduğu görülmektedir.

Şimdi Mücâhid'e nispet edilen tevil örnekleri üzerinden onun söz konusu eğilimiyle ilgili tartışmalara geçebiliriz.

2. Mesh: Sahil Şehri Maymuna Dönüştürüldü mü?

Mücâhid'in hakikati mecaza hamlettiği, diğer bir deyişle kendisine nispet edilen en meşhur akli tefsir örneği, onun Ashâbü's-sebt'in uğradığı azapla ilgilidir. Âyet-i kerîmede, “İçinizden, cumartesi yasağını çiğneyenleri ve bu yüzden kendilerine, 'Aşâğılık maymunlar olun!' dediğimizi iyi biliyorsunuz. Biz bunu hem o günküllere hem de sonra geleceklere caydırıcı bir ibret ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara (müttakiler) bir öğüt kılmıştık”⁴⁶ buyrulur. Taberî, bu âyetin tefsirinde İbn Ebû Necîh yoluyla iki ayrı tarikten Mücâhid'in şöyle dediğini nakleder: “Onlar mesh edilmediler (gerçekten maymuna çevrilmediler); bu sadece Allah Teâlâ'nın onlar hakkında verdiği bir misaldir. Tıpkı (Cuma sûresinde) kitap taşıyan merkepler misalini verdiği gibi.”⁴⁷ Taberî Mücâhid'den, “Kalpleri çevrilmiştir; kendileri maymuna çevrilmemiştir...” şeklinde meseleyi daha açıklayıcı bir başka rivayet daha nakleder.⁴⁸ İbn Ebû Hâtim de (ö. 327/938) yine İbn Ebû Necîh yoluyla,

41 el-Bakara 2/26.

42 el-En'âm 6/125.

43 Muhammed 47/17; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 177.

44 Buhârî, “Tefsîr”, 3/58.

45 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-akli*, s. 145, 146.

46 el-Bakara 2/65, 66.

47 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 172.

48 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 172, 173.

Taberî'nin yer verdiği tariklerin birinden bu rivayeti nakletmiştir.⁴⁹ Aynı rivayet Mücâhid'e nispet edilen tefsirde, yine İbn Ebû Necîh yoluyla farklı bir tarikten şöyle nakledilir: "Maymuna çevrilmemişlerdir; fakat bu Allah Teâlâ'nın 'Onların durumu kitap taşıyan merkepler gibidir' sözüne benzer."⁵⁰

Bilindiği gibi Taberî'nin tefsirde gözettiği temel ilkelerden biri, âyetin hamledildiği mânanın, Kur'an'dan başka bir delil veya özel sebepler olmadığı sürece, Kur'an'ın zâhirine aykırı olmamasıdır.⁵¹ Taberî, her ne kadar tefsirinde kendisine fazlasıyla itimat etse de, "Mücâhid'in bu görüşünün, Allah'ın kitabının delalet ettiği açık anlama (zâhir) aykırı bir görüş" olduğunu söylemekten geri kalmamıştır. Bu görüşünü, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da İsrâiloğulları'nı, Allah'ı açıkça görmek istemeleri ve buzağıya tapmaları gibi kimi aşırı davranışları sebebiyle cezalandırdığını haber verdiğini, bir kimsenin Allah onları maymuna çevirmemiştir demesiyle, söz konusu diğer cezaların vuku bulmadığını söylemesinin aynı şey olduğu çıkarımıyla desteklemiştir. Ona göre bunları kabul edip diğerini kabul etmemek için delil gerekir. Ondan aralarındaki farkı tespit için bir haber veya sahih bir hadis istenir. Ayrıca Mücâhid'in bu görüşü, hata ve yalanda icmâ etmeleri caiz olmayan bütün otoritelerden (cemû'l-hucce) ittifakla nakledilen görüşe aykırıdır. Bir görüşün hatalı veya bozuk olduğuna, onun icmâa aykırı olması yeterli bir delildir.⁵²

Görüldüğü gibi Taberî, İsrâiloğulları'nın işledikleri pek çok günahın karşılığında cezalandırıldıkları gibi, cumartesi yasağını da çiğnedikleri için cismani olarak maymunlara dönüştürülerek cezalandırıldıklarını, bunlardan bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmenin tutarlı olmayacağını söylemektedir. Taberî'nin öne sürdüğü en önemli kanıt ise Mücâhid'den gelen bu görüşün Selef'ten gelen diğer görüşlere, kendi ifadesiyle icmâa aykırı olmasıdır.

49 İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, I, 133.

50 Mücâhid, *Tefsîr*, s. 205. İbn Ebû Hâtim, yine İbn Ebû Necîh yoluyla Mâide sûresinin 60. âyetinin tefsirinde Mücâhid'in, "Yahudilerden bir kısmı meshedilmiştir" şeklinde bir görüş nakletmiştir (İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, IV, 1164-1165). Yukarıda verdiğimiz rivayetle bu rivayet arasında görünen çelişki hakkında şu ihtimaller akla gelmektedir: 1. Burada Mücâhid'in görüşü eksik nakledilmiş gibidir. Çünkü diğer rivayetlerde, "Kalpleri meshedilmiştir..." denilirken burada sadece "meshedilmiştir" denilmiştir. 2. Mücâhid Taberî ve İbn Ebû Hâtim'in naklettiği manevi mesh görüşündedir. Burada ise mesh edilenlerin yahudilerden bir toplum olduğunu izah etmek istemiş, bir meshin olduğunu söylemiş ancak mahiyetine dair herhangi bir kanaat belirtmemiştir. Neticede meshin varlığını Mücâhid de kabul etmekte, sadece manevi bir mesh olduğu noktasında diğer müfessirlerden ayrılmaktadır. 3. Mücâhid'in bu görüşünden maddi mesh anlaşılması durumunda, Taberî'nin iki ayrı tarikten, İbn Ebû Hâtim'in yine bu tariklerden biriyle Mücâhid'e manevi meshi isnat etmesi, Mücâhid'e nispet edilen tefsirde de aynı görüşün nakledilmesi, ikinci görüşü zayıflatmaktadır.

51 Goldziher, *Mezâhib*, s. 110-11.

52 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 65.

Esasen Mücâhid, bu görüşüyle İsrâiloğulları'nın bir cezaya çarptırıldığını reddetmiş değildir. Onun görüşü bütünüyle cezanın mahiyetiyle ilgilidir. Taberî'nin ikinci rivayetinin de işaret ettiği gibi Mücâhid, onların kalplerinin dönüştürüldüğünü ifade ederek insan suretinde olsalar bile huy ve karakter olarak aşağılık maymunlar gibi davrandıklarını, hiçbir öğüde kulak asmayıp hiçbir ikazı dikkate almayacak bir ruh haline sahip olduklarını anlatmış olmaktadır. Bu da aslında onların insan haysiyetini yitirip aşağılık bir seviyeye düştüklerini ve cezanın bu şekilde tahakkuk etmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Taberî'nin bu yöndeki itirazından ziyade Mücâhid'in öne sürdüğü bu görüşün Kur'an'ın zâhirine ve icmâa aykırı olduğu için reddedilmesi daha uygun olmalıdır.

Yukarıda yer verildiği gibi, Mücâhid'in İsrâiloğulları'ndan çokça bilgi aldığına dair rivayet dikkate alındığında, "Acaba Mücâhid bu görüşü, İsrâiloğulları'ndan aldığı bir bilgiye dayalı olarak benimsemiş olabilir mi?" diye bir soru akla gelmektedir. Söz konusu cezanın maddi olduğunu düşünen ve tefsirinin çeşitli yerlerinde Tevrat'tan nakillerde bulunan Safedî (ö. 764/1363), "Bu bilgi Tevrat'ta niçin geçmemiştir?" sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Bu olay ya Tevrat'ın nüzulünden sonra olmuştur ya da onların Tevrat'tan çıkardıkları ve değiştirdikleri kısımlardandır."⁵³ Buna göre olay Tevrat'ta anlatılmamıştır. Câhiz'in beyanına göre, Ehl-i kitap, insanların maymuna ve domuza dönüştürüldüğünü kabul etmemekte; sadece Lût'un eşinin taşa dönüştüğünü söylemektedirler.⁵⁴ Bununla birlikte olayın hangi şehirde ve nasıl meydana geldiğini anlatan uzun rivayetler⁵⁵ ve Kur'an'daki, "Siz biliyorsunuz" ifadesi olayın şifahi olarak İsrâiloğulları arasında yaşadığını göstermektedir. Dolayısıyla Mücâhid, Ehl-i kitap'tan aldığı bir bilgiden ziyade kendi dirayetiyle, bunun bir ceza ve ibret olabilmesi için maddi olarak maymuna dönüştürülmüş olmalarını zorunlu görenlerin aksine, insan oldukları halde maymunlar gibi hareket eden kimselerin çok daha ciddi bir cezaya çarptırılmış olacağını ve daha çok ibret olacaklarını düşünmüş olmalıdır. Mesela adı geçen Safedî, "Günümüzde yahudiler, suret olarak olmasa da anlam olarak bu seviyededirler"⁵⁶ demek suretiyle yahudilerde böyle bir karakter olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷

53 Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 134.

54 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 313. İbn Âşûr da ibret olması bakımından birinci görüşün daha açık olduğunu belirtmekle birlikte, tarihe ikincisinin daha yakın olduğunu çünkü İbrânî tarih kitaplarında bu olayın nakledilmediğini söylemektedir (İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 544).

55 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 167-72.

56 Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 134.

57 Mesh konusunda ayrıntı için bk. Coşkun, "Mesh", s. 303-304.

Goldziher'e göre Mücâhid, bu görüşüyle Mu'tezile âlimlerinin bile cesaret edemedikleri bir görüşü benimsemiştir. Zira onlar maddi bir mesh olduğu konusunda herhangi bir şüpheye kapılmaksızın, meshin yorumunda iklim şartlarının etkisiyle bunun mümkün olduğu gibi- makul görüşler ileri sürmüşlerdir. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) gibi âlimler maddi meshi mümkün görmüşlerdir.⁵⁸ Goldziher ayrıca Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kendi eğilimine oldukça uygun olan bu görüşe hiç iltifat etmemiş olmasının da garipsenecek bir durum olduğunu belirtmektedir.⁵⁹

Görünen o ki, Mu'tezilî âlimler de dahil Mücâhid'in bu görüşüne çok fazla iltifat edilmemiştir. Mesela Mâtürîdî, Mücâhid'in görüşünü zikretmesizin biri, "onlardan kökten insaniyetin giderilmesi" diğeri de, "onlarda akıl ve idrak gibi insanî özellikler ibka edilmekle birlikte, cevherleri maymun cevherine dönüştürülmüştür" şeklinde iki görüş zikretmiştir. Mâtürîdî, bütün insaniyetleri giderilseydi bunu anlayamazlar ve başlarına gelene üzülemezlerdi; kendilerine verilen cezayı bilmeleri ve kendilerinin Allah'ın yarattığı en çirkin ve en vahşi mahluk olduğunu görmeleri için ikincisinin daha doğru olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶⁰ Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre dilde bu tür mecazi kullanımlar olmakla birlikte, mesh caizdir ve âyeti zâhirine göre anlamak mümkündür. Her ne kadar Mücâhid'in görüşü çok uzak bir ihtimal değilse bile, böyle bir tevile gitmeye ihtiyaç yoktur.⁶¹ İbn Kesîr ise İbn Ebû Hâtim ve Taberî'den Mücâhid'in görüşünü naklettikten sonra Taberî'nin senedlerini vermiş, "Bu Mücâhid'den gelen sağlam bir senedir (senedün ceyyid), ne var ki buradaki ve başka yerlerdeki siyakın zâhirine aykırı ferd (garib) bir görüştür" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁶² İbn Kesîr diğer görüşleri naklettikten sonra, "Bahse konu âlimlerin görüşlerinden maksat, meshin şekli (sûri) değil, manevi olduğunu benimseyen Mücâhid'in görüşüne aykırıdır; aksine doğru olan manevi-şekli olmasıdır" demiştir.⁶³ İbn Kesîr bu görüşüyle, yukarıda yer verilen onların şekli olarak maymuna çevrildiklerini fakat akıllarının ve idraklerinin insan olarak kaldığını kastetmiş olmalıdır.⁶⁴

58 Goldziher, *Mezâhib*, s. 130.

59 Goldziher, *Mezâhib*, s. 130; krş. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 295-97.

60 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 488.

61 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 541.

62 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 289.

63 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 291.

64 Reşîd Rızâ, "Bununla kastı nedir?" diye bir soru sormuş fakat cevabını vermemiştir (Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, I, 286).

Klasik dönemde durum bu şekilde olmakla birlikte modern dönemde akılcı eğilimlerin güç kazanmasıyla Mücâhid'in görüşü fazlasıyla ön plana çıkartılmış ve önemli sayıda müfessir tarafından benimsenmiştir. Mesela Muhammed Abduh (ö. 1904), cumhûr-ı ulemanın âyeti hakiki anlamda yorumladıklarını, ne var ki âyetin bu konuda bir nas olmadığını, geriye nakillerin kaldığını, şayet bunlar sahih olsaydı âyetin asiler için bir ibret ve öğüt olmayacağını söyleyip bunu da şöyle gerekçelendirmiştir:

Çünkü onlar yakinen biliyorlar ki Allah her günahkârı insanlıktan çıkarmak suretiyle mesh etmemektedir. Zira bu onun yaratma yasalarından biri değildir. Geçmiş milletler hakkındaki yasalar hakkında bilinecek en büyük ibret, Allah'ın emrinden çıkıp onun belirlediği yoldan sapan kimselerin insan mertebesinden düşüp dilsiz hayvanlara katılmalarıdır.⁶⁵

M. Reşid Rızâ (ö. 1935) A'râf sûresinin tefsirinde kendisinin de manevi meshi tercih ettiğini, Mücâhid'in görüşünü reddeden Taberî'ye itibar edilemeyeceğini, İbn Abbas ve cumhurdan gelen görüşü tercih etmesinin onun içtihadı olduğunu söylemiştir.⁶⁶

Mücâhid benzer bir ifadeyi, Hz. İbrâhim'e ölümlerin nasıl diriltildiğini anlatan, "Sonra onlardan (kuşlar) bir parçayı her dağa bırak"⁶⁷ âyetinin tefsirinde de kullanmıştır: "Onları parça parça her dağa bırak. Sonra onları kendine çağır; süratle sana geleceklerdir. İşte Allah ölümleri böyle diriltir. Bu, Allah'ın İbrâhim'e verdiği bir misaldir."⁶⁸ Taberî Mücâhid'in buradaki temsille neyi kastettiği üzerinde durmaksızın, onun dört kuşun uzuvlarını paramparça ettikten sonra nübüvveti döneminde ulaşabildiği bütün dağlara bu kuşların parçalarını atma emrine muhatap olduğu yorumunu tercihe değer bulmuştur.⁶⁹ Mücâhid'in buradaki temsilden kastı sarih değildir. Bununla birlikte, onun "fe-surhünne ileyk" lafzını "kattı hünne" (kesip parçala)⁷⁰ şeklindeki tefsirinden anlaşılan o ki Mücâhid âyetten hakikaten kuşların parçalanmasını anlamış, temsille de Allah Teâlâ'nın kuşlarla Hz. İbrâhim'e ölümleri nasıl dirilttiğini göstermek, böylelikle soyut bir tasavvuru, müşahhas bir örnekle ve bizzat İbrâhim'in eliyle gerçekleştirmek istediğini

65 Reşid Rızâ, *Tefsiri'l-Menâr*, I, 285.

66 Reşid Rızâ, *Tefsiri'l-Menâr*, VI, 317. Muhammed Esed de aynı görüşü benimsemiştir (Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 307, 308).

67 el-Bakara 2/260.

68 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 508.

69 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 509.

70 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 503.

kastetmiştir.⁷¹ Nitekim İbn Abbas'ın da söz konusu ifadeyi, "Bu bir misaldir" dedikten sonra kuşların dörder parçaya bölünüp dağlara atılması şeklinde anladığı görülmektedir.⁷² Dolayısıyla Mücâhid burada, daha sonra Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) tarafından dile getirileceği gibi bir mecaza gitmemiştir. Bilindiği üzere Ebû Müslim el-İsfahânî, bu âyeti hakikaten kuşların parçalara bölünüp atılması olarak değil, "fe-surhunne ileyk" lafzının "kuşları eğitip çağrıya cevap vermeye alıştırmaları ve kuşlardan her birini bir dağa bırakıp sonra çağırması" şeklinde anlamıştır. Bundan da amacın, ruhların bedenlere dönüşünün kolaylıkla olacağına dair "somut bir misal vermek" olduğunu söylemiştir.⁷³

3. Livata: Kur'an Eşcinsellere Ceza Öngörüyor mu?

Doğrudan aklî bir tefsir örneği olmasa da Mücâhid'in farklı ve genellikle adıyla özdeşleşen yorumlarından biri de Nisâ sûresinin 16. âyeti hakkındaki yorumudur. Söz konusu âyette, "İçinizden o hayâsızlığı işleyen iki kişiyi de cezalandırın. Eğer o iki kişi tövbe edip kendilerini düzeltirlerse onları bırakın; şüphe yok ki Allah, tövbeleri geri çevirmeyen ve merhametinde sınır olmayandır" buyrulur. Âyette geçen "وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا" ifadesi Taberî'nin tercihi-ne göre, zina eden erkeğe ve kadına hamledilmiş, evli kadınlara hamledilen bir önceki âyetten farklı olarak burada bekâr erkeklerden ve kızlardan söz edilmiştir. Mücâhid ise söz konusu ifadeye, "zina eden iki erkek" anlamı vermiştir.⁷⁴

Taberî'ye göre âyette kastedilen biri erkek biri dişi olmak üzere zina eden iki bekârdır. Çünkü şayet zina eden kadınların kastedildiği bir önceki âyette olduğu gibi bu âyette de zina eden erkeklerin hükmü kastedilmiş olsaydı, bir önceki âyette denildiği gibi "وَالَّذِينَ يَأْتُونَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمْ" "Sizden o hayâsızlığı işleyen kimseleri cezalandırın" veya "وَالَّذِي يَأْتِيهَا مِنْكُمْ" "Sizden o hayâsızlığı işleyen kimseyi cezalandırın" denilmesi gerekirdi. Nitekim önceki âyette kadınlar çoğul olarak zikredilmiş, "وَاللَّائِي يَأْتِيَانِ الْفَاحِشَةَ" "O hayâsızlığı işleyen iki kadın" denilmemiştir. Zaten Araplar, bir kimseye ceza veya mükâfattan söz ettiklerinde, söz konusu şahısları çoğul veya o cinse işaret ettiği için tekil zikredip, "Şunu yapanlara şu ceza, şunu yapana şu ceza vardır" derler; "Şunu yapan

71 Hudayrî, *Tefsîrû't-tâbiîn*, I, 96, dipnot 1.

72 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 205.

73 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 37, 38; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 49; Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 160-62.

74 Taberî, biri الرجلان الآخر لا يكنى الثاني de lafızlarıyla rivayetleri zikretmiş, kendisi bunları الرجلان الآخر diye anlamıştır (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 82). İbn Ebû Hâtim'in lafzı da الرجلان الآخر şeklindedir (İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, III, 895).

iki kişiye şu ceza vardır” demezler. Ancak zina gibi biri erkek diğeri dişi iki farklı kişinin olduğu fiiller bunun istisnasını oluşturur. Dolayısıyla burada tesniyenin zikredilmiş olması (erkek ve kadın olmak üzere) fâil ve mef'ulün kastedildiğini gösterir. Şayet tesniye zikredilip de bununla her iki şahsın da bir fiilde münferit olarak bulunduğu veya bir fiilde müşterek bulunmadıkları bir durum kastediliyorsa, bu Arap dilinde bilinen bir husus değildir. Dolayısıyla bu âyeti, iki erkeğe yoran görüşün fâsit olduğu açıktır.⁷⁵

Burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır: Aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, sonraki müfessirlerden bir kısmı, Mücâhid'in bu ifadelerinden hareketle, onun âyetten eşcinselleri anladığını ileri sürmüşlerdir. Ne var ki gerek Mücâhid'in ifadelerinin gerekse Taberî'nin onun görüşünü reddetmek üzere serdettiği uzun mülahazaların eşcinsellerle alakalı olduğu çok açık değildir. Sanki Mücâhid, “zina eden iki erkek” derken, karşı cinsle zina fiili işlemiş iki ayrı erkeği kastetmiş, Taberî de reddiyesini daha çok bunun üzerine kurmuş gibidir. Ama Mücâhid her neyi kastetmiş olursa olsun Taberî onun görüşünü, Arap dilinin mantığı çerçevesinde kabule değer bulmayı reddetmektedir.

Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî, Nisâ sûresinin 15. âyetinde geçen, “kadınlarınızdan o hayâsızlığı getirenlere” ifadesindeki kadınlarla, sevicilerin (es-sehhâkât), sonraki âyette geçen “içinizden o hayâsızlığı işleyen iki kişiyi” ifadesindeki iki erkekle de eşcinsellerin (ehlü'l-livât) kastedildiğini ileri sürmüştür. İsfahânî'nin bu görüşünü nakleden Fahreddin er-Râzî onun ileri sürdüğü delillere ve onun bu delillerine karşı ileri sürülmüş delillere de ayrı ayrı yer vermiştir.⁷⁶ Râzî, burada Selef'ten hiç kimseden böyle bir görüş nakletilmediği dolayısıyla İsfahânî'nin ileri sürdüğü görüşün icmâa aykırı olduğu iddiasına, “Bu memnu bir icmâdır; zira bu görüşü Mücâhid dile getirmiştir ki o da ileri gelen müfessirlerdendir. Ayrıca usûl-i fıkhıta beyan edildiği üzere, âyet hakkında yeni bir tevil ortaya koymak (istinbat) mütekaddimînin görüşüne göre caizdir” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁷

Konunun bütünü göz önüne alındığında İsfahânî'nin, âyette sözü edilenlerin eşcinseller olduğunu ileri sürdüğü ve fakat görüşünü Mücâhid'den gelen rivayete dayandırmadığı anlaşılır. İmam Mâtürîdî de ikinci âyetin muhtemel anlamlarından birinin, Lût kavminin yaptığı gibi erkeğin erkeğe yaklaşması konusunda, özellikle erkekler için, 1. âyetin ise hem erkek hem de kadınlar için olabileceğini, bu durumda âyetin livataya had cezasını

⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 83.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 529.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 529.

zorunlu görmeyip tâzir cezasının uygulanacağını söyleyen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne delil olacağını söylemiştir.⁷⁸ Ancak Mâtürîdî de bu görüşünü Mücâhid'e nispet etmemiştir. Sonraki dönemlerde Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) (Ebû Müslim'e nispetle) ve Zemahşerî (herhangi birine nispet etmeksizin *kîle* lafzıyla), söz konu iki âyetten sevicilerin ve eşcinsellerin de anlaşıldığına zayıf bir görüş olarak değinmişlerse de Mücâhid'in adını onlar da zikretmemişlerdir.⁷⁹ Dolayısıyla Râzî, İsfahânî'nin görüşünü temellendirmek ve desteklemek amacıyla, muhtemelen ilk defa Mücâhid'den gelen rivayeti bu doğrultuda anlamıştır.

İbn Kesîr, 16. âyetle ilgili rivayetler arasında Mücâhid'in görüşüne de yer vermiş,⁸⁰ sonra da "Sanki o livatayı kastediyor, Allahü a'lem" demiştir. İbn Kesîr bu görüşüyle Mücâhid'in maksadının çok açık olmadığını söylemiş, muhtemelen Râzî'nin anlayışından hareketle ve fakat bir ihtiyat payı da bırakarak onun görüşünü nakletmiştir.⁸¹ Süyûtî ise (ö. 911/1505) her iki âyetle ilgili görüşleri değerlendirmiş, hakkında hadis vârit olması ve lafzın çoğul gelmesi dolayısıyla 1. âyette zinanın, 2. âyette ise siganın tesniye gelmesi dolayısıyla livatanın kastedilmiş olduğu görüşünü benimsemiştir. Süyûtî, İbn Ebû Hâtim ve diğerlerinin nakline göre Mücâhid'in de âyeti böyle tefsir ettiğini ifade etmiştir.⁸² Öyle görünüyor ki önceki müfessirlerin Mücâhid'in sözlerini livata ile yorumlamaları Süyûtî'yi de etkilemiştir.

Esasen İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) bu iki âyetle ilgili nakilleri göz önüne alındığında Mücâhid'in kastının ne olduğu daha iyi anlaşılacaktır. İbn Atıyye şöyle demektedir:

Mücâhid ve diğerleri, 1. âyet evli olsun olmasın kadınların geneliyle ilgilidir, 2. âyet de erkeklerle ilgilidir demiş, tesniye lafzıyla evli olan ve olmayan iki erkek sınıfını birbirinden ayırmıştır. Şu durumda erkeklerin cezası ezadır. Bu lafzın gerektirdiği bir görüştür. Metin zina eden sınıfları tam olarak kapsamıştır. Lafız yönünden 1. âyetteki "kadınlarınızdan" 2. âyetteki "sizden" ifadeleri de bunu teyit etmektedir.⁸³

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 67.

⁷⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, II, 1491, 1492.

⁸⁰ İbn Kesîr, Mücâhid'in görüşünü Taberî'nin rivayet lafızlarına yakın olan *نزلت في الرجلين إذا فعلا لا يكتفي* ifadeleriyle zikretmiştir (İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 235).

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 235.

⁸² Süyûtî, *el-İklîl*, s. 84.

⁸³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, II, 22; krş. Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 86-87.

İbnü'l-Arabî ise "Âyet bekâr ve evli erkeklerin geneliyle ilgilidir. Bu Mücâhid'in görüşüdür. O, 1. âyetteki zamirin müennes olduğunu, bunun kadınları; 2. âyetteki zamirin müzekker olduğunu bunun da erkekleri ifade ettiğini söyleyerek delil getirmiştir" demektedir. Dolayısıyla İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî'ye göre Mücâhid, "zina eden iki erkek" ile eşcinselleri değil, evli ve bekâr iki sınıf erkeği kastetmiş olmaktadır. Böylelikle Taberî'nin eleştirisini daha çok bu nokta üzerinden yürüttüğü anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Atıyye, 1. âyette evli kadınlar -zımmen evli erkekler de bunun içine girer-, 2. âyette de bekâr erkeklerin ve kızların kastedildiğini söyleyen Süddî (ö. 127/745) ve Katâde gibi âlimlerin görüşünü de zikretmiş, Taberî'nin bu görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca her iki âyetin Nûr sûresindeki âyetle neshedildiğinde icmâ olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî ise Taberî'nin 2. âyetin hem erkeğe hem de kadına uygun olduğu düşüncesiyle Mücâhid'i reddettiğini, -İbn Atıyye'nin dile getirdiği ilk âyetin zımnında erkeklerin de bulunduğu görüşünü reddederek- doğru olanın Mücâhid'in görüşü olduğunu söylemiştir.⁸⁴

Kanaatimizce Mücâhid'den âyetle ilgili gelen diğer görüşlere bakıldığında, onun da pek çok müfessirin sözünü ettiği icmâm dışında olmadığı anlaşılır. Nitekim Mücâhid'e nispet edilen tefsirde Taberî'nin ondan rivayet ettiği görüşün yer almadığını; İbn Ebû Necîh'in nakline göre onun da bu âyetin Nûr sûresindeki âyetle neshedildiği kanaatinde olduğu görülür.⁸⁵ Dolayısıyla Mücâhid âyetten eşcinselleri anlamış olsaydı, Kur'an'da başka yerde konuyla ilgili bir hüküm bulunmadığı için onun da İsfahânî gibi âyetin mensuh olduğunu söylememesi gerekirdi.

4. Mâide: Hz. İsa'ya Sofra İndirilmiş midir?

Mücâhid'in farklı görüşlerinden biri de Mâide sûresine isim olan Hz. İsa'nın sofraya mucizesiyle ilgili âyetlere getirdiği yorumdur. Bilindiği gibi havariler, Hz. İsa'dan Allah Teâlâ'nın kendilerine bir sofrayı indirmesini istemişler, Hz. İsa da onların bu isteklerini Allah Teâlâ'ya iletmiştir. Allah Teâlâ bunun üzerine şöyle buyurmuştur: "Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim."⁸⁶

84 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 465. Şu durumda İbnü'l-Arabî'nin Mücâhid'le, âyette eşcinsellerin kastedildiği görüşünü paylaştığı iddiası geçerliliğini yitirir (Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 174).

85 Mücâhid, *Tefsîr*, s. 270; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 86.

86 el-Mâide 5/112-115.

Mücâhid “Üzerimize gökten bir sofrayı indir!” ifadesini, “Verilmiş bir misaldir; onlara herhangi bir şey indirilmemiştir” diye tefsir eder.⁸⁷ Taberî onun bu cümlelerini, “Bu sadece şanı yüce Allah’ın kullarına verdiği bir misaldir, bununla onlara Allah’ın peygamberinden mucizeler istemelerini yasaklamıştır” şeklinde anlar. Taberî’nin yine Mücâhid’den naklettiği şu ifadeler Mücâhid’in meramını daha iyi açıklar: “(Havarilerin istediği sofrayı) üstünde yiyecekler olan bir sofradır. İnkâr ettikleri takdirde azaba uğrayacakları söz konusu olunca sofradan vazgeçmişler, böylelikle onlara sofrayı indirilmemiştir.” Taberî benzer bir görüşü Hasan-ı Basrî’den de (ö. 110/728) nakletmiştir.⁸⁸

Taberî, Mücâhid’in görüşünden önce, sofranın indirildiğine ve üstünde yer alan yiyeceklere dair pek çok rivayet nakletmiş, sonra da iki görüşten, Hz. İsa’nın onların istekleri üzerine rabbinden istediği sofrayı Allah Teâlâ’nın indirdiği görüşünün kendi kanaatine göre daha doğru olduğunu söylemiştir. Bu tercihinin sebebi de Allah resulü, sahabe ve müfessirlerden sofranın indirildiğine dair pek çok rivayetin gelmiş olmasıdır. Ayrıca âyette geçen, “Onu indireceğim” ifadesi de buna işaret etmektedir. Allah Teâlâ’nın böyle söyleyip de sonra vaadinden dönmesi caiz değildir.⁸⁹

Zemahşerî sofranın indiği yönündeki rivayetleri uzunca naklettikten sonra, isim vermeksizin Mücâhid’den gelen rivayeti nakletmiş ardından da Hasan-ı Basrî’nin, “Vallahi inmemiştir, şayet inseydi, ‘Bizden sonrakiler için de bayram olsun’ sözü gereği kıyamete kadar bayram olması gerekirdi” sözünü zikretmiş, doğru olanın sofranın indiği görüşü olduğunu da eklemiştir.⁹⁰ Râzî, Mücâhid ve Hasan-ı Basrî’nin iki delile dayalı olarak sofranın indirilmediğini ileri sürdüklerini söylemiştir. Birinci delilleri, azabı duymaları üzerine af dileyip isteklerinden vazgeçmeleri, diğeri de Hz. İsa’nın sofranın kendileri ve sonrakiler için bir bayram olmasını istemesidir. Onlara göre sofrayı şayet indirilmiş olsaydı, bu bayramın kıyamete kadar kalmış olması gerekirdi. Râzî, cumhurun Allah Teâlâ’nın, “Onu indireceğim” diye kesin bir vaatte bulunması sebebiyle sofrayı indirdiği görüşünü benimsediklerini dile getirmiştir. O, Mücâhid ve Hasan-ı Basrî’nin delillerine de cevap vermiştir:

Birinci delilin cevabı şöyledir: Allah Teâlâ’nın, “Sizden her kim ondan sonra inkâr ederse ona azap edeceğim” sözü şart ve cevaptır, bu sözün “Onu mutlaka indireceğim” sözüne taalluku yoktur. İkinci delilin cevabı

87 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 230; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, IV, 1248.

88 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 230, 231.

89 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 231, 232.

90 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 694.

ise şöyledir: Sofranın indiği gün onlar ve onların dini üzere bulunan son-raki kişiler için de bayram olmuştur.⁹¹

Beyzâvî (ö. 685/1286) indirilmediği görüşünü naklettikten sonra Mücâhid'den, "Bu, mucizeler isteyenlere Allah Teâlâ'nın verdiği bir misal-dir" görüşünün nakledildiğini ilave etmiştir.⁹² İbn Kesîr'e göre Mücâhid ve Hasan-ı Basrî'den gelen rivayetler sahih olup onların görüşünü, sofranın hıristiyanlar tarafından bilinmemesi ve kitaplarında da yer almaması güçlen-dirmektedir. Şayet indirilmiş olsaydı, pek çok sebepten nakledilmiş olması, kitaplarında tevâtüren veya en azından âhâd bir haber olarak bulunması ge-rekirdi. Bununla birlikte İbn Kesîr de cumhurun görüşünün doğru olduğu kanaatindedir.⁹³

M. Reşid Rızâ, İbn Kesîr'in görüşünü naklettikten sonra Râzî'nin görüşü-nü ve onun Mücâhid ve Hasan-ı Basrî'ye verdiği cevapları kaydetmekte, İbn Kesîr'in görüşleri çerçevesinde onun verdiği her iki cevabı da tenkit etmek-tedir. Ne var ki kendisi de bu bayramın Mâide isminden farklı bir bayram olmasının mümkün olduğunu, nitekim Hz. İsa'nın Fısh bayramında pek çok insanı az bir ekmek ve balıkla doyurmasının bunu tasdik ettiğini söylemek-tedir. Reşid Rızâ, İnciller'den getirdiği uzun nakillerle, bu olayın yahudilerin ve hıristiyanların günümüze kadar ortak kutladıkları Fısh bayramında oldu-ğunu, hıristiyanların da halen bu günü kutsal akşam yemeği diye adlandırıp kutladıklarını, Mesih'in adıyla ekmek yiyip şarap içtiklerini belirtmektedir. Ona göre bu onların bir tahrifi olup Allah Teâlâ söz konusu mucizenin aslını onlara açıklamaktadır.⁹⁴

Netice itibariyle Mücâhid, sofranın indirilmediğini, bunun bir misal ol-duğunu dile getirmiştir. Taberî ve Beyzâvî'nin de ifade ettikleri gibi, Mücâhid, "misâlün duribe" sözüyle, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber döneminde mucize bekleyenlere Hz. İsa'nın hayatından bir misal vermiş, havarilerin de bir muci-ze istediklerini, ancak Allah Teâlâ'nın tehdidi karşısında bundan vazgeçtikle-rini örnek vererek aslında mucize beklentisine girmeyi yasaklamıştır. Ne var ki Mücâhid'in bu görüşü cumhur tarafından kabule değer görülmemiştir.⁹⁵

91 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XII, 464.

92 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, II, 150; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 367.

93 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 231.

94 Reşid Rızâ, *Tefsîri'l-Menâr*, VII, 214-18.

95 Muhammed Esed, âyeti "Allah şüphe yok ki" dedi, "Ben onu size (her zaman) gönderi-rim" şeklinde çevirmiş, "innî müezzilühâ" ibaresinin süreklilik ifade ettiğini, böylelik-le Allah'ın maddi-manevi rızık vericiliğinin vurgulandığını, ayrıca Allah'ın varlığının delili olarak bir mucize gösterilmesi talebinin kınandığına işaret ettiğini söylemiştir (Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 220). Anlaşıldığı kadarıyla Esed, Mücâhid'in görüşünü beyan

5. Makâm-ı Mahmûd: Hz. Peygamber'in Makamı Arşın Üzerinde midir?

İsrâ sûresinin 79. âyetinde geçen “Rabbin seni övülmüş bir makama yükseltir” ifadesini, Mücâhid’in, “Onu kendisiyle birlikte arşının üzerine oturur” şeklinde tefsir ettiğine dair bir rivayet nakledilmiştir.⁹⁶ Ondan gelen bu rivayet çok ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Taberî, âyetin tefsiriyle ilgili doğru olanın, Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber’den naklettiği, “O şefaattir” veya “O, ümmetime şefaet edeceğim makamdır” görüşü olduğunu söylemiş, diğer bazı sahabî ve tâbiünden getirdiği rivayetlerle de makâm-ı mahmûdun şefaet makamı olduğunu teyit etmiştir. Bununla birlikte o, Mücâhid’e nispet edilen görüşü destekler tarzda bazı rivayetleri de zikredip şu değerlendirmede bulunmuştur: “Söz konusu âyetin tefsiriyle ilgili, sahih olan Allah resulü, sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler olsa da Mücâhid’in, Allah Teâlâ’nın Muhammed’i arşının üzerine oturtacağı yönündeki sözü, ne haber ne de dirayet (nazar) yönünden reddedilemeyecek bir görüştür.”⁹⁷

Taberî rivayet yönünden, ne Allah resulünden ne bir sahabîden ne de tâbiünden bunun imkânsız olduğuna dair bir rivayet gelmediğini ileri sürer. Dirayet yönünden ise İslam’ı benimseyenlerin bunun anlamı konusunda üç ayrı görüş benimsediklerini söyleyip ayrıntılı bir şekilde sıraladığı aklî delillerle bunun mümkün olduğunu ispat yoluna gider. Taberî daha sonra, İslam’ı benimseyenlerden hiç kimsenin Mücâhid’in Allah’ın Hz. Muhammed’i arşın üzerine oturtacağına dair görüşünü imkânsız görmediğini belirtir. Kendisi de bu görüşü teyit edici mahiyette ifadeler sarfeder.⁹⁸

Birtakım rivayetlerde Taberî’nin aslında bu görüşte olmadığı, Bağdat Hanbelîleri’nin üzerinde uyguladıkları baskılar sebebiyle bu görüşe meylettiği anlatılmaktadır. Mesela Yâkût el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) rivayetine göre, Hanbelîler Taberî’ye Ahmed b. Hanbel’in fikhî görüşlerini ve (Hz. Peygamber’in) arşa oturması konusunu sorarlar. Taberî, Ahmed

eden Taberî’nin ifadelerinden ilhamla bu yargıya ulaşmakta, âyette doğrudan vâki olmuş bir mucizenin anlatıldığı görüşüne mesafeli bir tutum takınmakta, böylelikle de Mücâhid’in görüşüne yaklaşmaktadır.

96 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVII, 529.

97 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVII, 529-31.

98 Taberî’nin görüşünün ayrıntıları için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVII, 531-33. İleride yer verileceği gibi, Vâhidî, Mücâhid’den gelen rivayeti sert bir şekilde reddeder. Ayrıca eserin nâşiri, Taberî’nin ileri sürdüğü Hz. Peygamber’den bir haberin olmaması delilin, aksini değil, Mücâhid’den gelen görüşün bâtil olduğunu gösterdiğini, çünkü bu haberin gaybî ve itikadî bir bilgi taşıdığını ve bu konuların da ancak sahih bir haberle bilinebileceğini, bu meselenin ispatında da dirayetin fayda sağlamayacağını dile getirir (Vâhidî, *et-Tefsîrûl-basît*, XIII, 445, neşredeninin notu).

b. Hanbel'in kayda değer bir fikhî ihtilafının olmadığını, arşa oturmanın da imkânsız olduğunu söyleyip şu şiiri inşat eder: "Allah bir yâreni olmasından münezzehtir / Onun arşında bir oturan da yoktur." Bunun üzerine Hanbelîler Taberî'ye sözlü ve fiilî saldırıda bulunurlar ve Taberî'nin kapısına Hz. Peygamber'in, Allah nezdinde bir makamı olduğunu, Leys b. Ebû Süleyym'in de (ö. 143/760-761) Mücâhid'den böyle naklettiğini yazarlar. Rivayetinin devamında Taberî'nin onlardan özür dileyen bir kitap yazdığı, bu konudaki görüşünü zikredip farklı görüşte olanları tenkit ettiği ve bunları Hanbelîler'e okuduğu anlatılır.⁹⁹

Esasen Taberî'nin "istiva, vech, yed" gibi haberî sıfatlara yaklaşımında, zaman zaman Arap dilinin ifade unsurlarını dikkate almak ve bu çerçevede âyetleri tefsir etmekle birlikte, önemli ölçüde Selef'in ya da ehl-i hadisin anlayışını benimsediği ve bunları mümkün merteye tevîl cihetine gitmediği ve genelde âyetleri zâhiri üzere anlamayı tercih ettiği bilinen bir husustur.¹⁰⁰ Dolayısıyla onun Hz. Peygamber'den ve Mücâhid'den gelen rivayetleri göz önüne alıp Kur'an'ın zâhirine ve Selef'in anlayışına da aykırı görmeyerek bu görüşü mümkün gördüğünü düşünmek gerekir. Buna göre Taberî'nin önceden Mücâhid'den gelen görüşü reddettiği, üzerinde kurulan baskılar sebebiyle bu görüşünden vazgeçip söz konusu rivayeti mümkün gördüğünü düşünmek, onun bu tür konulardaki görüşünü göz ardı etmek olacaktır. Ancak burada şunu da ilave etmek gerekecektir: Taberî Mücâhid'den gelen görüşü sırf tâbiîn ulemasından/Selef'ten olduğu için değil, kendi paradigmasına uygun düştüğü için kabul etmiştir. Yoksa o, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü ve daha farklı örneklerde de görüleceği üzere, Kur'an'ın zâhirine ve icmâa uymayan hususlarda onun görüşünü de reddetmekten çekinmemiştir. Burada ise ilginç bir şekilde icmâa aykırı bu görüşü kabul etmiştir.

İbn Abdülber (ö. 463/1071) konuyla ilgili şunları söyler:

Mücâhid, her ne kadar Kur'an tevîlini bilen ileri gelenlerden biri olsa da onun âlimler nezdinde kabul görmeyen iki görüşü vardır: Onlardan biri 'Yüzler vardır, o gün ıslıl ıslıldır; rablerine bakmaktadırlar'¹⁰¹ âyetine

99 Yâkût, *Mu'cemül-üdebâ'*, VI, 2450. Goldziher, bu tasavvuru Markos İncil'i'ndeki (16/19) anlatımla ilişkilendirmenin yanı sıra 317 (929) yılında Bağdat'ta, bu görüşü benimseyen (Ebû) İshak el-Mervezî'nin (ö. 340/951) başını çektiği birtakım olayların olduğunu da kaydeder (Goldziher, *Mezâhib*, s. 122-24).

100 Yâkût, *Mu'cemül-üdebâ'*, VI, 2462; Goldziher, *Mezâhib*, s. 111-16, 117; Öztürk, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Selefilik", s. 17-51.

101 el-Kiyâme 75/22, 23.

getirdiği, ‘sevabı beklerler’ görüşü; diğeri de ‘Umulur ki rabbin seni makâm-ı mahmûda eriştirir’ âyeti hakkındaki görüşüdür.”¹⁰²

İbn Abdülber, sonra da Mücâhid’den kendisine ulaşan bilgiyi nakleder. Bu görüşün sahabe ve sonrakilerin icmâna aykırı olduğunu, bu âyetin tevilinde ulemanın makâm-ı mahmûdu şefaât olarak anladığını, dirayet yönünden meselenin uzunca tartışılabileceğini ama yerinin burası olmadığını belirtir.¹⁰³ Dolayısıyla İbn Abdülber, Mücâhid’in görüşünü reddetmiş, herhangi bir tevil cihetine gitmemiştir.

İbn Atıyye, konuyla ilgili şunları söyler:

Taberî, Mücâhid’in de aralarında bulunduğu bir fırkanın, ‘Makâm-ı mahmûd, Allah Teâlâ’nın Muhammed’i arşta yanına oturtmasıdır’ dediğini nakletmiş ve [yine bu fırkanın] bir hadis rivayet ettiğini söylemiştir. Taberî aşırı bir görüşe meylederek bunun imkânını desteklemiştir. Oysa böyle bir görüş ancak anlam konusunda aşırı serbest olmak kaydıyla çıkarılabilir ki bu da makul olmayan bir tavidir. Bununla birlikte bu görüşün rivayet edilmesinde sakınca görülmez. Nihayetinde ilim/ilim adamları onu uygun şekilde tevil eder.¹⁰⁴

İbn Atıyye, Nakkâş’tan da (ö. 351/962) şunu nakleder: “Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) demiştir ki, ‘Bu hadisi inkâr eden bize göre itham edilir, ilim ehli bu konuyu hala tartışmaktadır.’ İbn Atıyye kendi görüşünü de, “Tevili üzere caiz olduğunu inkâr eden kimse (itham edilir)”¹⁰⁵ diye belirterek bu rivayetin tevil edilmesi ve fakat inkâr edilmemesi gerektiği kanaatine varır.

İbn Atıyye’den Taberî’nin âyeti tefsiriyle ilgili görüşüne ve İbn Abdülber’in Mücâhid hakkındaki değerlendirmelerine yer veren Kurtubî (ö. 671/1273), Mücâhid’in görüşünü naklettikten sonra, bunun imkânsız bir tevil olmadığını ileri sürerek Taberî’nin cümleleriyle meseleyi izah etmiştir. O, Mücâhid’in sözünde geçen “kendisiyle beraber” (maahû) ifadesini de diğer bazı âyetlerde geçtiği şekliyle tevil etmiş, sonra da bütün bunların bir mekâna değil, yüksek

102 İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VII, 158; Kurtubî, *el-Câmi*, X, 311. Ömer Nasuhi Bilmen, Mücâhid’e ait iki görüşün reddedildiğini, birincisinin makâm-ı mahmûdu şefaât-i kübrâya hamletmesi, ikincisinin de Kıyâme sûresinin 23. âyetiyle ilgili görüşü olduğunu söyler. Bilmen’in şefaât-i kübrâdan kastı, Mücâhid’in makâm-ı mahmûdu mezkûr şekilde anlaması olmalıdır (Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 272).

103 İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VII, 158.

104 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, III, 479.

105 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, III, 479.

derecelere işaret ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla Kurtubî de bu görüşün tevîl edilerek kabul edileceği fikrini benimsemiştir.¹⁰⁶

Vâhidî (ö. 468/1076), müfessirlerin âyette sözü dilen makâm-ı mahmûdun, şefaât makamı olduğunda icmâ ettiklerini söylemiş,¹⁰⁷ ayrıca Mücâhid'in görüşünü, "Fâsit bir tefsir, rezil bir görüş", "maahû" sözünü de "korkunç" (mûhîş) ve "çok çirkin" (fezî') diye nitelendirmiş ve kitabın (Kur'an) metninin bu sözün fâsit olduğunu ilan ettiğini söylemiştir. Delillerini dil bilimsel açıdan getiren Vâhidî'ye göre, "be-a-se", "oturtmak", "makam" da "mak'ad" anlamına gelmez. Aksine bu lafızlar, şefaât hadisinde zikredilen anlamlara işaret eder.¹⁰⁸

Râzî, Vâhidî'nin âyetin tefsirinde icmâ olduğu görüşüne yer verip bu görüşü makâm-ı mahmûd ibarelerinin de desteklediğini ifade eder. Ayrıca Vâhidî'nin bu görüşü reddeden keskin sözlerini aynıyla alır, onun delillerinin yanı sıra bu görüşün teçsîmi gerektirdiğini ifade ederek kendi delillerini serdedi, "Böylelikle sabit oldu ki bu görüş, ancak akli kıt, dini zayıf kimselerin eğilim gösterebileceği rezil, değersiz bir sözdür" diyerek noktayı koyar.¹⁰⁹

Zehebî, "Peygamberimizin arşı üzerine oturacağı meselesinde, sabit bir nas yoktur, hatta bu konuda gelen hadis de zayıftır (vâh), Mücâhid'in âyeti bu yönde tefsirini kelimâcılardan bir kısmı reddetmiştir" demiş, bu görüşü benimseyen ve (Ebû İshak) el-Mervezî (ö. 340/951) gibi aşırı giden bir kısım âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra, bu anlayışı doğru bulmadığını hissettiren ifadeler kullanmıştır.¹¹⁰ Mücâhid'in biyografisinde ise "Âyetin tefsiriyle ilgili Mücâhid'den gelen görüşü reddedenler olmuştur" demiştir.¹¹¹

Esasen Mücâhid'in makâm-ı mahmûdu şefaât makamı olarak tefsir ettiği bir görüş daha gelmiş, bu görüşüyle o da icmâa dahil olmuştur. Nitekim İbn Ebû Necîh tarikiyle gelen Mücâhid tefsirinde sadece şefaât makamı görüşüne yer verilmiş; Taberî de biri yine İbn Ebû Necîh'ten olmak üzere iki ayrı tarikten bunu rivayet etmiştir.¹¹² Kanaatimizce Mücâhid'in hem o görüşte hem bu görüşte olması mümkün değildir. Zira bu görüşlerden birinin diğeri zıt olduğu açıktır. Kaldı ki Mücâhid yukarıdaki bazı örneklerde görüldüğü üzere, kimi âyetleri tevîl etmiş, bu bakımdan âyetleri tefsirde tevîl yöntemine

106 Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 311, 312.

107 Vâhidî, *el-Vasît*, III, 122.

108 Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, XIII, 444-47.

109 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 387-88.

110 Zehebî, *el-Ulûv*, s. 124, 170, 171.

111 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 439.

112 Mücâhid, *Tefsîr*, s. 441; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 527.

ilk başvuranlardan biri olmuştur. Kıyâme sûresindeki âyetlere getirdiği, “Onlar rablerinin sevabını beklerler”¹¹³ şeklindeki yorum ve bu yorumun zaman içerisinde farklı mezhepler tarafından rü’yetullahın mümkün olmadığı görüşüne kadar uzanan yorumlara uç verdiği düşünüldüğünde, Râzî gibi müteahhir âlimlerin de dile getirdiği üzere tecsim ve teşbihe kapı aralayan bu yorumun Mücâhid tarafından dile getirilmiş olması mümkün gözükmemektedir. Zaten Zehebî de Mücâhid’den bu görüşü nakleden Leys b. Ebû Süleym’in zayıf ve muhtelit bir râvi olduğuna dair görüşler nakletmiştir.¹¹⁴

6. Rü’yetullah: İnsanlar Rablerini Görecekler mi?

Mücâhid’in en tartışmalı ve akılcı bir müfessir olarak nitelendirilmesine sebep olan en belirgin görüşü, Kıyâme sûresinin, “Yüzler vardır o gün ıslı ıslıdır; rablerine bakmaktadırlar”¹¹⁵ âyetlerini tefsiridir. Taberî’nin rivayetine göre Mücâhid âyette geçen نَاطِرَةٌ ifadesini, “O’nun sevabını beklerler” diye anlamıştır. Taberî, bu görüşü bir başka tarikten, “Yarattıklarından hiç kimse onu göremez” ilavesiyle rivayet etmiştir. Mansûr’dan (ö. 132/750) gelen bu görüşleri, A‘meş’ten gelen, “O’nun rızkını ve lütfunu beklerler” rivayeti de desteklemektedir. Taberî ayrıca Mansûr’un, “İnsanlar ‘Onlar böylece rablerini göreceklendir’ hadisini konuşuyorlardı. Mücâhid’e insanlar ‘O görülür’ diyorlar, dedim. ‘O görür, fakat hiçbir şey onu göremez’ dedi” rivayetini nakletmiştir.¹¹⁶ Taberî, Mücâhid’in bu görüşünden önce İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî ve Atıyye el-Avfî’den (ö. 111/729-730), “Onların rablerine gerçek anlamda bakacakları” görüşünü zikretmiş, iki görüşten tercihe değer olanın, İkrime ve Hasan-ı Basrî’den gelen görüş olduğunu söylemiş, buna delil olarak da İbn Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiği ve söz konusu âyetlerin tefsiri niteliğindeki bir hadisi getirmiştir.¹¹⁷

Mücâhid bu görüşüyle, ilk defa Cehmiyye gibi fırkaların dile getirdiği, özellikle Mu‘tezile tarafından hararetle savunulacak ve Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki kırılma noktalarından birini teşkil edecek olan rü’yetullah meselesinin öncüsü olmaktadır.¹¹⁸

113 el-Kıyâme 75/22, 23.

114 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 420-21. A. Muhammed Şâkir, “Hıfzında problem olmakla birlikte, hadisi bizim nezdimizde sahihtir” der (bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 325, neşredeninin notu; konuyla ilgili Nâsirüddin el-Elbânî’nin kanaatleri için bk. Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbiîn*, I, 109, 110).

115 el-Kıyâme 75/22, 23.

116 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 72, 73.

117 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 73.

118 Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 129-30; Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 4-34; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 2.

Mücâhid'in görüşünün izdüşümlerinden biri erken dönemde Ahfeş el-Evsat'ta (ö. 215/830) görülür. Ahfeş isim vermemiş olsa da söz konusu âyeti şöyle tefsir etmiştir: "Âyet diyor ki, Allahu a'lem: 'Allah'a bakmak, ondan gelecek nimetlere ve rızıklara bakmaktır.' Nitekim şöyle dersin: 'Sadece Allah'a ve sana bakıyorum.' Bu, 'Allah'tan ve senden gelecek ihsanlara bakıyorum' anlamına gelir."¹¹⁹ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu'tezilîler ise âyetteki لَيْلٍnin harf-i cer değil, لَيْلٍ "nimetler" kelimesinin müfredi olduğunu iddia ederek, âyete "Rablerinden gelecek nimeti beklerler" anlamını vermek istemişlerdir.¹²⁰

Mâtürîdî söz konusu âyeti, hakiki anlamda bakmaya hamletmiş ve rü'yetullahın delillerinden biri olarak görmüş, Mücâhid'in adını zikretmezsin, tevil ehlinden bir kısmının söylediği gibi, bu âyetin rablerinden gelen sevabı bekleyeceklerine hamledilebileceğini; ancak bunu Allah'ın görülemeyeceği anlamında değil, henüz nail olmadıkları başkaca sevaplar beklemeleri şeklinde anlaşılabilirliğini söylemiştir.¹²¹

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğinin delilleri arasında söz konusu âyeti de görür. Müfessirlerden nakledildiğine göre âyetin akıl ve kitap deliline uygun olması için tevili, Allah'ın sevabını ve nimetlerini beklemektir.¹²² Kādî Abdülcebbar doğrudan Mücâhid'in adını zikretmemiş olsa bile kendinden önceki müfessirlere referansla âyeti, Mücâhid'den nakledildiği gibi tevil etmiştir.

İbn Abdülber, Mücâhid'den gelen rivayeti şöyle değerlendirmiştir:

Mücâhid'in bu görüşü, Hz. Peygamber'den gelen sahih sünnet, sahabe ve Selef'in cumhurunun görüşleriyle reddedilir. Bu, Ehl-i sünnet nezdinde kabul görmemiş bir görüştür. Onlara göre bu konuda muteber olan Hz. Peygamber'den sabit olan görüştür. Allah resulü dışında herhangi bir âlimin görüşü alınabilir de reddedilebilir de. Mücâhid her ne kadar Kur'an tefsirini bilme konusunda öncü birisiyse de bu konudaki görüşü âlimler nezdinde makbul görülmemiştir.¹²³

İbn Hazm (ö. 456/1064), Mu'tezile ve Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-746) Allah'ın görülemeyeceği görüşünde olduklarını dile getirdikten sonra, "Bize

119 Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 557, 558.

120 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 3; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib*, X, 7188.

121 Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 349.

122 Kādî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, s. 74.

123 İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VII, 157.

Mücâhid'in de bu görüşte olduğu bilgisi ulaştı, bu konuda o mâzurdur, çünkü haber ona ulaşmamıştır" demektedir.¹²⁴

Vâhidî, Mücâhid'in görüşünü naklettikten sonra, dilde bir otorite olduğunu belirttiği Ezherî'den (ö. 905/1499), "nâzıra"nın "intizar"dan geldiğini söyleyen kimsenin hata ettiğini, çünkü Araplar'ın نظرت إلى الشيء "Bir şeye baktım" sözünü "Onu bekledim" anlamında kullanmadıklarını, Falana نظرت فلاناً "Falana baktım" dediklerinde, "Onu bekledim" anlamında kullandıklarını, birincisi kullanıldığında sadece "gözle görmek", نظرت في أمر كذا ise "kalple tefekkür etmek" anlamında olduğu bilgisini vermektedir. Vâhidî, "nazar"ın Kur'an'da "intizar" anlamında kullanıldığı yerleri de şahit getirmekte, hiçbirinde harf-i cerrin olmadığını, "vech" (yüz) ifadesinin de "nazar" ve "ilâ" ile kullanıldığında "rü'yet"ten başka bir anlama gelmediğini ilave etmektedir. Dolayısıyla ona göre, "nazar" "vech"e nispet edildiğinde ne tefekkür ne de beklemek anlamına gelmektedir. Bu âyette söz konusu iki anlam olmadığına göre rü'yeti kabul etmeyenlerin bunun üzerine söyleyecekleri bir söz kalmamıştır. Sahih senedlerle gelen sünnet de âyetteki nazarı rü'yet olarak tefsir edenleri desteklemektedir.¹²⁵

Hâkim el-Cüşemî, âyetteki "nazar"a "gözün görmesi" ve "beklemek" anlamlarının verildiğini, beklemek anlamının da iki şekilde yorumlandığını, birincisinin "Rablerinin sevabını beklerler" anlamında, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Ebû Sâlih (es-Semmân) (ö. 101/719-720) ve Dahhâk'tan geldiğini, Hz. Ali'den de böyle bir görüş nakledildiğini, ikincisinin de "Kerametlerinin yenilenmesini umarlar" anlamında olduğunu söylemiştir. O ayrıca Vâhidî'nin de dile getirdiği, na-za-ra fiilinin harf-i cerle kullanıldığında sadece "gözle görmek" anlamına geldiği görüşünün de yanlış olduğunu dile getirmiştir.¹²⁶

Zemaşerî ise âyetin tefsirinde, harf-i cerrin öne alınmasının hasr ifade ettiğini, buna göre onların sadece Allah'a bakıp (ondan nimet beklediklerini), başkasına bakmadıklarını söylemiş, "nazar"ın harf-i cerle kullanılmasının "beklemek ve ümit etmek" anlamında olduğunu çeşitli örneklerle izah etmiştir. Buna göre anlam, "Onlar nimet ve şerefi ancak rablerinden umarlar" şeklinde olmuştur. Zemaşerî âyeti bu şekilde izah etmekle birlikte Mücâhid'e herhangi bir referansta bulunmamıştır.¹²⁷

124 İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 2.

125 Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, XXII, 510.

126 Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib*, X, 7188.

127 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, IV, 622.

Râzî ilgili âyetin tefsirinde, Ehl-i sünnet'in cumhurunun bu âyeti Allah'ın kıyamette görüleceğinin ispatında delil kabul ettiklerini, Mu'tezile'nin ise burada biri âyetin zâhîrinin rü'yetullahı delalet etmediği, diğeri de âyetin tevil edilmesi gerektiğine dair iki yaklaşımı olduğunu dile getirmektedir. O, önce Mu'tezile'nin iddialarına yer vermekte, sonra da bunları Ehl-i sünnet'in genel kabulleri çerçevesinde reddetmekte ve fakat burada doğrudan Mücâhid'in adını zikretmemektedir.¹²⁸

Buraya kadar nakledilen görüşlerden, isim verilsin veya verilmesin Mücâhid'in âyeti, "Rablerinin sevabını/nimetini beklerler" şeklindeki tefsirine kaynaklık ettiği ve âyetin bu minvalde anlaşılmasında belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar Cüşemî'nin de yer verdiği diğeri bazı tâbiîn âlimleri gibi Mücâhid'in de âyeti söz konusu şekilde anladığı ve fakat bununla rü'yetullahın imkânsız oluşunu kastetmediği düşünülebilirse de diğeri rivayetlerde gelen, "Yarattıklarından hiç kimse onu göremez" şeklindeki farklı yorumu, onun rü'yetullahın imkânsız olduğu görüşünün de öncü ismi olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Ebû Necîh, Mücâhid'in, genelde Ehl-i sünnet âlimlerinin rü'yetullahın delili olarak gördükleri ve "Allah'a bakmak" olarak yorumladıkları,¹²⁹ "Güzel ameller işleyenlere en güzel mükâfat ve fazlası vardır"¹³⁰ âyetindeki "ziyade"ye "bağışlama ve rıza" anlamı verdiğini nakletmiştir.¹³¹ Böylelikle iki görüş arasında bir uygunluk ortaya çıkmıştır. Lâlekâî (ö. 418/1027), Leys'ten, Mücâhid'in bahse konu "ziyade"ye "rabbe bakmak" anlamını verdiği rivayetini nakletmişse de¹³² yukarıda yer verildiği gibi Leys'in zayıf olması, bu görüşün Mücâhid'e aidiyetini zayıflatmaktadır.

7. Mizan: Ameller Tartılacak mı?

Rivayete göre Mücâhid, "Mizan o gün haktır; kimin tartıları ağır gelirse..."¹³³ âyetindeki "mizan"ı, "hüküm" (kaza), "hakk"ı "adalet", "tartılar" (mevâzîn) kelimesini de "iyilikler" (hasenât) diye tefsir etmiş, böylelikle âyetin anlamının, "O gün adaletle hüküm verilecektir..." şeklinde olduğunu söylemiştir.¹³⁴ Mücâhid,

128 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXX, 730-733.

129 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 62-69.

130 Yûnus 10/26.

131 Mücâhid, *Tefsîr*, I, 380; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 70.

132 Lâlekâî, *Şerh*, III, 512. İbn Kesîr'in "ziyade"yi "Allah'a bakmak" olarak anlayanlar arasında Mücâhid'i de sayması bu rivayet sebebiyle olmalıdır (İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 262; Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbiîn*, I, 113).

133 el-A'râf 7/8.

134 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 309-311.

“Kıyamet günü adalet terazilerini kurarız”¹³⁵ âyetini de İbn Ebû Necîh’ten gelen rivayete göre, “Bu bir meseldir”, Leys’ten gelen rivayete göre ise “adalet” diye tefsir etmiş, bu görüşüyle iki âyetin anlamının aynı olduğunu ifade etmek istemiştir. O, bu yorumuyla tutarlı olacak şekilde, âyetin devamındaki “Hardal tanesi ağırlığınca bir şey varsa, onu getiririz” mealindeki ifadeyi ise yine İbn Ebû Necîh’ten gelen rivayete göre “eteynâ” (getiririz) şeklinde okuyanlardan farklı olarak, “âteynâ” (veririz) şeklinde okumuş ve “Karşılığını veririz” diye tefsir etmiştir.¹³⁶

Mücâhid bu görüşüyle de hakiki anlamda bir mizanın varlığını kabul eden diğer rivayetlere muhalefet etmiş, âyeti “mesel” ifadesiyle akli/mecazi bir yöntemle tefsir etmiş olmaktadır. Taberî, Amr b. Dînâr’ın (ö. 126/744), “İki kefi olan bir mizan olduğunu düşünüyoruz”¹³⁷ şeklindeki görüşünü tercih etmekte, âyetlerde kastedilenin gerçek anlamda iyilik ve kötülüklerin tartılacağı bir mizan olduğunu, hadislerin de bunu desteklediğini söylemekte, meseleyi uzunca ele alarak âyetlerin tevil edilemeyeceğini çeşitli delillerle ortaya koymaktadır.¹³⁸ Kâdi Abdülcebâr da mizanla ilgili âyetleri kimi müfessirlerin yaptığı gibi adalet anlamında mecaza hamletmek mümkünse de bu tür âyetleri mümkün mertebe mecaza hamletmemek gerektiğini, âyetlerdeki “ağırlık” ve “hafiflik” gibi tabirlerin, mizanı bilenen tartı anlamında anlamayı gerekli kıldığını dile getirmektedir. Bununla birlikte, iyilik ve kötülüklerin araz olduğu, bunların tartılmasının mümkün olmadığı itirazından hareketle, birinin nur, diğerinin de zulmet kılınarak tartılabileceğini söylemekte ve böylelikle başka bir teville gitmektedir.¹³⁹ Cüşemî ve Zemahşerî ise her iki görüşü de zikredip herhangi bir tercihte bulunmamaktadırlar.¹⁴⁰ Râzî naklettiği görüşler çerçevesinde, lafzı zâhirî anlamda almaya bir engel bulunmadığını, bir dili ve iki kefi olan bir terazinin varlığını ispatın muhal olmadığını ifade etmektedir.¹⁴¹ Netice itibarıyla Ehl-i sünnet hakiki anlamda amellerin tartıldığı bir mizanı kabul ederken, Mu’tezile’den bir kısmı, amellerin araz oldukları, arazların da kendi kendilerine var olmadıkları için tartılmalarının mümkün olmadığı gerekçesiyle mizanı âdil bir hüküm verme ile tevil etme yoluna gitmektedir.¹⁴²

135 el-Enbiyâ 21/127.

136 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVII, 311.

137 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVIII, 451.

138 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XII, 311-14.

139 Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 735; Toprak, “Mizan”, s. 211-12.

140 Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib*, II, 2502; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 89.

141 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XIV, 203.

142 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 537-39; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 100-101; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 101. Bizim de Mücâhid’in bu görüşünden kendisi vesilesiyle haberdar

Mücâhid'den bunlardan başka da aklî tevil örnekleri gelmiştir. Mesela “Ve elbiseni temizle”¹⁴³ âyetini Mücâhid, “Amelini temizle ve onu ıslah et” şeklinde anlamıştır. Esasen İbn Abbas ve diğer tâbiîn âlimlerinden de aynı âyetle ilgili, “Elbiseni gûnahtan temizle” anlamıyla Araplar'ın “gûnahtan uzak durma”yı kastettiklerine dair görüşler gelmiş; dolayısıyla Mücâhid, diğerlerinden sadece lafzî bir farklılıkla ayrılmıştır.¹⁴⁴ Yine “yıldız kaydığı zaman”¹⁴⁵ âyetini Mücâhid'in, “Kur'an indiği zaman” şeklinde anladığına dair A'meş'ten bir rivayet gelmiştir. Mücâhid'in aynı zamanda âyete, “Süreyyâ yıldızı battığı zaman” anlamını verdiği de nakledilmiş, Taberî onun bu görüşünü tercih etmiştir.¹⁴⁶

Sonuç

Mücâhid b. Cebr'in, kâri, fakih ve sika bir âlim olduğunda rical âlimlerinin ittifakı vardır. Tâbiîn âlimleri içinde daha çok tefsir ilmiyle ön plana çıkan Mücâhid'i Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Taberî gibi âlimler tefsirde mutlak bir otorite kabul etmişlerdir. Mücâhid Kur'an'da anlatılan bazı kıssaların geçtiği yerleri görmek, ilim talebi için çokça seyahat etmek, Ehl-i kitap'tan bilgi sormak gibi tahkik ve araştırma yolları yanında tefsirde reye önem vermesiyle temayüz etmiştir. Bizzat kendisinden reyîn faziletine dair görüşler nakledilmesi, onun bahse konu özelliğinin en önemli göstergelerindendir. İbn Abbas'tan naklettiği ve tek râvisi olduğu, “ilimde derinleşenlerin müteşâbihlerin tevilini bilecekleri”ne dair görüş, Mücâhid'in tefsire bakışının bir yansıması gibidir. Bununla birlikte Mücâhid'den rivayet edilen tevil örnekleri sadece müteşâbih âyetlerle sınırlı değildir; onun tevil ettiği âyetler daha geniş bir daireyi ihata etmektedir. Buna göre Mücâhid'in, bazı rivayetlerde geldiği üzere İbn Abbas'la başlayan tevil faaliyetinin çerçevesini genişlettiği, böylelikle tefsirin erken döneminde tevilin kayda değer ilk örneklerini verdiği söylenebilir.

olduğumuz M. Reşid Rızâ'nın meseleyi ayrıntılı şekilde tartışması için bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, VIII, 285-289.

¹⁴³ el-Müddessir 74/4.

¹⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 9-12; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 281.

¹⁴⁵ en-Necm 53/1.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 495-497; Goldziher, “Sa'd b. Muâz'ın ölümü sebebiyle arş titremiştir” şeklindeki rivayette geçen “arş”ı Mücâhid'in “Sa'd'ın kabre taşındığı tabuttur, sıcağın dolayı tahtaların genişlemesinden dolayı sallanmıştır” şeklinde tevil ettiğini ifade eder (Goldziher, *Mezâhib*, s. 127-29). Ancak kaynaklar, bu tevilin Mücâhid'e değil, İbn Ömer'e ait olduğunu, Mücâhid'in sadece râvi konumunda bulunduğunu kaydederler (bk. Hudayrî, *Tefsîrü't-tâbiîn*, I, 96-97). Mücâhid'e nispet edilen diğer bazı mecazi yorumlar için bk. Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, s. 442-43.

İsrâiloğulları'ndan cumartesi yasağını çiğneyen halka verilen maymuna dönüştürülme cezasının maddi değil, manevi olduğu; Hz. İsa'ya sofranın indirilmediği; kıyamet günü müminlerin Allah'ı görmelerinden değil, onun nimetlerini bekleyecek olmalarından söz edildiği; kıyamet gününde insanların amellerinin tartılacağı düşünülen mizanın, gerçek anlamda bir mizan değil, iyilik ve kötülüklerin karşılıklarının adalet ve hakkaniyetle verileceği gibi konulardaki görüşleri, Mücâhid'in tevil örneklerini oluşturur. Bu yorumları onun klasik dönemde, "tefsirde ihtiyatla yaklaşılması gereken bazı görüşleri olduğu" kanaatini oluştururken, çağdaş dönemde kimi araştırmacılarca "aklî tefsir yönelişinin erken bir müjdecisi" olarak görülmesine sebep olmuştur.

Öte yandan teville dayalı yorumlarına tamamıyla aykırı, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i kendisiyle birlikte arşının yanına başına oturtacağı şeklinde tecsim ve teşbihe varan bir görüş de Mücâhid'e nispet edilebilmiştir. Onun genel tavrına uygun düşmeyen böyle bir görüş ya ona sehven isnat edilmiş ya da itikadî mezhep tartışmalarının alevlendiği bir dönemde otoriter kişiliği kullanılarak onun üzerinden meşrulaştırılmak istenmiştir. Pek çok tarikten gelmesi sebebiyle Mücâhid'e aidiyetinde neredeyse şüphe bulunmayan rü'yetullah meselesindeki yaklaşımına aykırı, "Allah'ın görüleceği" rivayetinin de onun bu farklı yaklaşımını bertaraf edip onu Selef'in genel çizgisine çekmek veya rü'yetullahı imkânsız gören fırka mensuplarına fırsat vermemek gayesiyle ona isnat edildiği hatıra gelmektedir. Bunların yanı sıra Nisâ sûresinin 16. âyetinde görüldüğü üzere, Mücâhid'in ibarelerine farklı anlamlar da yüklenebilmiş, bazı şâz görüşlere onun üzerinden meşruiyet kazandırılmak istenmiştir.

Tefsir merviyatının geneline bakıldığında, Mücâhid'in zihin dünyasında henüz sistemli bir tevil anlayışının olmadığı görülür. Zira o aynı minvalde yorumlanabilecek bazı âyetlerin tefsirinde tevil yoluna giderken diğer bazılarında gitmemiştir. Genellikle "Bu Allah Teâlâ'nın verdiği bir meseldir" tarzında, birden çok yerde kullandığı ifadeyle bazı âyetleri tevil etmiş, bu tür yerlerde de aklî tefsirlerin örneklerini vermiştir. Bu yönüyle Mücâhid, kimi âyetleri tefsirin erken bir döneminde tevil ederek rey ile tefsir yöntemine başvuranların öncü isimlerinden biri olmuştur. Âlimler onun bu tür görüşlerine çoğu zaman muhalif bir tutum takınmış; özellikle tefsirinde Kur'an'ın zâhirine ve icmâa ciddi anlamda önem veren Taberî, Mücâhid'e kimi zaman sert eleştiriler yöneltmiştir. Bununla birlikte Mücâhid, bu görüşlerinden bir kısmıyla sonraki itikadî mezheplere ve Kur'an'a akılcı yaklaşımların hız kazandığı çağdaş dönem Kur'an yorumcularına ilham kaynağı olmuştur.

Bibliyografya

- Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmûd Kurâa, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1991.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, I-II, Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Sabrî b. Selâme Şâhin, Riyad: Dârü's-sebât, 1424/2003.
- Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, I-V, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973-74.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiü's-sahih*, nşr. M. Züheyr b. Nasr, I-VIII, Beyrut: Dâru tavkîn-necât, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, I-VIII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Coşkun, Ahmet, "Mesh", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2004, XXIX, 303-304.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, I-X, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1394-99/1974-79.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-akli fi't-tefsîr*, Beyrut: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 2007.
- Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. İsmail Karaçam v.dğr., I-X, İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebir*, I-XXXII, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1420.
- Goldziher, I., *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmi*, trc. Abdülhalim Neccâr, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955.
- Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, I-X, Kahire - Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Mısırî - Dârü'l-kitâbî'l-Lübnânî, 1440/2019.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah, *Tefsîrü't-tâbiîn: Arz ve dirâse mukârene*, I-II, Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meâni ve'l-esânid*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî, I-XXIV, Mağrib: Vizâretü'l-umûmî'l-evkâf, 1387/1967.

- İbn Âşûr, M. Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, I-X, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1371-73/1952-53.
- İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-X, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz v.dğr. I-XIII, Beyrut: Dârü'l-ma'rifî, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'n-Nizâmiyye, 1325-27/1907-1909.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, I-V, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, t.y.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, nşr. M. Muhyiddin el-Esfar, Beyrut - Devha: el-Mektebetü'l-İslâmî - Müessesetü'l-işrâk, 1419/1999.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1400.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kâdi Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, nşr. Faysal Büdeyr Avn, Küveyt: Matbûâtü Câmîati'l-Küveyt, 1998.
- Kesler, Muhammed Fatih, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, 2006, XXXI, 442-443.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Eттаfeyyiş, I-X, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, nşr. Ahmed Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî, I-IV, Riyad: Dâru Taybe, 1423/2003.
- Mâtürîdî, *Te'vilât*, nşr. Mecdî Baslûm, I-X, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Mestçizâde Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ'*, nşr. Seyit Bahcivan, Beyrut: Dâru Sâdır, 1428/2007.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrül-imâm Mücâhid b. Cebr*, nşr. M. Abdüsselâm Ebû'n-Nîl, Kahire: Dârü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-hadîse, 1410/1989.

- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlayışında Seleflik ve İlimli Zâhirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Konya: Ünlem Ofset, 2010, s. 17-52.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-Menâr*, I-XII, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1990.
- Safedî, Yûsuf b. Hilâl, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, nşr. Bahattin Dartma, I-V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İrşad Kitabevi, 1440/2019.
- Sezgin, Fuat, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., I-VIII, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Süyûtî, *el-İklîl fî istinbâtî't-tenzîl*, nşr. Seyfeddin Abdülkâdir el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1401/1981.
- Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âimme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed M. Şâkir, I-XXIV, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1420/2000.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, nşr. Ali Kemal, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1437.
- Toprak, Süleyman, "Mîzan", *DÎA*, 2005, XXX, 211-212.
- Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr., I-XXV, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ'*, nşr. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmi, 1414/1993.
- Zehebî, *Mizânül-i'tidâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, I-XVIII, Kahire: Dârü'l-hadis, 1427/2006.
- Zehebî, *el-Ulûv li'l-aliyyi'l-gaffâr fî izâhi sahihi'l-ahbâr ve sekimihâ*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad: Mektebetü edvâi's-selef, 1416/1995.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.

***Ta'wîl* in the Early Period of *Tafsîr*: Mujâhid b. Jabr's Rational Qur'an Exegesis**

Mujâhid b. Jabr (d. 103/721) is one of the prominent scholars of *tâbi'in* generation. There is consensus among scholars that he was a reciter (*qârî*), a jurist (*faqîh*), and a trustworthy (*thiqa*) scholar. A disciple of Ibn 'Abbâs (d. 68/687-688), he was particularly known among *tâbi'in* for his contributions to the science of Qur'an exegesis (*tafsîr*), and therefore has been referred to by such appellations as *al-Imâm* and the leader of reciters and exegetes (*shaykh al-qurrâ' wa-l-mufasssîrîn*). Eminent scholars, such as al-Shâfi'i (d. 204/820), Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855), al-Bukhârî (d. 256/870), and al-Ṭabarî (d. 310/923) valued his narratives and regarded him as an incontestable authority in *tafsîr*.

Mujâhid comes to the fore for his emphasis on personal opinion (*ra'y*) in *tafsîr*, as well as research and verification methods, such as visiting the places where some of the stories in the Quran took place, traveling for the pursuit of knowledge, and asking for information from the People of the Book (*Ahl al-kitâb*). The fact that he himself conveyed his opinions about the virtue of the *ra'y* is one of the most important indicators of his aforementioned features. The tradition that those who deepen their knowledge will know the interpretation of the ambiguous verses (*mutashâbihât*), whose only narrator from Ibn 'Abbâs is Mujâhid, may be seen as an expression of his conception of *tafsîr*. Noteworthy in this context is that he interprets some verses through metaphor and allegory. This interpretation of his and others like it gave rise in the classical period to the opinion that he had "some views in *tafsîr* that should be approached with caution," leading some contemporary scholars such as Goldziher (d. 1921) to regard him as an "early harbinger of the tendency to rational exegesis."

One of the most controversial examples of his rational exegesis concerns the conversion into monkeys of the Israelites who had violated the Saturday ban. While the majority of the exegetes understood from the verses that the people in question had been literally transformed into monkeys, Mujâhid claimed that this was not but an allegory and that there was no conversion to monkeys in the real sense, but, in the sense that they were transformed into monkey-like people in terms of their character traits. Most exegetes, especially al-Ṭabarî, rejected Mujâhid's view on the grounds that it was tantamount to not accepting the other punishments given to the Israelites, and the metaphorical interpretation in this way was contrary to the literal meaning of the verse as well as to consensus. Mujâhid's view has been mostly accepted in the modern approach to *tafsîr*, where rational tendencies become more prevalent.

Regarding the table miracle of Jesus, Mujâhid said, "This is an allegory; nothing was sent down to them." This statement has been read to mean that the apostles abandoned their wishes when Allah informed them that He would bring down the table, but would inflict great torment on them if they did not believe. However, most exegetes, following the view of al-Ḥasan al-Başrî (d. 110/728)—who thinks that "if this table had been brought down, that day should have been a holiday among Christians"—did not accept his view, holding instead that the table was offered and associating this miracle with some festivals celebrated by Christians.

An opinion has been attributed to Mujâhid that he interpreted the expression “Your Lord will raise you to a praised position” in verse 79 of *sûrat al-Isrâ* as “He puts him on His Throne with Himself.” The majority of exegetes understood the same verse as “the authority of intercession.” While al-Ṭabarî and some literalists (*Ahl al-ḥadîth*) accepted this view of Mujâhid and tried to explain its possibility, ḥadîth scholars, such as Ibn ‘Abd al-Barr (d. 463/1071) and al-Dhahabî (d. 748/1348), as well as commentators, such as al-Wâḥidî (d. 468/1076) and al-Râzî, strongly opposed it. In fact, the attribution of this view to Mujâhid seems problematic in terms of both transmission chain and theory. Regarding transmission, Lays b. Abî Sulaym (d. 143/760-61) is considered a weak narrator. In terms of theory, Mujâhid adopted, just like the majority of the scholars, the view that the verse refers to the authority of intercession, depending on stronger narrative chains. It is impossible for one who prefers rational interpretations in many occasions and agrees with other scholars that the verse signifies intercession to adopt, at the same time, a view that evokes anthropomorphism (*tashbîh* and *tajsîm*).

It is related that Mujâhid interpreted the passage “They look at their lords on that day” in verse 23 of *sûrat al-Qiyâma* as signifying that “They expect his reward” and that he justified this interpretation of the verse with “Because no one can see him.” His view was rejected based on the traditions from the Prophet as well as rational evidence. Mu’tazilites, on the other hand, resorted to Mujâhid’s reading to argue against *Ahl al-sunnah*, who often made use of the verse in order to prove the possibility of seeing God (*ru’yat Allah*). This is the most famous case of Mujâhid’s rational interpretation, for which he achieved fame as a rational *mufassîr*.

Mujâhid interprets the sentence “The scale is real that day; as for those who have heavy scales...” in the 8th verse of the *al-A’râf* in a figurative manner, claiming that the verse is a parable. According to Mujâhid’s reading, this and similar verses indicate that good and bad deeds will be met in a fair and equitable manner, rather than suggesting the existence of a literal scale. While *Ahl al-sunnah* scholars accept the existence of a literal scale, some of the Mu’tazilites chose to interpret the scale as representing justice, in a manner similar to the interpretation of Mujâhid.

Mujâhid did not yet have a fully conceptualized understanding of metaphor. He usually implied metaphorical meanings through his expression “this is a parable,” which he used at times and gave examples of rational interpretation in such cases. In this respect, Mujâhid seems to open the door, in an early period of Islam, to a method called interpretation (*ta’wîl*), a metaphor-based or rational exegesis. Although scholars have often approached his views with caution, through some of these views he inspired later theological sects and contemporary Qur’an commentators. These views, therefore, justify the thesis that he was an early representative of rational exegesis.

Keywords: *Tafsîr*, Mujâhid b. Jabr, *ta’wîl*, personal opinion (*ra’y*), rational Qur’an exegesis.

Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği*

Muhammed Enes Topgül** – Ömer Faruk Maden***

Bu makale erken İslam toplumunda hadisle meşgul olan âlimlerin halkalarını ve ilmi çevrelerini netleştirmeyi hedefleyen üç aşamalı bir metot önerisinde bulunmaktadır. Zaman olarak II. (VIII.) asrın ilk yarısıyla, coğrafi olarak da Basra şehriyle kayıtlanan makalede söz konusu metodun gerekçeleri, dayanakları ve işletilme tarzı etraflıca sunulmuş, ardından metodun sunduğu sonuçlar hadis tarihi bakımından değerlendirilmiştir. İlgili metot temelde birbirini tamamlayan ve yer yer revize eden üç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada rivayet metinlerindeki hadislerin isnadları tarihi bir veri olarak kullanılıp ilk halka şemaları çıkartılmıştır. Bu şemaların çıkarılması için birtakım temel tabakat ve rical kaynakları taranarak bir üst râvi kümesi oluşturulmuş, belli işlemlerle râvi kümesi daraltılmış ve ulaşılan alt râvi kümesindeki her bir isim Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ve Abdürrezzâk b. Hemmâm ile İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'lerinin sınırlı sayıda isnadında taranmış, rivayet alıp veren şahısların irtibatlarının azlık ve çokluğuna göre râviler arasında hocalık-talebelik ilişkileri vazedilerek ilk halka şemalarına ulaşılmıştır. İkinci aşamada alt râvi kümesindeki her bir râvinin biyografisi rical kaynaklarında incelenmiş ve ilk aşamada tespit edilen hoca-talebe irtibatlarının isabeti test edilmiştir. Bu aşamada metodun birinci aşamasına bazı ilavelerde bulunulmuştur. Üçüncü ve son aşamada ise özellikle hadis usulü kaynakları hadis tarihinin temel bazı konuları çerçevesinde taranmış ve herhangi konuda aynı görüşü beyan eden âlimlerin arasındaki hoca-talebe irtibatı halka tespiti bağlamında değerlendirilmiştir. Mezkûr üç aşamanın ardından bir "Basra Hadis Halkaları" şemasına ulaşılmış ve bu bulgu aracılığı ile hadis tarihi hakkında birtakım tahlil ve tekliflere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ehl-i hadis, hadis, Basra, hadis halkası, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sirin.

* Tarafımızdan geliştirilen bu metot ilk olarak Maden'in *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları* adlı yüksek lisans tezinde uygulanmış, bazı açılardan revize edilerek Topgül tarafından American Oriental Society'nin 229. toplantısında "Ahl al-ḥadīth Circles of Başra in the First Half of the 2nd/8th Century" adıyla sunulmuştur (Chicago, 15-18 Mart 2019). Burada ise her iki çalışmadaki bazı noktalar ve veriler gözden geçirilerek metot yeniden arz edilmiştir.

** Doç.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
ORCID 0000-0003-3077-2610 enes.topgul@marmara.edu.tr

*** Arş.Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
ORCID 0000-0002-6208-3679 ofaruk@marmara.edu.tr

I. Problematik Bir Giriş

Hadis tarihinin ilk üç asrını inceleyen ve çoğu zaman ders kitabı olma hedefiyle kaleme alınan çağdaş çalışmalar genellikle kronolojik bir seyir izler. Bundan dolayı hadis tarihinin aslında çok daha sonraları gündeme gelecek birçok probleminin izi ya Hz. Peygamber'in hayatı ya da sahabe döneminden örneklerle temellendirilmeye çalışılır. Haber-i vâhid tartışmaları, sünnetin dindeki delil değeri, hadislerin Kur'an'a arzı, ilim yolculukları (*rihle*), manen rivayet ve hadis yazımı (*kitâbetü'l-hadîs*) gibi bazıları özellikle II. (VIII.) asır bağlamında anlamlı olan meselelere dair klasik kaynaklardaki anlatılar makul bir tarihî çerçeveye kavuşturulmak yerine geriye dönük bir tarih inşasının aracı kılınır. Tarih yazımı esnasında ana akım ekollerin bölgelerine dair silik bir bilinç varsa da¹ ilim merkezlerinin (*emsâr*) kendilerine özgü yönleri, ilmi icra tarzları ve kendi içlerindeki farklılıkları yeterince incelemeye konu olmamıştır. Mesela -mahiyetine ileride değinilecek olan- ehl-i hadisin Yemen, Dimaşk ve Mısır bölgelerindeki durumu hiç ele alınmamış, Kûfe ile Basra üzerine yapılan Türkçe ve Arapça çalışmalar ise² klasik bir tabakat kitabı görüntüsünü ancak birkaç konuda aşabilmiştir.³ Ayrıca erken İslam toplumdaki düşünce akımlarının bölgesel farklılıkları hakkındaki tahkiyeler de ancak çok temel bilgiler üzerinden yapılmıştır (Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'ne dair olanlar gibi).

Müstakil bir monografisi kaleme alınmayan ehl-i hadisin dönemsel ve bölgesel farklılıklarının⁴ ciddi bir ilgiye mazhar olmaması,⁵ hadis tarihinin birtakım problemleri hakkında varılan yargıların genellemelere dayanması

- 1 Ehl-i re'yin Kûfe, ehl-i hadisin Hicaz merkezli olduğu yönündeki bazı açılardan revizye muhtaç görüş bu bağlamda zikredilebilir (konu hakkındaki bir tartışma için bk. Melchert, "Hanefiliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis'in Medine Kökenli Olarak Algılanması", s. 167-204).
- 2 Mezûr çalışmalara örnek olarak bk. Kuzâh, *Medresetü'l-hadis fi'l-Basra*; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*; Çelik, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmî*.
- 3 Basra ve Kûfe ders halkaları ile bu halkaların rivayet tarzı, hadis meseleleri ve en önemlisi hadis tarihi bakımından anlamları, burada vazedilen metot çerçevesinde, doktora düzeyinde sırasıyla Ömer Faruk Maden ve Muhammet İkbâl Aslan tarafından; Dimaşk, Yemen ve Medine hadis halkaları da aynı metot çerçevesinde yüksek lisans düzeyinde, sırasıyla Adem Sari, Hatice Demirci ve Rıdvan Talha Yücedağ tarafından çalışılmaktadır. İlgili tezlerin tamamı II. (VIII.) asır çerçevesindedir.
- 4 Ehl-i hadisi olmasa da hadis tarihini coğrafya merkezli bir okumaya tâbi tutmayı hedefleyen bir çalışma için bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*.
- 5 Ehl-i hadisi daha ziyade itikadî açılardan ele alan bazı çalışmalar için bk. Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka Planı* (Bu kitap daha önce şu başlıkla yayımlanmıştır: *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitâbiyât, 2000); Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*; Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*.

sonucunu doğurmaktadır. Mesela hem M lik b. Enes ( . 179/795) hem de Ő f  ( . 204/820) ve Ahmed b. Hanbel ( . 241/855) bir Őemsiye kavram olan ve sınırları tam olarak  izilemeyen⁶ ehl-i hadis içerisinde değerlendirilebilir. Ancak onların yaklaşımları daha yakından incelendiğinde tahmin edilenin ötesinde metodik farkların varlığı dikkat çeker. Nitekim II. (VIII.) asırda çok canlı olan amel etrafındaki tartışmalar zaman ilerleyip de amelin mahiyeti değişince önemini yitirmiştir.  nce Şehirler arası bilgi akışı düzenli bir hal almış, ardından Leys b. Sa’d ( . 175/791) ve Muhammed eş-Őeyb n nin ( . 189/905) yanı sıra Ő f ’nin ısrarlı metodik hücumlarından sonra Şehir amellerine dair telakki değişmiş ve dolayısıyla Hicaz ve diğer Şehirlerin amellerine yapılan vurgu zayıflamıştır.⁷ özetle amel konusu M lik b. Enes ile Ő f ’nin yaklaşımlarındaki temel bir farklılıktır. Kısımten Őeyb n nin ama ağırlıklı olarak Ő f ’nin vurguları sonucu hadis algısında meydana gelen değişiklik de aynı dönemde tezahür etmiştir. Merf -muttasıl olma Őartının sıhhat meselesinin merkezine yerleşmesi sonucunda II. (VIII.) asır metinleri -en azından hadisçiler açısından- işlevselliğini yitirmiş ve belki de yeg ne  nemleri III. (IX.) asır metinlerine kaynaklık etmeleri olmuştur. III. (IX.) asrın başlarında ise Ő f ’nin, sünneti merf  hadis ile aynileştiren yaklaşımının sonucunda “müsned” türü ortaya çıkmıştır. Hasılı, ekollerin kendi içindeki değişim ve farklılıkları ile bunların hadis meselelerine, ilm  üretim tarzlarına ve muhatapları değerlendirme yaklaşımlarına etkisinin göz ardı edilmesi, özelde hadis tarihi, genelde ise İslam  ilimler tarihi yazımı açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

Bu makale, temelde hadis tarihi yazımı için ihtiyaç duyulan özel ve derinlikli etütlere bir örnek olmak üzere, “Basra ehl-i hadisinin II. (VIII.) asrın ilk yarısındaki durumunu hadis halkaları çerçevesinde tespit etmeye yarayan bir metot  nerisi”nde bulunmaktadır. Aynı zamanda ehl-i hadis o dönem ve coğrafyadaki çoklu yapısını göstermeyi, diğer yandan özellikle manen hadis rivayeti ve kit bet l-had s gibi temel tartışma konularındaki genel nitelikli bazı yargıları revize etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca makalenin ülke-mizde özellikle yüksek lisans seviyesinde çalışılan ve teoride hadis tarihinin aydınlatılması açısından son derece önemli olmasına rağmen bu misyonu genellikle icra edemeyen ve hatta incelenen  lim/muhaddisin yaşadığı za-

6 Ehl-i hadis tespitinin izafiliğine dair bir görüş için bk.  zşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 126-32.

7 II. (VIII.) asırda Medine’nin yanı sıra K fe ve Şam gibi Şehirlerde de etkili olan amel düşüncesinin zayıflamasının temel sebepleri olarak amelin zamanla aslı hüviyetini yitirip tahrifata maruz kalması ve istikrar kazanan amelin sözlü veya yazılı kaynaklara aktarılmak suretiyle fiil formundan çıkıp farklı bir forma bürünmesi zikredilmektedir ( zkan, *Hicr  İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi*, s. 308).

man dilimini anlamayı zorlaştıran şahıs merkezli çalışmalar için de bir yol haritası olması umulmaktadır.

Makale boyunca incelenecek meselelerde dikkat çekilmesi gereken nokta, genelde halka tespiti, özelde bir râvinin entelektüel biyografisinde son derece önemli olan hocalarının ve talebelerinin belirlenmesinde etkin bir şekilde kullanılan biyografik malzemenin ve rivayet verilerinin tamamının kaynaklarda dağınık da olsa bulunduğu gerçeğidir. Usul eserlerinin durumu ise biraz farklıdır. Zira bu eserler konu merkezli bir kurguya sahip olduğu için spesifik bir meselede farklı kanaat serdedenleri gruplayarak bir arada sunar. Bu, araştırmacıya görece bir kolaylık sağlasa da mezkûr kaynaklardan etkili bir şekilde istifade etmek, ancak ilgili konunun hadis tarihindeki gelişmelerle irtibatlı olarak incelenmesine bağlıdır. Bu çalışma bölgesel ve dönemsel hadis halkalarına dair bir bilinç olduğunda ve uygun sorular sorulabildiğinde rical kaynaklarının ve usul eserlerinin daha aktif biçimde ve bir arada kullanılabileceğini, özellikle de isnadın hadis tarihi açısından nasıl okunabileceğini göstermeyi de hedeflemektedir.

Son olarak çağdaş dönem çalışmalarında ehl-i hadisin ele alınma biçimine değinilmelidir. İlgili çalışmalar incelendiğinde meselenin daha ziyade ehl-i hadis ve ehl-i re'y farklılığı çerçevesinde ele alındığı görülür. Ehl-i hadisin kendi içindeki farklılıklarına dair nadir anlatılardaysa fıkıh merkezli bir bakış açısı dikkat çeker. Ehl-i hadis âlimlerinin fikhî konulardaki metot farklılığı, görüşlerini dayandırdıkları otoriteler ve bunların ehl-i re'yin otoriteleriyle kıyaslanması ve genel kabule göre Şâfiî sonrasında ehl-i hadisi etkisi altına alan “merfû hadis vurgusu”nun test edildiği ilgili çalışmalarda⁸ hareket tarzı bu çalışmadakinden oldukça farklıdır. Hem bu çalışmalarda incelendiği şekliyle hem de itikadî bakımdan ehl-i hadisin kimliğinin tespiti meselesi hâlâ önemini korumaktadır.

Erken dönem ilim merkezlerindeki hadis halkalarının tespitinde uygulanacak yöntemi göstermeyi hedefleyen bu çalışmada öncelikle makalenin kendisi boyunca takip edilen metot genel hatlarıyla anlatılacaktır. Ardından bu metodun II. (VIII.) asır Basra'sında yaşamış ehl-i hadis mensupları örneklemi üzerindeki uygulamasına yer verilecektir. Uygulamada sırasıyla isnad, rical ve usul kaynaklarından elde edilen bilgiler etkin ve birbirini tamamlama-

8 Meseleye bakışları açısından zaman zaman farklı sonuçlara ulaşan mezkûr çalışmalardan bazıları için bk. Melchert, *The Formation*, s. 1-31; Spectorsky, “Hadith in the Responses of Ishâq b. Râhwayh”; Hallaq, *Origins*, s. 74-76, 102-109, 113-28; Lucas, “Where are the Legal Hadith?”. Brown'un konuya bakışıysa fikhî olmaktan çok “hadislerin lafzî ve tarihsel gerçekliğine” dönük farklılıklara yöneliktir (bk. “Did the Prophet Say It or Not?”).

yacak ve/veya tashih edecek şekilde kullanılacaktır. Son olarak metodun hadis tarihini anlamak adına sunduğu avantajlar ve metod etrafındaki birtakım sorunlar tartışma ve sonuç kısmında ele alınacaktır.

II. Metot ve Uygulama

İncelenecek dönemde ehl-i hadis terkibi farklı eğilimleri içerisine alan semsiye bir terim olarak kullanılmakta ise de daha ziyade hadis nakil faaliyetleriyle ilgilenen ve dinî metinleri anlamada göreceli de olsa nasların zâhiriyle yetinen grubu ifade etmektedir. Ortaya çıkış dönemi hakkında farklı görüşler olan bu ekolün mukabilinde ise ehl-i re'y olarak anılan grup yer almaktadır. Bununla birlikte çalışmada kullanılan "ehl-i hadisin ders halkaları" tabiri ile bütün bir ehl-i hadis halkaları ya da cerh-ta'dil yahut ilel gibi teknik konuların konuşulduğu özel nitelikli ihtisas halkaları değil, genellikle sınırlı sayıda hadis hocasından nakilde bulunan kimselerin ders meclisleri, yani semâ halkaları kastedilmektedir. Zira makaleye konu olan zaman diliminin en azından başları, hadis rivayetinin yeni yeni sistemli bir hal aldığı bir dönemdir. Özellikle 100'lerden (720) sonra semâ, 130'lardan (750) sonra ise cerh-ta'dil halkaları ortaya çıkmış ve kısa bir süre sonra düzenli bir hal almıştır. Ancak her hâlükârda II. (VIII.) asrın ilk yarısında bir meşguliyet alanı olarak hadis denildiğinde daha ziyade birtakım rivayetlerin derlenip nakledilmesi faaliyeti anlaşılmaktadır. Mahza hadis rivayetiyle uğraşanların çokluğuna mukabil mesela hadisleri fikhî konulara göre tasnif etme ya da cerh-ta'dil ile meşgul olma gibi ilmî faaliyetlerle meslekî olarak ilgilenen muhaddislerin sayısı ise bütün bir II. (VIII.) asırda iki elin parmaklarını geçmektedir.⁹

Çalışma, dönem olarak II. (VIII.) asrın ilk yarısıyla kayıtlanmıştır. Bunun en temel sebebi II. (VIII.) asrın tamamının kapsama dahil edilmesinin doğuracağı teknik ve iş yükü zorluklarıdır. Ayrıca düzenli rihle faaliyetleriyle şehir amellerinin peyderpey ortadan kalkması, her bir rivayetin farklı şehirlere intikali, ekoller arası tartışmaların artması ve mahiyet değiştirmesi ile siyasi etkiler gibi etkenlerden dolayı II. (VIII.) asrın ikinci yarısının buradakilerden nispeten farklılaşan sorularla incelenmesi gereklidir. Burada sunulacak metodun en azından ehl-i hadisin II. (VIII.) asrın ilk yarısındaki ders halkalarını tespite ve çözümlenmeye imkân vereceği öngörülmektedir.

II. (VIII.) asırdaki pek çok şehir arasından niçin Basra'nın seçildiği de izah edilmelidir. Bu zaman diliminde Basra'nın yanı sıra Kûfe, Mekke ve Medine

9 II. (VIII.) asırda düzenli olarak cerh-ta'dil faaliyetinde bulunan kimseler ve faaliyetleri için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 115-454.

gibi şehirler ile Mısır, Şam ve Yemen gibi bölgelerde de birtakım faaliyetler yürütülüyordu. Yemen istisna edilecek olursa Basra'nın Kûfe ve Medine ile birlikte ilmî bakımdan önde gelen şehirlerden biri olduğu farklı çalışmalarda gösterilmiştir.¹⁰ Basra'nın seçilmesi hem konuyu sınırlandırma hedefine ma-tuftur hem de Kûfe'deki "fıkıh merkezli düşünme" ve Medine'deki "ameli dinî bilginin merkezine yerleştirme" tavırlarına mukabil rivayet eksenli anlayışın Basra'da daha baskın olmasından kaynaklanmaktadır.

Makalede ders halkalarının belirlenmesinde isnad verilerinin tespiti, rical verilerinin tespiti ve tematik verilerin tespiti şeklinde üç aşamalı bir metot önerilecektir. Her aşamada bir önceki aşamada ulaşılan sonuçlar doğrulana-cak ya da tashih ve revize edilecektir. İsnad verilerinde öncelikle Ahmed b. Hanbel'in daha ziyade Kûfe ve Basra bilgi birikimini sunan *el-Müsned*'i mer-keze alınacak, bu eserden elde edilen veriler ise Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827) Mekke, Basra ve Kûfe, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) Kûfe ve Basra birikimini yansıtan *el-Musannef*leri ile kontrol edilecektir. Böylece öne çıkan karakterler ve bunların hoca-talebe ilişkileri isnadlar üze-rinden tespit edilmiş olacaktır. İkinci aşamada bu veriler tarih, tabakat ve rical kaynaklarının ayrıntılı bir şekilde taranması neticesinde ulaşılan sonuç-larla karşılaştırılacaktır. Son aşamada ise "tematik bir yaklaşım" sergilenerek dönemin tartışmalı konularında tarafların ortaya koyduğu görüşler halka tespiti bağlamında değerlendirilecektir. Aşağıda ayrıntısıyla ele alınacak bu üçlü tasnifin II. (VIII.) asrın ilk yarısındaki Basra ehl-i hadis halkalarını bü-yük oranda netleştireceği düşünülmektedir.

A) İsnad Verileri

İsnad verilerinin tahliline geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek ge-reklidir. İlimler tarihine dair klasik ve modern anlatılarda her bir şehrin ilim anlayışının fetihler ve daha başka sebeplerle o beldeye giden sahâbîler üze-rinden şekillendiğine yönelik yaygın bir kabul söz konusudur. Zaten sahabe-nin yaygın olarak yaşadığı Medine ile Kûfe gibi şehirler için büyük oranda doğru kabul edilebilecek bu yargı Basra söz konusu olduğunda çeşitli nokta-lardan tenkide açıktır. Mezkûr anlatılarda Basra'nın rivayet ve ilim birikimi büyük oranda Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-3), Ebû Bekre (ö. 51/671 [?]), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680) ve özellikle Enes

10 İlgili iddiayı destekleyen bir tespit için bk. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations", s. 44. Dijital beşeri ilimlerdeki (*digital humanities*) çalışmalarıyla dikkat çeken Maxim Romanov'un bulguları için bk. <https://maximromanov.github.io/2014/08-23.html> (erişim: 17.06.2020). Konuya dair yapılmış yakın zamandaki bir çalışma için bk. Topgül, "Nisbeler", s. 13-17.

b. Mâlik (ö. 93/711-2) gibi sahâbîler üzerinden anlatılır.¹¹ Ancak rivayet malzemesi incelendiğinde, bu sahâbîlerden sadece Enes b. Mâlik'in, üstelik o da yarı sistemli rivayette¹² bulunarak ön plana çıktığı ve Basra hadis halkalarının büyük oranda Medine'ye ve hatta özellikle de Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) dayandığı görülür. Dolayısıyla şehirlerin rivayet birikimini ve ilim anlayışlarını -en azından Basra özelinde- genellikle sahâbîler üzerinden değil, tâbiî râviler üzerinden anlamaya çalışmanın daha dakik sonuçlar vereceği söylenebilir. Mezkûr sebeplerden dolayı bu çalışmada Basra hadis faaliyetleri tâbiîn âlimleri ile başlatılacaktır.

Hadis tarihi açısından çok daha işlevsel bir rol ifa edebilecek isnad verilerinin, halka tespitinin ilk adımı olarak belirlenmesi tavrının İslamî ilimler geleneğine dayandığı özellikle belirtilmelidir. Zira Bağdatlı hadis hâfızı Ali b. Medîni'nin (ö. 234/849) *İlelül-hadîs*'indeki "İsnadları inceleyince onların altı isim etrafında döndüğünü gördüm" (*nazartü fe-ize'l-isnâdu yedûru alâ sitte*) şeklindeki ifadesi onun hadis tarihinin kilit isimlerini, yani medar şahsiyetleri tespitinde neredeyse tamamen isnada dayandığını açıkça göstermektedir.¹³ Onun bu araştırma tarzının, yani isnad üzerinden merkezî isimleri tespit etme faaliyetinin sonraki âlimlerce ne oranda tahlil ve takip edildiği ise ayrıca incelenmelidir. İbnü'l-Medîni'nin gündeme getirdiği medar isimler olgusunun Nesâî (ö. 303/915), -*Sahîhayn* merkezli olarak- Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından birtakım değişikliklerle "şehirlerin merkezî isimlerini ve fakihlerini tespit etmek" üzere sunumu da hadis tarihi açısından incelenmeye muhtaçtır.¹⁴

İsnad verilerinde Abdürrezzâk es-San'ânî'nin ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*leri ile Ahmed b. Hanbelî'nin *el-Müsned*'inin esas alınması ise bunların görece çok sayıda rivayet içermesinden dolayıdır. Zira hoca-talebe ilişkilerinin tespitinde Şâfiî sonrasında belirginleşen ve Buhârî ile (ö. 256/870) Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*'lerinde en nitelikli kullanımları görülen istikrar bulmuş sıhhat kriterlerini benimseyen eserler yerine, bu tarz bir hedefi olmayan eserleri merkeze almak olabildiğince çok rivayete ulaşmak açısından daha işlevseldir.¹⁵ İkinci olarak *Kütüb-i Sitte* gibi hem yukarıdaki

11 Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, s. 128.

12 Sistemli ve yarı sistemli hadis rivayeti kavramları için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 103-106.

13 Onun ifadeleri ve medar listesi için bk. Ali b. Medîni, *İlelül-hadîs*, s. 76 vd.

14 Bu olgunun fikhül-hadîs çerçevesinde tahlili için bk. Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhül-Hadîs*, s. 115 vd.

15 Esas aldığımız neşirlere göre bu eserlerdeki rivayet sayıları mükerrerler dahil şu şekildedir: Ahmed b. Hanbelî'nin *el-Müsned*'inde 27647, Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde 21033, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'inde 39098 rivayet yer almaktadır. Oysa

kitaplara göre daha az rivayet ihtiva eden hem de kendine has hadis kabul kriterleri olan eserler hoca-talebe ilişkisini tespit için her zaman doğru sonuç vermeyebilir. Nitekim Basra hadisçiliğinin önemli isimlerinden Yahyâ b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) hoca-talebe ilişkileri Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'i ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki rivayet malzemesi çerçevesinde incelendiğinde her iki kaynakta da Yahyâ'nın öne çıkan hocasının Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712-3), en yakın talebelerinin ise Hişâm ed-Destüvâi (ö. 153/770) ve Evzâi (ö. 157/774) olduğu görülür. Bu örtüşmenin sebebi büyük oranda Yahyâ'nın hocalarının ve talebelerinin güvenilir kimseler olmasıdır. Ancak bir başka Basralı tâbiî Sâbit el-Bünânî'nin (ö. 127/744) hoca-talebe ilişkilerine bakıldığında durum farklıdır. Zira iki kaynakta da Sâbit'in en çok istifade ettiği hocası Enes b. Mâlik iken en yakın talebesi konusunda farklılık vardır. Buhârî'deki verilere göre Sâbit'in en yakın talebesi Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) iken Ahmed'deki verilere göre Hammâd b. Seleme'dir (ö. 167/784) ve diğer rivayet kaynakları ve rical metinleriyle¹⁶ uyum arzeden sonuç da budur. Ayrıca bilindiği üzere Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*'inde Hammâd b. Seleme rivayetlerine sadece mütâbaat kabilinden yer vermiştir. Bu iki örnekte de görüldüğü gibi ihtisar cihetiyle yazılan ve sıhhat kriterlerinin üst düzeyde işletildiği Buhârî'nin eserinden yola çıkarak yargıda bulunmak bizim konumuz açısından isabetli olmayacaktır. Bundan dolayı herhangi bir sıhhat şartı gözetmeksizin imkân nispetinde çok rivayeti bir araya getiren eserlerin tercihi bu tarz bir analiz için daha anlamlıdır.

İsnad verilerinin değerlendirilebilmesi için II. (VIII.) asırda Basra'da yaşamış 1500 kadar râvinin daraltılarak bir örneklem kümesi haline getirilmesi gerekmektedir. Bunun için birkaç kademeli bir işlem gerçekleştirilmiştir. Öncelikle eserlerinde Basralı râvilere özel bölümler tahsis eden erken dönem "tabakat" türü kitaplardan İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-5) eserleri¹⁷ ile "rical" kaynaklarından Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848)

Buhârî'deki rivayet sayısı mükerrerlerle 7563, tekrarlar düştüğünde ise 2500 civarındadır. *el-Musannefler*deki sayısal fazlalığın en belirgin sebebi bu eserlerin mevkuf ve maktû rivayetleri de içermesidir.

16 Sâbit'in rivayetlerinde en güvenilir kimsenin Hammâd b. Seleme olduğuna dair bazı nakiller için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 131; III, 268.

17 İbn Sa'd ve Halife b. Hayyât'ın eserleri rical kaynaklarında tespit edilemeyen pek çok râviye ulaşma imkânı sağlamıştır. Öncelikle ismi geçen rical eserleri cerh-ta'dil ve ilel ağırlıklı bilgiler içerdiği için sahabe tabakasına dair çok az bilgi barındırır. İbn Sa'd ve Halife b. Hayyât'ın "tabakat" türündeki çalışmaları sayesinde ise hadislerle ilgisi daha zayıf kimselerin ilavesiyle olsa da üst örneklem kümesi sayıca genişletilebilmiştir. Ayrıca İbn Sa'd'ın eseri özellikle tematik veriler açısından zengin bilgiler ihtiva etmektedir. Halife b. Hayyât'ın metni daha ziyade nisbe ve vefat tarihi bilgisi açısından değerli ise de hoca-talebe ilişkilerine dair neredeyse hiçbir bilgi içermez.

et-Târih'i ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Suâlat*'ının ilgili bölümleri, müstakil bir bölüm altında olmasa da Basralı râvilere ilişkin değerli bilgiler içeren Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel*'i dikkatli bir gözle okunmuştur.

Çalışmanın en çok iş yükü gerektiren aşaması da bu ilk râvi kümesinin ortaya çıkarılması olmuştur. Sonuç itibariyle yapılan bu ilk taramanın ardından yaklaşık 900 râviden oluşan bir üst örneklem kümesi elde edilmiştir. Mezkûr râvilerin isim, künye ve lakapları, kabile, şehir ve meslek nisbeleri, doğum ve vefat tarihleri, İbn Hacer'in sistemine göre tabakaları, mevlalık durumları, Basra dışındaki şehir ve bölgelere yolculukları, hadis dışında uğraştığı başka ilmî faaliyetler, cerh-ta'dil durumları, hoca talebe ilişkileri ve biyografisine dair bilgiler farklı kısımlara ayrılmış bir tabloya girilmiştir.¹⁸ Ancak her bir râviye dair bu bilgilerin tamamı, zikredilen çalışmalardan elde edilmemiş, farklı aşamalarda diğer rical kaynaklarından istifadeyle mezkûr veriler olabildiğince tamamlanmıştır. Tablodaki özellikle kimlik, nisbe ve mevlalık verileri başka bir çalışmada kullanılmıştır.¹⁹ Bu makalede daha ziyade hoca-talebe ilişkilerine ışık tutan ham verilerden hareketle ortaya konan çıkarımlar tartışılacaktır. Öncelikle, bu kısımda yer alan râvilerin hoca-talebe ilişkilerinin tamamı dikkate alındığında en çok anılan muhaddisler şu yirmi üç kişidir:

İmrân b. Husayn, Semüre b. Cündeb, Enes b. Mâlik, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Humeyd b. Hilâl (ö. 120/737-8 civarı), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Sâbit el-Bünânî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 131/748-9), Hâlid el-Hazzâ (ö. 141/758-9 [?]), Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Saîd b. İyâs el-Cüreyrî (ö. 144/761), Avf el-A'râbî (ö. 146/763 [?]), Hişâm b. Hassân (ö. 147-8/764-5), Abdullah b. Avn (ö. 151/768), Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Vüheyb b. Hâlid (ö. 165/781) ve Abdülvâris b. Saîd (ö. 180/796).

Ardından bu işlemin sağlamasını yapmak için 900 civarındaki râvi grubunun içerisinde tâbiîn tabakasından itibaren rastgele seçilen 49²⁰ kişi-

18 Tablo yapılırken öncelikle gerektiğinde ilgili bilginin kaynağına ulaşabilmek adına Word'den istifade edilmiştir. Ancak sayfa sayısı arttıkça (toplamda 235 sayfa) programın aşırı yavaşladığı ve kullanımının zorlaştığı görülmüş, bu sebeple bütün veriler Excel'e kopyalanmıştır. Bu da takdir edileceği üzere ciddi bir zaman ve emek kaybına yol açmıştır. Kanaatimizce en doğru yol bilgilerin tamamının Word'de râvilere tahsis edilecek başlıklara girilmesi, ardından istatistiki sonuçlar elde edilebilecek verilerin (nisbe ve tarih bilgileri gibi) Excel'e de taşınması yönündedir.

19 Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları*, s. 21-50.

20 Liste içinde vefat tarihi bilinmeyen kişiler de bulunduğundan kullanım kolaylığı amacıyla râviler yukarıda da belirtildiği üzere İbn Hacer'in tabaka sistemine göre sıralandı.

nin hoca-talebe ilişkileri Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'inden kontrol edilmiş ve en fazla atıf alan Basralı âlimler sıralanıp üstteki liste ile karşılaştırılmıştır. Bu aşamada *Tehzîbü'l-Kemâl*'deki bilgilerden hareketle Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Matar b. Tahmân el-Verrâk (ö. 125/742 [?]), Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756), Dâvûd b. Ebû Hind (ö. 140/757 [?]), Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761), Cerîr b. Hâzim (ö. 170/786) ve Abdullah b. Mübârek de (ö. 181/797) listeye eklenmiş ve böylece bir önceki aşamada tespit edilen isim sayısı yirmi üç iken, bu kontrolle sayı otuza ulaşmıştır.

Anlatılan işlemlerin sonucunda elde edilen otuz kişilik râvi kümesinin hoca-talebe ilişkilerini ayrıntısıyla tespit etmek için her birinin rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin ilk yirmi cildinde ve Basralı râvilere tahsis edilen XXXIII ve XXXIV. ciltlerinde taranıp her bir râvi için bir hoca-talebe ağı şeması çıkarılmıştır. Bu şemalarda rivayet sayılarına bakılarak her bir râvinin yakın hocaları ve talebeleri tespit edilmiştir.²¹ Bu işlem sonucunda Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Humeyd b. Hilâl, Hâlid el-Hazzâ, Matar el-Verrâk, Ali b. Zeyd b. Cüd'an, Dâvûd b. Ebû Hind, Süleyman et-Teymî, Saîd el-Cüreyrî, Avf el-A'râbî, İbn Avn, Vüheyb b. Hâlid ve Abdülvâris b. Saîd isnadlarda çok yaygın olarak görülmedikleri, yani haklarında yargıda bulunmaya imkân verecek rivayet malzemesi olmadığı için, Abdullah b. Mübârek ise coğrafi olarak daha ziyade Kûfe ile irtibatlı olduğu için devre dışı bırakılmıştır. Böylece ilgili küme on yedi kişiye düşürülmüştür.

İlgili aşamanın ardından gerek el-Mektebetü's-Şâmile ile yapılan bu taramada gerekse bizzat *el-Müsned*'in Basra ciltlerinin okunması esnasında diğer bazı isimlerin isnadlarda çokça geçtiği tespit edilmiştir. Bu taramalar neticesinde Hişâm ed-Destüvâî, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Hemmâm b. Yahyâ (ö. 164/780 [?]) ve İbn Uleyye (ö. 193/809)²² listeye eklenmiştir. Dolayısıyla araştırma kümesindeki râvi sayısı yirmi bir kişiye çıkmıştır. Ayrıca ilgili kümede

Buna göre II. (VIII.) asırda yaşamış râvilerin İbn Hacer'in sisteminde sekizinci tabakaya kadarki kısımda bulunduğu görüldü. Sahabe tabakası hariç her bir tabakadan rastgele yedişer kişi seçilerek mezkûr tarama gerçekleştirildi.

21 Yakın hoca-talebe ilişkilerini inşada kullanılan rivayet sayılarının burada açıkça zikredilmeme sebebi sadece rivayet sayılarından hareketle kesin yargılara gidilmemesi, sayıların zann-ı galip oluşturmak için kullanılması ve sonuçların görüleceği üzere pek çok aşamayla birtakım revizelere uğramış olmasıdır.

22 İsnadlarda ismine sıkça rastlanan ve İbn Uleyye ile aynı tarihte vefat eden Gunder'in (ö. 193/809) araştırma kümesine dahil edilmemesi bir sorun olarak görülebilir. Ancak çalışmada İbn Uleyye'ye hocası Eyyüb'dan dolayı ve Eyyüb ile ilişkisi bağlamında temas edilmişken ondan bir sonraki nesilde yer alan Şu'be'nin talebeleri II. (VIII.) asrın ikinci yarısına sarktığı için Şu'be ile sıkı mülazemeti bulunan Gunder kümeye eklenmemiştir.

adı geçen bazı âlimlerin Basra dışındaki yakın hocaları ve talebeleri de bu aşamada belirlenmiştir. Buna göre Medine'den Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Seleme b. Abdurrahman, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Nâfi' ile (ö. 117/735) Şam'dan Evzâî'nin Basralı muhaddislere kaynaklık ettiği görülmektedir.

Bütün bu ana kümeyi daraltma işlemlerinin sonucunda tâbiin ulemasından Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Sâbit el-Bünânî ve Yahyâ b. Ebû Kesîr'in halka sahibi muhaddisler olarak öne çıktıkları tespit edilmiştir. Zira bu isimler hem ilk kümeye dahil edilmelerini gerektirecek ölçüde rical kaynaklarında anılmışlardır hem de rivayet kaynaklarında kayıtlı binlerce Basra isnadında sıklıkla geçmektedirler. Yukarıda farklı işlemlerin ardından daraltılan râvi kümesindeki isimlerse bu dört merkezî şahsın hocaları, talebeleri ya da talebelerinin talebelidir. Buna göre *el-Müsned* çerçevesindeki isnad verileri ile ortaya çıkan dört hadis halkası sırasıyla şöyledir:

1. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) Halkası: Sadece isnad verileriyle yetinerek Hasan el-Basrî'nin yakın hocalarını tespit etmek mümkün değildir. Bunun sebebi Hasan'ın belli bir usulle elde etmediği yazılı kaynaklardan ve görüşmediği kimselerden rivayette bir sorun görmemesi ve bilgiyi sahibine isnat etmek konusundaki mütesahil tavrıdır. Ancak incelenen isnadlardan onun yakın talebelerinin Katâde b. Diâme ve Yûnus b. Ubeyd olduğu tespit edilebilmektedir. İsnad verilerine göre Katâde aynı zamanda Basra'da Enes'in, Medine'de Saîd b. Müseyyeb'in de yakın talebelerindendir. Hatta o, Enes'e nispetle ayrı bir halka sahibi olarak dahi zikredilebilir.²³ Katâde'nin en yakın talebeleri ise Hişâm ed-Destüvâî, Saîd b. Ebû Arûbe, Şu'be b. Haccâc ve Hemmâm b. Yahyâ'dır.

2. Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) Halkası: İsnad verilerine göre İbn Sîrîn'in en yakın hocası Medineli Ebû Hüreyre'dir. Onun bilgi birikimi İbn Sîrîn vasıtasıyla Basra'ya geçmiştir. İbn Sîrîn'in en yakın talebeleri ise Eyyûb es-Sahtiyânî ve Hişâm b. Hassân'dır. Bu iki isimden Eyyûb, aynı zamanda Medineli Nâfi'nin yakın talebelerindendir. İsnadlar Eyyûb'un yakın talebelerinin Ma'mer b. Râşid, Hammâd b. Zeyd ve İbn Uleyye olduğunu gösterir. Hişâm'ın ise yakın talebesini tespit etmek kolay görünmemektedir.

3. Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) Halkası: İsnad verilerine göre Sâbit'in en yakın hocası Enes b. Mâlik, en yakın talebesi ise Hammâd b. Seleme'dir.

4. Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747) Halkası: İsnad verilerine göre Yahyâ'nın en yakın hocası Ebû Seleme b. Abdurrahman, en yakın talebeleri ise Hişâm ed-Destüvâî ve Şamlı Evzâî'dir.

²³ Enes b. Mâlik rivayetlerindeki öncelikli konumuna dair bk. Ebû Dâvûd, *Suâlat* (Âcurrî), s. 154; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 376; VII, 182.

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden elde edilen bu sonuçların sağlanması Abdürrezzâk es-San'ânî ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*lerinin ilk üç cildi üzerinden yapılacaktır.²⁴ *el-Musannef*lerin isnadlarına göre Hasan el-Basrî halkasında herhangi bir değişiklik olmazken *-el-Müsned* özelindeki taramada- İbn Sirîn halkasında veri yetmezliğinden dışarıda bırakılan Abdullah b. Avn'ın, Eyyûb ve Hişâm'la birlikte İbn Sirîn'in en yakın talebeleri arasına eklenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Nitekim ileride isnad verilerinin sonuçları rical kaynaklarındaki bilgilerle kıyaslandığında bu ilavenin doğru olduğu görülecektir.²⁵ Sâbit el-Bünânî halkasının talebe tabakası konusunda Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*indeki veriler *el-Müsned*'den farklı bir tablo ortaya çıkarmaktadır. *el-Musannef*teki isnad verilerine göre Sâbit'ten en çok nakilde bulunan kişi Ma'mer b. Râşid ise de ikili arasında sıkı bir hoca-talebe ilişkisi olabileceği öngörüsü rical kaynaklarınca desteklenmez. Abdürrezzâk'ın Basra rivayetlerine büyük oranda en yakın hocası Ma'mer üzerinden ulaştığı dikkate alındığında bu durum şaşırtıcı değildir. İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*inde ise *el-Müsned*'de olduğu gibi Enes Sâbit'in en yakın hocası, Hammâd b. Seleme en yakın talebesidir. Yahyâ b. Ebû Kesîr'in halkasında da durum Sâbit'inkiyle aynıdır. Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*indeki verilere göre Yahyâ'nın en yakın hocası Ebû Seleme b. Abdurrahman, en yakın öğrencisi Ma'mer'dir. İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*ine göre ise *el-Müsned*'le uyumlu olarak Yahyâ'nın en yakın hocası Ebû Seleme, en yakın talebeleri Hişâm ve Evzâî'dir.²⁶

Görüldüğü üzere isnad verileri hoca-talebe ilişkilerini tespitinde büyük oranda işlevseldir. Ancak tek bir kaynaktan istifade etmek İbn Avn örneğinde görüldüğü gibi birtakım hatalı yargılara sebep olabilmektedir. Zira taramaya esas teşkil eden kitabın yazılış amacı, alanı ya da ilgili olduğu konular gibi hususların farklı sonuçlara sebep olabileceği dikkate alınarak bir ana

24 Tarama için fikhî bir tertibi benimseyen ilgili *el-Musannef*lerin ilk üç cildinin seçilmesi bu kısımlardaki rivayetlerin geneli itibariyle dönem ve coğrafyadan bağımsız olarak her bir müslümanın günlük yaşantısıyla ilgili olmasından kaynaklanır. Nitekim Abdürrezzâk'ın ilgili ciltleri abdest, hayız, namaz, cuma namazı, bayram namazı, Kur'an'ın faziletleri ve cenâiz konularını içerirken İbn Ebû Şeybe'nin metninin ilk üç cildinde de abdest ve namaz konularına yer verilir. Tabii burada farklı coğrafyalardaki rivayet niteliğinin farklı olabileceği, yani özellikle tartışmalı fıkıh konularında belli rivayetlerin belli bölgelerde öne çıktığı düşünülebilir. Ancak bu sorunun en azından çalışmamız çerçevesinde cevaplanması mümkün değildir.

25 İbn Avn'ın listeye *el-Musannef*ler sayesinde eklenmesi, onun merfû haberlerden ziyade tâbiîn fetvalarını nakletmekle ilgilenmesinin bir sonucudur. Bundan dolayı olsa gerek kendisinin Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'indeki rivayetleri de azdır.

26 Çağdaş bir araştırmaya göre de Evzâî'nin *Sünen*'indeki rivayetlerin dörtte biri (%24) Yahyâ'dan gelir (Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s. 67-68).

kaynaktan elde edilen tarama verilerinin birkaç kaynakla daha teyit edilmesi gerekmektedir. Öte yandan rical verilerine gidilmeden yalnızca isnadlar üzerinden net yargılar serdetmek de doğru olmayacaktır. Basralı tâbiünden Humeyd et-Tavîl bu duruma örnek verilebilir. Onun rivayetleri incelendiğinde en yakın hocası olarak Enes b. Mâlik, en yakın talebesi olarak da Hammâd b. Seleme ön plana çıkar. Rical kaynaklarına başvurulduğunda ise farklı bir tabloyla karşılaşılır. Zira rical kaynaklarına göre Humeyd, Enes'ten doğrudan sadece on sekiz yahut yirmi dört rivayet almış,²⁷ geri kalan rivayetlerinin çoğuna Sâbit el-Bünânî üzerinden ulaşmış, ancak onu düşürerek Enes'ten nakilde bulunmuştur. Bu örneğin de gösterdiği üzere, tedlis ve irsal gibi tâbiîn döneminde çokça karşılaşılan durumları dikkate alarak rivayet verilerinin rical ve usul eserlerindeki bilgilerle karşılaştırılması gerekmektedir.

Rical verilerine geçmeden önce isnad taramasındaki birtakım zorluklara da temas edilmelidir. Bu işlemin en büyük dezavantajlarından biri araştırmacının aynı zamanda birden çok ihtimalle tarama yapmaya mecbur oluşudur. Bilindiği üzere râviler isnadlarda her zaman “Zeyd İbn Amr” kalıbıyla anılmak yerine “Zeyd” ve “İbn Amr” gibi kısaltmalarla ya da künyeleriyle de kayıtlıdır. Özellikle 100'lere (720) kadar rivayet eyleminin hayatın doğal akışı içerisinde gerçekleşmiş olması bu gibi kullanımların en temel sebebi gibidir. Bu sebeple Muhammed b. Sîrîn'in rivayet ilişkilerine dair bir tarama yaparken Muhammed b. Sîrîn, Muhammed, İbn Sîrîn ve nadiren de olsa künyesi olan Ebû Bekir de tarama ifadeleri arasına eklenmelidir.²⁸ Bu tarz bir taramanın ardından araştırmacının karşılaşacağı binlerce verinin doğru bir şekilde okunup fişlenmesinin gerekliliği ise ayrı bir problemdir. Mesela sadece “Muhammed” ifadesiyle yapılacak bir taramanın ne kadar yüksek sayıda bir sonuç vereceği açıktır. Bundan dolayı sonuçları doğru değerlendirebilmek için kişide tarama öncesi İbn Sîrîn'in hoca-talebe ilişkilerine dair bir ön bilginin bulunması gerekmektedir. Bu da rivayet metinleriyle rical metinlerinin birlikte değerlendirilme mecburiyetini ve bu iki kaynağın iç içeliğini gösteren bir diğer noktadır.

Tarama öncesi rical kaynaklarından elde edilen hoca-talebe ilişkilerinin bu aşamada doğru tespiti ve değerlendirilebilmesi her zaman mümkün olmayabilir. Nitekim aynı dönemde, aynı bölgede yaşamış ve benzer kişilerden rivayette bulunmuş Hammâd b. Zeyd ve Hammâd b. Seleme'nin durumları buna örnek verilebilir. İsnadlarda mutlak olarak “Hammâd” geçtiğinde bu-

27 Sırasıyla bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 148; Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûrî), IV, 318; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 325.

28 Künyenin cümlede farklı konumlarda bulunabileceği dikkate alınarak “Ebû ...” ifadesinin yanı sıra “Ebâ ...” ve “Ebî ...” kullanımları da taramaya eklenmelidir.

nun İbn Zeyd mi yoksa İbn Seleme mi olduğunu tespit etmek her zaman mümkün değildir. Bu konuyu gündeme getiren usul âlimlerinin açıklamaları da meseleyi tam mânasıyla çözüme kavuşturmaz.²⁹ Bu tarz zorluklar hoca-talebe ilişkilerini tespiti engel teşkil etmese de kullanılacak verinin sayısında birtakım tutarsızlıklara sebep olabilmektedir.

B) Rical Verileri

Erken dönem rical kaynaklarında halka tespitinde kullanılabilir çok sayıda bilgi dağınık da olsa yer alır. Özellikle Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi incelenen döneme yakın müelliflerin ille ve ricale dair eserleri Basra ehl-i hadisi açısından zengin bilgiler ihtiva eder. Erken dönem ille ve cerh-ta'dil otoriteleri olan bu âlimlerin Hz. Peygamber'e atfedilen bilginin güvenilir olanını olmayanından ayırmak için büyük oranda "bir hocanın rivayetlerinde hangi talebenin tercih edileceği, en güvenilir talebelerin kimler olduğu ve varsa tespit edilen hatanın kimden kaynaklandığı" gibi soruları merkeze alarak derledikleri bu bilgiler halkaların inşasında kullanılmaya müsaittir.³⁰ Rical kaynaklarındaki veriler "doğrudan yakın hoca-talebe ilişkisini ve halka devamlılığını gösteren bilgiler" (aslî veriler) ve "doğrudan olmasa da diğer bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde buna işaret eden bilgiler" (tâli veriler) olarak iki başlıkta incelenebilir. Mezkûr bilgilerin tek başına her zaman doğru sonuç vermeyeceği ve çalışma boyunca değinilen diğer bilgi türleriyle bir arada düşünülmesi gerektiği yeniden hatırlatılmalıdır.

1. Aslî Veriler

Rical kaynakları ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde halka tespitine imkân sağlayan çok miktarda farklı bilgiyle karşılaşılır. Nitekim 1. Hoca-talebe ilişkisinin, bir talebenin hocadan sonra onun yerini alması sonucunu doğurması, 2. Hoca ile talebe arasındaki ilişkinin süresi ve mahiyeti, 3. Herhangi bir talebenin bir hocadan ileri düzeyde istifade ettiğini bizzat söylemesi, 4. Rical kaynaklarında hoca-talebe ilişkisine delalet eden kavram ve lafızların kullanılması ve 5. Sonraki âlimlerin bir hocanın talebeleri arasında hiyerarşik değerlendirmeler yapması gibi unsurların pek çok örneğine rical kaynaklarında rastlanmaktadır. Önemli olan husus bu bilgileri makul ve anlaşılabilir bir anlam çerçevesine oturtabilmektir.

²⁹ Bu konuda geniş bir tetkik için bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, V, 443-47.

³⁰ Konuya dair dağınık malzeme İbn Receb'in (ö. 795/1393) *Şerhu İlelî't-Tirmizî*'sinde (II, 472-551) bir arada görülebilir.

Bu tarz bilgilerin ilki, kaynaklarda çok fazla yer almayan ancak halkanın bir başkası tarafından devam ettirildiğini açıkça belirten ifadelerdir. Nitekim Humeyd b. Hilâl ile (ö. 120/737 civarı) Süleyman b. Mugîre (ö. 165/781) arasında geçen bir diyalogda Hasan el-Basrî'nin yerine yakın talebesi Yûnus b. Ubeyd'in ve Muhammed b. Sîrîn'in yerine yakın talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî'nin geçeceği belirtilmesi bunun bir örneğidir.³¹ İbn Avn'ın "İbn Sîrîn vefat edince Eyyûb'a gitmeye karar verdik"³² sözü bu tahminin İbn Sîrîn kısmının doğru çıktığını gösterir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Eyyûb'un İbn Sîrîn'in diğer yakın talebesi Hişâm'a kıyasla ilmî bakımdan daha yetkin oluşu da etkilidir. Hasan'ın halkasının âkîbetiyle ilgili diğer bir bilgi de kaynaklarda yer alır: Mansûr b. Zâzân'a (ö. 129/746) göre kendisinin de içinde bulunduğu bir grup Hasan'ın ardından halkanın başına Ali b. Zeyd b. Cüdân'ın geçmesini istemişlerdir.³³ Ancak Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre Hasan'ın vefatından sonra halkanın başına yakın talebesi Katâde b. Diâme geçmiş ve vefatına kadar halkanın başında kalmıştır. Onu sırasıyla Matar b. Tahmân el-Verrâk ve Saîd b. Ebû Arûbe izlemiştir.³⁴ Dolayısıyla Humeyd, Süleyman ve Mansûr'un öngörülleri isabetli olmamıştır. Bu sonucun en muhtemel sebebi Katâde ve Eyyûb'un, hocaları Hasan ve İbn Sîrîn'le yetinmeyip gerek şehir içerisinde gerekse diğer şehirlerde başka kişilere de yakın talebelik yapmış olmalarıdır. Zira Katâde, Hasan dışında Enes b. Mâlik'ten çokça istifade ederken Eyyûb Medinelî Nâfî'nin yakın talebeleri arasında sayılmıştır. Halbuki Yûnus b. Ubeyd'in yalnız Hasan'la, Hişâm b. Hassân'ın ise sadece İbn Sîrîn'le sıkı ilişkisi vardır.³⁵ Rivayet verilerinde ön plana çıkmayan ve rical kaynaklarından elde edilen verilere göre Hasan'la ilişkisi Yûnus ve Katâde kadar olmayan Ali b. Zeyd ise hadis rivayetinde birçok kimse tarafından eleştirilmiştir.³⁶

Hoca-talebe arasındaki yakınlığı gösteren bir diğer bilgi grubu, râvinin hocasıyla geçirdiği uzun zamana vurgu yaptığı ifadelerdir. Sâbit el-Bünânî'nin hocası Enes b. Mâlik'le kırk sene geçirdiğine dair kaynaklarda yer alan ve-

31 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 248.

32 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 249.

33 Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 240. Ali b. Zeyd'i halkanın başında görmek isteyenlerin bu isteklerini nasıl gerçekleştirdikleri bilinmemektedir. Ancak Ali b. Zeyd'in, Hasan'ın vefatı sonrasında onun yerini alamayınca kendi halkasını kurduğu düşünülebilir. Hammâd, Ali'nin "meclisine ancak seçkin kişileri aldığı"ndan bahsederken (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 186) onun bu halkasına işaret ediyor olsa gerektir.

34 Ebû Zür'a, *Târîh*, s. 121. Watt da Katâde'nin Hasan'ın halkasının başına geçtiğine işaret eder (*İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 152).

35 Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadis Halkaları*, s. 89 (Yûnus), 65 (Hişâm).

36 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 194-96.

riler³⁷ ikili arasındaki sıkı ilişkinin bir göstergesidir. Aynı şekilde Katâde b. Diâm'e'nin "Hasan'ın derslerine on iki sene devam ettim. Üç sene sabah namazını birlikte kıldık. Düşünsene! Benim gibi biri onun gibi birinden ders aldı" (*misli ehaze 'an mislihi*)³⁸ sözleri ikili arasındaki hoca-talebe ilişkisini açıkça gösterir. Hammâd b. Zeyd'in, hocası Eyyûb'la yirmi sene birlikte bulunduğu dair bilgiler de bu bağlamda zikredilebilir.³⁹

Nadir olmakla birlikte kimi râvilerin belirli bir hoca ile uzun zaman geçirdiğine yönelik ifadelerinin yakın hocalık-talebelik anlamına gelmediği durumlar da vardır. Nitekim Hişâm b. Hassân'ın Hasan el-Basrî ile on senelik birlikteliğine dair iddiası,⁴⁰ Hasan'ın diğer talebeleri Eş'as b. Abdülmelik (ö. 142/759 [?]),⁴¹ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761),⁴² Abbâd b. Mansûr (ö. 152/769) ve Cerîr b. Hâzîm⁴³ tarafından şiddetle reddedilmiştir.⁴⁴ İsnad verilerine göre de mezkûr birliktelik rivayete çok fazla yansımamıştır. Bu da rical kaynaklarındaki bilgilerin bir araya getirilerek ve isnad verileriyle sağlanması yapılarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Halkaların tespitinde kullanılacak bir diğer veri talebenin hocasının bilgi birikimini elde ettiğini açıkça belirtmesidir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin "Muhammed (b. Sîrîn)'in kendisinden işitmediğim bir hadisini bir başkasından işitmek bana ağır gelirdi" sözünü duyan Ma'mer b. Râşid'in, "Eyyûb'un kendisinden işitmediğim bir hadisini bir başkasından işitmek de bana ağır gelir"⁴⁵ demesi konuya verilecek örneklerden biridir. Diğerlerinde olduğu gibi bu tarz bilgiler de kaynaklardaki ilgili bilgilerle kontrollü olarak kullanılmalıdır.

Yine çok örneği olmasa da bazı râviler hocalarıyla kısa bir zaman geçirmelerine rağmen onların bilgi birikimini elde etmiş ve mezkûr hocanın yakın talebeleri içerisinde değerlendirilmişlerdir. Üst düzey ezberleme kabiliyetiyle öne çıkan Katâde'nin Medineli Saîd b. Müseyyeb ile ilişkisi buna örnek verilebilir. Zira rivayetlere göre Katâde, İbnü'l-Müseyyeb'in yanında sadece sekiz

37 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 160.

38 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 228; Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 279.

39 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûrî), IV, 214.

40 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûrî), IV, 219; a.mlf., *Ma'rifetü'r-ricâl*, I, 168; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 38; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VIII, 197.

41 Ahmed b. Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel* (Meymûnî), s. 177; İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 417.

42 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 193.

43 İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 416.

44 Hişâm'ın Hasan'ın yakın talebelerinden olup olmadığı tartışması için bk. Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları*, s. 92-93.

45 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 250.

gün⁴⁶ kalmışsa da hocasının bütün ilmî birikimini almıştır. Birlikteliklerinin üçüncü gününde Katâde'ye, "Artık gidebilirsin, bende ne var ne yok hepsini aldın!"⁴⁷ diyen Saîd, daha sonra Katâde'yi, "Bana Katâde'den daha hâfiz bir Iraklı gelmedi"⁴⁸ diyerek övmüştür. Ancak menkıbevi yönü ağır basan bu rivayetdeki gibi durumlarla sık karşılaşılmasının altı çizilmelidir.

Halkaların tespitinde başvurulacak diğer bir veri *sâhib-ashâb-sahibe*, *celîs-celese ilâ-mücâlese*, *ihtelefe ilâ*, *ervâ'n-nâs*, *evsaku'nâs*, *ahfazu'n-nâs*, *a'lemü'n-nâs*, *esbetü'n-nâs* ve *esnedü'n-nâs* gibi yakın hoca-talebe ilişkisine açıkça işaret eden kavramlardır. Bu kullanımların bir kısmının hoca kaydıyla düşünülmesi gerektiği de açıktır. Klasik metinler okunurken kelime anlamı verilerek geçilen bu gibi ifadelerin her birinin halka verileri ile birlikte okunduğu takdirde aslında birer kavram olduğu ve görüldüğünden çok daha fazla anlam ifade ettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. İsm-i tafdil kalıbında olan bu tür kullanımlar çoğu zaman doğru sonuç vermektedir. Söz gelimi İbn Sîrîn'in hadislerini en iyi ezberleyen kimsenin (*ahfaz*) Hişâm b. Hassân⁴⁹ ve en iyi bilen (*a'lem*) Eyyûb⁵⁰ olduğu, Hammâd b. Selem'e'nin Sâbit'in en sağlam (*esbet*) talebesi olduğu⁵¹ ve Yahyâ b. Ebû Kesîr'in hadislerini en iyi bilen kimselerin Hişâm ed-Destüvâi (*esbet fî Yahyâ*)⁵² ve Evzâi (*a'lâ ashâbi Yahyâ*)⁵³ olduğu ifade edilmiştir ki bu ifadeler isnad verileriyle elde edilen sonuçları destekler. Çoğu zaman bir hocanın yakın talebesi anlamına gelen *sâhib/ashâb* ifadesi kişinin herhangi bir talebesini ve/veya akranı/dostunu, hocasını ve kimi zaman da hadis ilmi ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte bir aileye yahut mesleğe aidiyeti ifade etmek için de kullanılır.⁵⁴ İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'nin altı kişilik yakın talebe grubu (*ashâb*)⁵⁵ ve Yûnus b. Ubeyd'in Hasan'ın yakın talebeleri arasında zikredilmesi⁵⁶ kavramın yakın

46 İbn Sa'îd, *et-Tabakât*, IX, 229.

47 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 186.

48 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 181.

49 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri), IV, 219; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 54.

50 İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 143.

51 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 131; III, 268; a.mlf., *Suâlât* (Ebû Dâvûd), s. 148; Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri), IV, 265, 297; Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 166.

52 Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvûd), s. 144; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 76-77.

53 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri), IV, 180, 457-58; a.mlf., *Ma'rifetü'r-ricâl*, II, 195; Ebû Dâvûd, *Suâlât* (Âcurri), s. 168.

54 *Sâhib/ashâb* kavramının bazı kullanımları için bk. Topgöl, *İsnâdın Satır Araları*, s. 96-97, 116-24. *Sâhib* kavramının yakın talebe anlamında kullanıldığı bir örnek için bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 200-202.

55 Ali b. Medîni, *Suâlât* (İbn Ebî Şeybe), s. 81.

56 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 298.

hoca-talebe ilişkisine işaret eden örneklerinden sadece birkaçıdır. Bu tarz bir mahiyet arzetmeyen kullanımlara ise Sâlih b. Ebû Meryem⁵⁷ ve zayıf bir râvi olan Hakem b. Abdülmelik⁵⁸ hakkında kullanılan “sâhibü Katâde” ifadeleri örnek olarak verilebilir. Zikri geçen kişiler hakkındaki bilgiler incelendiğinde Sâlih’in Katâde’nin hocası, Hakem’in ise sıradan bir talebesi olduğu görülür. Dolayısıyla *sâhibu/ashâbu fulân* tarzı ifadelerin anlamının doğru tespiti önemlidir. Zira kaynaklarda sadece bir hocanın bir ya da birkaç rivayetiyle tanınan, yani çok fazla bilinmeyen bazı kimselerin, o hocanın *sâhibi* olarak anıldığı örneklere rastlanır. Bu noktada, halka inşasında sadece rical verileri ile yetinilmeyip isnad verilerinin de aktif bir şekilde kullanılması ve böylece yanlış bazı anlamaların önüne geçilebileceği bir defa daha hatırlatılmalıdır.

Halkaların tespitinde kullanılacak bir diğer veri grubu ise sonraki hadis münekkitlerinin bir hocanın talebeleri arasındaki ilmî öncelik ve sonralığı gösteren *Fülân ehabbu ileyye min fülân fi hadîsi fülân/fi fülân* tarzı nisbî cerh-ta’dil ifadeleridir.⁵⁹ Mesela talebelerinin Yahyâ b. Maîn’e yönelttikleri bazı sorular yakın hoca-talebe ilişkisinin nisbî cerh-ta’dil ifadeleri üzerinden takip edilebileceğini gösterir. Nitekim Dârimî’nin İbnü’l-Müseyyeb’in hadisinde Zührî’yi mi Katâde’yi mi tercih edeceği sorusuna Yahyâ “ikisini de” diye cevap vererek bir ayırım yapmaz.⁶⁰ Bir başka seferinde Eyyûb’un rivayetinde Hammâd b. Zeyd’i mi yoksa İbn Uleyye’yi mi tercih edeceği sorusunu ise “Hammâd” diye cevaplar.⁶¹ Sorulara dikkat edildiğinde genelde hocanın yakın talebeleri arasında bir karşılaştırmanın yapıldığı görülür. Yine de bu tarz ifadelerin hoca-talebe ilişkisine delaletine hükmedileceği zaman diğer veriler dikkate alınmalıdır. Hasan el-Basrî’nin hadisinde Yûnus b. Ubeyd’i mi Humeyd et-Tavîl’i mi tercih ettiği sorusu üzerine Yahyâ’nın sessiz kalması bu duruma örnek verilebilir. Zira Humeyd, Hasan’ın talebeleri arasında zikredilse de Yûnus’la kıyaslanacak bir önceliğe sahip değildir. Bu tarz bir kıyaslamada -halka şeması dikkate alınarak- Yûnus’un Katâde ile kıyaslanması beklenirdi. Dolayısıyla sadece bu örnekten hareketle Humeyd’in Hasan’ın yakın talebelerinden olduğu iddia edilemez. Ayrıca rivayetin devamında hocasının bu tavrını nakleden Dârimî’nin Yûnus’u net bir şekilde tercih etmesi onun Hasan’ın rivayetlerinde Yûnus ve Humeyd arasındaki önceliğin-sonralığın farkında olduğunu gösterir.⁶² Zikredilen örnekler halka tespitinde kullanı-

57 Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûrî), IV, 131.

58 Yahyâ b. Maîn, *Suâlât* (İbnü’l-Cüneyd), s. 158.

59 Âşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şarhî Cerh-Ta’diller”, s. 49-80.

60 Yahyâ b. Maîn, *Târih* (Dârimî), s. 44.

61 Yahyâ b. Maîn, *Târih* (Dârimî), s. 54.

62 Yahyâ b. Maîn, *Târih* (Dârimî), s. 100-101, 234.

labilecek nisbî cerh-ta'dil bilgilerinin halkaların varlığının tespiti ile daha anlamlı hale gelebileceğini de göstermektedir.⁶³ Ayrıca hem Zeyd ve Amr'ın, hocaları Muhammed'in bilgi birikimini aktarmadaki konumlarına dair verilen bilgilerin hem de Zeyd ve Amr'ın, hocaları Muhammed zikredilmeksizin kıyaslandığı durumların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ancak halkaların tespitine, yani ilgili kişiler arasındaki irtibatların bilinmesine bağlıdır.

2. Tâli Veriler

Halka tespitinde başvurulacak diğer bir bilgi grubu "tâli" yahut "ikincil veriler" olarak isimlendirilebilecek, hoca-talebe arasında daha çok şahsî ilişkileri gösteren bilgilerdir. Rical kitaplarında sıkça yer alan bu bilgilerin geneli, halka yapıları ve ikili irtibatlar dikkate alınmadan okunduğunda çok fazla bir şey ifade etmez. Halka yapıları dikkate alındığında ise bu tür veriler hem daha anlamlı hale gelmekte hem de isnad verileri ile aslî rical verilerinin sağlamasını yapma imkânı vermektedir.

Farklı türleri bulunan tâli verilerin başında talebenin hocasının doğum ve vefat tarihlerine dair verdiği bilgiler gelir. Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179/795) hocası Eyyûb'un doğum ve vefat,⁶⁴ Katâde'nin Basralı hocası Enes'in⁶⁵ vefat ve Medineli hocası Saîd b. Müseyyeb'in⁶⁶ doğum ve vefat tarihlerine dair verdiği bilgiler buna örnek olarak zikredilebilir.

Talebenin hocasının fizikî ve karakter yapısına dair verdiği bilgiler de halka tespitinde aktif olarak kullanılabilir. Hammâd b. Zeyd'in Eyyûb'un saç şekline, kullandığı kınaya,⁶⁷ giyim kuşamına⁶⁸ ve kişiliğine,⁶⁹ Yûnus b. Ubeyd'in hocası Hasan'ın hüznü tabiatına⁷⁰ ve diğer bazı şahsî özelliklerine,⁷¹ Katâde'nin hocası Hasan'ın saç tıraşı periyoduna⁷² ve İbn Uleyye'nin hocası Yûnus b. Ubeyd'in kullandığı kınaya⁷³ dair ifadeleri bu bağlamda zikredilebilir.

63 Doğrudan bu konuyla ilgili yakın zamanda neşredilen bir çalışmada ise mesele bu bakış açısıyla incelenmemiştir (Sarmini, "el-Mufâdale beyne'r-ruvât", s. 367-84).

64 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 326; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VIII, 402.

65 Yahyâ b. Main, *Suâlât* (Osmân b. Tâlût), s. 82.

66 Yahyâ b. Main, *Suâlât* (Osmân b. Tâlût), s. 81, 83.

67 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 247.

68 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 338, 406.

69 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 248, 249.

70 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 163.

71 Hasan'ın saç-sakaldaki beyaz kılların koparılmasını hoş görmemesi buna örnek olarak zikredilebilir (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 540).

72 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 142-43.

73 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 388.

Ayrıca talebenin ders halkasında gerçekleşen bazı olaylara ve hocasına sorulan sorulara,⁷⁴ hocasının ibadetlerdeki tavrına dair bilgiler vermesi,⁷⁵ hocasının naaşını yıkaması,⁷⁶ hocasının bazı ibadet alışkanlıklarını sürdürmesi,⁷⁷ hocasının özel isteklerini yerine getirmesi,⁷⁸ hocasına benzetilmesi,⁷⁹ hocası tarafından övgüyle anılması,⁸⁰ derse gelmediği zaman hocası tarafından sorulması,⁸¹ hocanın talebesine künye vermesi,⁸² yolculuğa çıkarken hocası tarafından uğurlanması, hocasının kendisi için yol azığı hazırlaması ve gideceği yerdeki tanınmış hocalara yönlendirmesi⁸³ yakın hoca-talebe ilişkisinin belirlenmesinde ve böylece halka tespitinde kullanılacak bilgilere örnek verilebilir. Rical kitaplarında yer alan ve ilk okunduğunda önemsiz ayrıntılar olarak görülen bu bilgilerin yukarıda değinilen aslı rical

74 Hammâd b. Zeyd'in Eyyûb'un halkasında gerçekleşen olaylara dair verdiği bilgiler için bk. Yahyâ b. Main, *et-Târîh* (Dûrî), IV, 183; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 261, 406, 407, 494.

75 İbn Uleyy'e'nin, hocası Eyyûb'un teravih namazının aralarında talebelerine nafile namaz kıldırıldığını (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 496) ve ne Eyyûb'un ne de diğer hocası Yunus b. Ubeyd'in kunutta ellerini kaldırdığını (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 176) belirtmesi ve Hammâd b. Seleme'nin hocası Sâbit'in gece namazına (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 232) ve Kadir gecesindeki tutumlarına dair verdiği bilgiler (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 231) örnek olarak anılabilir.

76 Eyyûb ve İbn Avn'ın, hocaları İbn Sîrîn'in naaşını yıkamaları buna örnek olarak verilebilir (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 205). Ancak bu tarz bilgiler her zaman yakın hoca-talebe ilişkisini göstermeyebilir. Zira Eyyûb ve Humeyd et-Tavîl Hasan'ın, yine Humeyd Sâbit'in cenazesini yıkamıştır (sırasıyla bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 177-78, 232).

77 Sâbit el-Bünânî, hocası İbn Ebû Leylân'ın (ö. 83/702) sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar Kur'an okuduğunu söyleyip kendisi de bunu uygulamış, Sâbit'ten sonra da talebesi Hammâd b. Seleme aynı faaliyeti sürdürmüştür (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 231). İbn Sîrîn'in yakın talebeleri de hocalarının kına uygulamasını devam ettirmişlerdir (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 388). Bir başka örnekte Hammâd b. Zeyd ölü yıkamayla ilgili bilgileri hocası Eyyûb vasıtasıyla öğrenmiş ve bunu talebelerinden Süleyman b. Harb'e öğretmiştir (Yahyâ b. Main, *et-Târîh* [Dûrî], IV, 221-22).

78 Yunus b. Ubeyd hocası Hasan'a elbise almak için çarşıya gitmiştir (Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 50).

79 Hammâd b. Seleme'nin, "İbn Uleyy'e'nin hal harekâtını [*şemâil*] Yunus b. Ubeyd'e benzetirdik" sözü buna örnek olarak verilebilir (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 57-58, 365).

80 Eyyûb'un (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 184) ve Hişâm b. Hassân'ın (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 70) İbn Sîrîn tarafından, Katâde'nin İbnü'l-Müseyyeb tarafından övülmesi (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 181) buna örnek olarak gösterilebilir.

81 Sâbit'i "Hayrın anahtarları vardır. Sâbit de hayrın anahtarlarındanır" (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 434; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 159) diye öven hocası Enes b. Mâlik, Humeyd et-Tavîl'in naklettiğine göre yanlarında Sâbit olmadığına talebelerine Sâbit'i sorar ve onu övgüyle anardı (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 231).

82 İbn Sîrîn'in talebesi Hişâm'a çocuğu olmamasına rağmen Ebû Abdullah künyesini vermesi (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 197) burada zikredilebilir.

83 Eyyûb'un, Mekke'ye giden öğrencisi Ma'mer için yaptıkları hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 105; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 123.

bilgileri ve isnad verileriyle birlikte değerlendirilmesi hem halkaların tespiti açısından önemlidir hem de rical kaynaklarındaki bilgilerin daha etkin bir şekilde kullanılmasına imkân verecektir.

C) Tematik Veriler

Halka tespitinde tematik yaklaşımın da hayli aydınlatıcı olacağı ileri sürülebilir. Mesela hadisle ilgili belli bir konu etrafındaki görüşleri birbiriyle aynı olan isimlerin, aslında ortak tavırlar sergileyen bir halkanın müntesipleri olabileceğini ileri sürmek teorik olarak mümkündür. Bununla birlikte ilgili konuda belli bir şehirdeki âlimlerin görüşlerinin olası bir ittifakı, ancak rical kaynaklarından ve isnad verilerinden elde edilen yargılarla örtüştüğünde anlamlı olacaktır. Yani tek başına tematik verilere dayanmak her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. İncelenen konu hakkındaki ortak görüş sahipleri hadis usulü kaynaklarında bir arada verilebildiği gibi daha başka klasik kaynaklarda dağınık olarak da yer alabilmektedir. Mesela hadis ulemasının geneli manen hadis rivayetini tecviz ederken, bazı muhaddisler manen rivayete karşı çıkarlar. Klasik literatür tetkik edildiğinde Basralı âlimlerin isimlerinin de kabul ve ret saflarında anıldığı görülür. Manen rivayete karşı çıktığı bildirilen isimlerden biri, Basra hadis halkalarından birinin başında yer alan İbn Sîrîndir.⁸⁴ İbn Sîrîn'in bu konudaki tavrını talebeleri Hişâm b. Hassân,⁸⁵ Eyyûb es-Sahtiyânî, Abdullah b. Avn⁸⁶ ve halkanın bir sonraki tabakasından İbn Uleyye⁸⁷ sürdürmektedir. Sonuç olarak söz konusu tablo Basra ehl-i hadisinin İbn Sîrîn kolunda manen rivayet olgusunun hoş görülmediğini söylemeye imkân verir.

Burada örnek olarak zikredilecek ikinci mesele kitâbetü'l-hadîs tartışmalarıdır. I. (VII.) asrın sonlarında tartışılmaya başlanan ve muhtemelen II. (VIII.) asrın ikinci yarısı ile birlikte gitgide gündemden düşen kitâbetü'l-hadîsi kimi âlimler uygun görüp teşvik etmiş, kimileri ise buna karşı çıkmışlardır. Bu iki zıt kutbun yanında sadece ezberleyinceye kadar bilgiyi kayıt altına almaya cevaz veren âlimler de vardır. Usul ve rical kaynaklarında bu konuda görüş bildiren muhaddislere bakıldığında aynı halkaya mensup muhaddislerin benzer tavırda oldukları görülür. Nitekim kronolojik bir seyir takip edilecek olursa İbn Sîrîn,⁸⁸ Hişâm b. Hassân,⁸⁹ Eyyûb

84 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 266, 391; III, 198.

85 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 71.

86 Ahmed b. Hanbel, *Suâlât* (Ebû Dâvûd), s. 143.

87 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 16.

88 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 193; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 245; II, 392.

89 İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 97; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXX, 185.

es-Sahtiyânî,⁹⁰ Hâlid el-Hazzâ, İbn Avn, Vüheyb b. Hâlid,⁹¹ Abdülvâris b. Saîd⁹² ve İbn Uleyye⁹³ hadis yazımını hoş görmeyen âlimler arasında zikredilir.⁹⁴ İsnad verileri ve rical metinleri dikkate alınınca Eyyûb ile İbn Avn'ın İbn Sîrîn ile sıkı irtibatları bilinmektedir. Hem İbn Sîrîn'den hem de yazımı hoş gören Ebû Kılâbe'den (ö. 104/722)⁹⁵ istifade eden Hâlid el-Hazzâ, burada daha az yararlandığı İbn Sîrîn'den etkilenmiş gibidir. Abdülvâris b. Saîd, İbn Uleyye kadar yakın olmasa da Eyyûb'un talebelerindedir. Benzer şekilde Vüheyb de Eyyûb'un talebeleri içerisinde yer alır.⁹⁶ Buradaki tablodan anlaşılacağı üzere İbn Sîrîn halkası ile irtibatı olan isimler -en azından belli döneme kadar- genellikle hadislerin yazımına onay vermeyen veya en azından "hadisi ezberledikten sonra metni ortadan kaldırıp hafızadan nakletme" tavrını benimseyen kimselerdir.

Öte yandan hadis yazımına taraftar olan isimler içerisinde de Basralı muhaddislerin isimleri yer alır. Burada bir başka halka sahibi Hasan el-Basrî'nin⁹⁷ yanı sıra Ebû Kılâbe, Muâviye b. Kurre (ö. 113/731), Katâde,⁹⁸ Yûnus b. Ubeyd⁹⁹ ve Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/761) isimleri anılır.¹⁰⁰ Bu isimler arasında Yûnus ve Katâde'nin Hasan el-Basrî'nin yakın talebeleri olması hocalarının hadislerin yazımı konusundaki tavrını sürdürdüklerini gösterir. En azından bu tablo tematik verilerin halka irtibatlarındaki fonksiyonunu görmek açısından önem arz etmektedir. Görüldüğü üzere Basra'daki muhaddisleri yazım tartışmalarında tek bir blok olarak tasvir etmek isabetli olmayıp¹⁰¹ aynı dönemde ehl-i hadis içerisinde birden fazla kanaatin var olduğu anlaşılmaktadır.

90 Yahyâ b. Maîn, *Min Kelâmi Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn* (Dekkâk), s. 80; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 224, 363; a.mlf., *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel* (Merrûzî), s. 109.

91 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 287.

92 Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, II, 195.

93 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 363.

94 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 380-81.

95 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 371.

96 Ahmed, *el-İlel*, II, 548.

97 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh* (Dûrî), IV, 350; a.mlf., *Ma'rifetü'r-ricâl*, II, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 155, 319. Hasan nüshadan rivayette de bir sorun görmez (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 260; Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, s. 193).

98 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 229.

99 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 74.

100 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 371-75.

101 Basra ehlinin yazım karşıtlığı üzerinde duran Cook'un kanaati bu açıdan revizyona muhtaçtır ("The Opponents of the Writing", s. 444-53). Bu tutumun bir benzeri klasik kaynaklarda da görülebilir. Nitekim İbn Ebû Şeybe meseleyi *el-Musannef*'te "Hadis Yazımına Ruhsat Verenler" ve "Hadis Yazımını Hoş Görmeyenler" başlıklarında ele alır (XIII, 460-67). Ancak her iki başlıkta da İbn Sîrîn'den birer nakle yer

Halka tespitinde başvurulacak bir diğer tematik veri bidatçılara karşı tutumdur. Bidatçılardan bilgi alınmaması gerektiğini söyleyen¹⁰² ve ders meclisinden bir bidatçıyı kovan¹⁰³ İbn Sîrîn'in bu tavrını talebeleri sürdürmüştür. Nitekim talebelerini Mürciî Talk b. Habîb'in yanına gitmemeleri konusunda uyaran¹⁰⁴ Eyyûb, kendisine soru soran bir bidatçıyı terslemiştir.¹⁰⁵ Öte yandan Hasan ile onun halkasından bazı isimlerin bidatçılık ithamlarına maruz kaldıkları görülür. Hasan hakkındaki Kaderilik ithamı çağdaşlarınca bilinmektedir. Nitekim bu konudaki tavrı Eyyûb tarafından tepkiyle karşılanmış ve devlet yetkililerine şikâyetle tehdit edilmiştir.¹⁰⁶ Katâde de Kaderilik'le itham edilmiştir.¹⁰⁷ Talebelerinden Saîd b. Ebû Arûbe, Hişâm ed-Destüvâi ve Hemmâm b. Yahyâ da aynı şekilde Kaderilik'le müttehendirler.¹⁰⁸ Dolayısıyla bidat meselesindeki tutumun da halka devamlılığını takip etmek açısından işlevsel olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hocaların itikadî temayüllerinin her zaman talebeleri tarafından benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Hasan halkasından Yûnus b. Ubeyd'in, Amr b. Ubeyd ve ashabına karşı olan sert tutumu buna örnek verilebilir.¹⁰⁹ Bundan dolayı diğer bilgi türlerinde olduğu gibi tematik veriler de isnad verileri ve rical kaynaklarındaki bilgilerle birlikte değerlendirilmelidir.

Dönemin tartışmalı konularından olan bir meselede şahsi reyin kullanımına dair tutumlar da halka inşasında kullanılabilir. Sadece duyduklarını naklettiğini ve rey kullanmadığını ifade eden İbn Sîrîn'in¹¹⁰ tutumunu sürdüren talebesi Eyyûb,¹¹¹ kendisinden reyyle cevap isteyen bir öğrencisini

verir. Buna göre İbn Sîrîn yazıma hem ruhsat vermekte hem de karşı çıkmaktadır. Halbuki rivayetlere bakıldığında İbn Sîrîn'in ruhsat rivayetinde, "Abîde'ye hadislerin etrafını götürür ve onları sorardım" (XIII, 463), yasaklama rivayetinde ise "İsrâiloğulları atalarından miras kalan birtakım kitaplardan dolayı saptılar" (XIII, 465) dediği görülür. Bu iki rivayet İbn Sîrîn ve talebelerinden gelen diğer nakillerle birlikte düşünüldüğünde, "hadislerin ezberlenenine kadar yazıldığı sonradan ortadan kaldırıldığı" ve yazım karşıtlığındaki temel meselenin ise hadislerin, ilim taliplerinin ellerinde dolaşacak şekilde yazılı metinlerde derlenmesi olduğu anlaşılmaktadır.

102 Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 611.

103 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 196.

104 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 226.

105 Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, VI, 21.

106 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 168.

107 Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 281.

108 Yahyâ b. Maîn, *Min Kelâmi Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn* (Dekkâk), s. 97-98.

109 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXII, 527, 528, 530-31.

110 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 490.

111 Ebû Zür'a, *Târih*, s. 225.

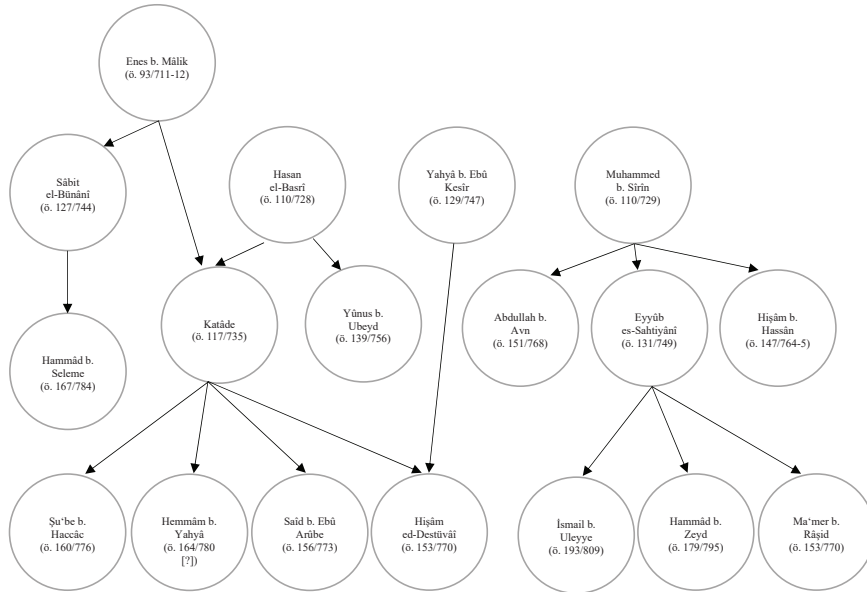
azarlamıştır.¹¹² Hatta Basra'ya gelen Hammâd b. Ebû Süleyman'a (ö. 120/738) hiçbir talebesinin gitmemesini salık vermiştir.¹¹³

Halkaların inşasında başvurulan tematik veriler, diğer halkalara dair meseleyi takip etmeye imkân verecek verilerin olmaması sebebiyle genel olarak İbn Sîrîn ve Hasan el-Basrî halkalarında yoğunlaşmıştır. Yukarıda görüldüğü gibi kurucu hocanın ortaya koyduğu tavrın ve tutumun bütün halka tarafından sürdürülmediği durumlar bulunmaktadır. Bundan dolayı sadece tematik veriler üzerinden halka hakkında yargıya varmak yerine bu tarz bilgileri diğer bilgilerle birlikte değerlendirmek, onları aslî değil takviye edici veriler olarak görmek çok daha doğru olacaktır.

III. Tartışma ve Sonuç

Halka tespitinin ne şekilde yapılabileceği meselesinin, en azından incelenen II. (VIII.) asrın ilk yarısındaki Basra hadis halkaları özelindeki metodik bir sunumu karşımıza şu tabloyu çıkarmaktadır:

Tablo 1: Basra Hadis Halkaları



112 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 247; Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, II, 180.

113 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IX, 287.

Basra ilim geleneğinin büyük oranda Medine'ye dayandığı daha önce ifade edildiği için burada Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Katâde, Yahyâ b. Ebû Kesîr ve Eyyûb'un Medineli kaynakları tabloya yansıtılmamıştır.

Makalenin veri çıktısının sunumunun ardından halka bilgisinin hadis tarihini anlamaya yönelik katkıları incelenebilir. Yukarıda örnekleri gösterildiği üzere rical ve usul kaynaklarında dağınık olarak yer alan pek çok bilgi makul bir tarihî çerçeveye oturtulmadığı sürece aslında pek de anlamlı durmamaktadır. Hatta klasik kaynaklarda yer alan ve çoğu araştırmada sözlük anlamı verilerek geçilen pek çok kelimenin aslında ciddi hususları imleyen birer kavram olduğu da ancak halka bilgisiyle anlamlı hale gelmekte ve hadis tarihi açısından kullanılabilir bir mahiyet arzedeabilmektedir. İsnadlar üzerinden yapılan halka tespiti ile birlikte mezkûr bilgiler yeni bir hadis tarihi yazımının veri alt yapısını teşkil edebilecektir. Şöyle ki, şu ana kadar hadis tarihi bağlamında yapılan anlatılar şehir veya bölgeleri kısmen gündemine almakta, ancak ekollerin bölgesel farklılıklarını ya da tarihî süreçteki değişimlerini ise genellikle göz ardı etmektedir. Bundan dolayı ehl-i hadis statik bir yapı olarak sunulmakta ve II (VIII) ve III. (IX.) asırlarda değişen tartışma konuları, muhataplar, tenkit dili, eser üretim tarzları bir türlü tarihî bir çerçeveye yerleştirememekte ve dolayısıyla sürekli olarak anakronik yorumlara gidilmektedir. Ehl-i hadisin dönemsel ve bölgesel değişimlerine dikkat edilmediği gibi onların kendi içindeki mesleki eğilimleri de bir türlü gündeme getirilememektedir. Hem isnad verilerini hadis tarihi açısından aktif olarak kullanmayı öneren hem de rical ve usul kaynaklarındaki verileri makul bir çerçeveye yerleştirmeyi hedefleyen bu metotla birlikte yeni bir tarih anlatısı yapmanın yolu açılacaktır.

Halka tespitinin tarih yazımına sağlayacağı en önemli katkı ehl-i hadisin farklı gruplardan müteşekkil bir yapı olduğunu göstermesi olacaktır. İleride Kûfe, Dımaşk, Yemen ve Hicaz halkalarının da tarihsel kayıtlar gözetilerek netleştirilmesiyle ehl-i hadisin bölgesel olarak farklı tavırlar taşıdığı, hatta tek bir şehirde bile farklı temayüllere sahip ehl-i hadis gruplarından bahsedilebileceği görülecektir. Belki bu tespitin ardından belirli bir şehirdeki ehl-i hadis halkalarının dahi bazı noktalarda farklı düşünce tarzlarına sahip olduğu anlaşılacak ve böylece şehirlerdeki ilim gelenekleri daha rahat bir şekilde takip edilebilecektir. Böylece bir ehl-i hadis monografisi yazımı için gerekli veri malzemesi büyük oranda temin edilmiş olacaktır.

Hangi tartışma konusunun hangi dönem ve şehirde kimler tarafından mesele edildiğini tespit etmek, aslında o konunun kayıtlarını görmeye imkân verecektir. Makalede gösterildiği üzere kitâbetü'l-hadis, ehl-i bidat gruplarıyla temaslar ya da kısmen temas edilen manen rivayet gibi meselelerde veya

burada incelenmeyen namazda ellerin kaldırılması, nebîz tartışmaları, besmelenin cehrî okunması, *haddesenâ/ahberanâ* lafızlarının kullanımı, tafdil tartışmaları ve siyasilerle ilişkiler gibi konular incelenirken tarihî ve coğrafi kayıtlar olmadan hareket etmek oldukça ciddi bir risktir ve her zaman genellemelere dayalı yargılara sebep olan metodik bir hatadır. Halka bilgisiyle hareket edildiği zaman ise mesele hem tarihî bir devamlılığa hem de bölgesel olarak birtakım kayıtlara kavuşturulmuş olmaktadır. Bu durum ise incelenen meseleyi “kendinde inceleme”nin, yani gerçekleştiği zamanda ve zeminde ele almanın yolunu açmaktadır.

İncelenen dönem ve coğrafyada hayli makul sonuçlar veren metodun diğer dönemlerde ve coğrafyalarda kullanımının risklerine de burada temas edilmelidir. Nitekim Dımaşk hadis halkaları çalışılırken isnad verilerinin tespitinde Basra ya da Kûfe’de olduğu gibi Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe’nin *el-Musannef*’leri ile Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inin istenilen sonucu vermesi mümkün değildir. Bundan dolayı Taberânî’nin (ö. 360/971) *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*’i ilgili coğrafya açısından çok daha işlevseldir. Benzer şekilde Yemen hadis halkaları için Abdürrezzâk’ın eserinin çok daha merkeze yerleşeceği rahatlıkla öngörülebilir. Dolayısıyla değişen coğrafya ile isnad taramasının yapılacağı temel kaynaklar değişkenlik gösterecektir. Aynı durum kısmen ricâl kaynakları açısından da söz konusudur. Nitekim Ahmed b. Hanbel ya da Yahyâ b. Maîn’in ricale dair eserleri Basra ve Kûfe ilmî birikimini etraflıca sunuyorsa da Dımaşk ders halkalarının inşasında ancak bir yere kadar işlevseldir. Bundan dolayı Dımaşk için mesela Ebû Zür’a ed-Dımaşkî’nin (ö. 281/894) *Târih*’i ve İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) *Târihu medîneti Dımaşk*’i büyük önem arz etmektedir.

Metot etrafında akla gelebilecek bir diğer sorun dönem değişikliklerinde metodun işlevini icra edip edemeyeceğidir. II. (VIII.) asrın ilk yarısında gözlemlenen dinamikler ile ikinci yarısında gözlemlenen dinamikler arasında ciddi farklar söz konusudur. Şöyle ki, ilk dönemde siyasi sahadaki değişiklikler, fetihler ve dolayısıyla İslam toplumunun yapısının değişim göstermesi, ekollerin çerçevesinin netleşmeye başlaması, hayatın akışı içerisinde devam edegelen bir olgu olan rivayet eyleminin peyderpey sistemli bir hale gelmesi, semâ, cerh-ta’dil ve müzakere meclislerinin ortaya çıkması, yazı malzemesinin değişimi, rihlelerin gitgide daha düzenli bir hal alması gibi olgular dikkat çekmektedir. Aynı asrın ikinci yarısında ise hem çok daha oturmuş bir siyasi iktidar ve ilim yapma tarzı vardır hem de ekoller arasındaki ilişkiler daha farklı bir surette yeniden şekillenmektedir. Yalnızca bir şehirdeki bir ya da birkaç hoca ile yetinerek ilim yapma anlayışının hâkim olduğu ve şehir amellerinin ileri düzeyde önem arz ettiği II. (VIII.) asrın ilk yarısında

bu metot işlevsel ise de düzenli rihlelerle şehir amellerinin zayıfladığı ve her bir şehrin rivayet birikimine artık farklı şehirlerde de ulaşılabilirdi II. (VIII.) asrın ikinci yarısı farklı değerlendirilmek durumundadır. Benzer şekilde ihtisas halkalarının şehir ve bölgelerdeki gelişim seyrinin farklılığı açık olmakla birlikte dönemselsel olarak da II. (VIII.) asrın ikinci yarısının kendine özgü dinamikleri dikkate alınmalıdır.

Burada dile getirilen iki temel eleştiri noktasına rağmen üzerinde çalışılan metot en azından II. (VIII.) asrın ilk yarısında tutarlı sonuçlara ulaşma imkânı sunmaktadır. Coğrafya ve dönem değişikliklerinde ise metodun gerekli revizyonlarla yeniden sınanması gerekmektedir. Ancak yapılacak revizyonların bu üç aşamalı metot teklifinin ana unsurlarını zayıflatmayacağı ve metodun, hedeflediği verileri sunma açısından olabildiğince tutarlı sonuçlar verdiği düşünülmektedir.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habibürrahmân el-A'zamî, I-XII, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetür-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-IV, Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi ileli'l-hadis ve ma'rifetür-ricâl* (Meymûnî), nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1409/1988, s. 151-203.
- Ahmed b. Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi ileli'l-hadis ve ma'rifetür-ricâl* (Merrûzî), nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1409/1988, s. 31-130.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-LII, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2015.
- Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi cerhîr-ruvât ve ta'dilihim*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tibâa ve'n-neşr, 1431/2010.
- Akgün, Hüseyin, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*, İstanbul: İFAV, 2019.
- Ali b. Medîni, *İleli'l-hadis ve ma'rifetür-ricâl ve't-târîh*, nşr. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.
- Ali b. Medîni, *Suâlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li-Âli b. el-Medîni fi'l-cerh ve't-ta'dil*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1404/1984.
- Âşikkutlu, Emin, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2001): 49-80.
- Aydın, Nevzat, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek: İmam Evzai'nin Hadis Metodu Özelinde*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2011.

- Brown, Jonathan A. C., "Did the Prophet Say It or Not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism", *Journal of the American Oriental Society*, 139/2 (2009): 259-85.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid, I-V, Dimaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1432/2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, I-XII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.
- Cohen, Hayyim J., "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudence and Traditionalists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the 11th Century)", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 13/1 (1970): 16-61.
- Cook, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", *Arabica*, 44/4 (1997): 437-530.
- Cüzcânî, Ebû İshak, *Ahvâlür-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Çelik, Ali, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi* (doktora tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî li'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî fi ma'rifeti'r-ricâl ve cerhihim ve ta'dilihim*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadise li't-tibâa ve'n-neşr, 1431/2010.
- Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, *Târih*, nşr. Halil el-Mansûr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1417/1996.
- Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1410/1990.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Hallaq, Wael B., *Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Âlü Bahbah ed-Dimyâtî, I-II, Semennûd: Mektebetü İbn Abbâs, 2002.
- İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâir-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.
- İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-X, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1422/2010.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Musannef*, nşr. M. Avvâme, I-XXVI, Cidde: Dârü'l-kable li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, nşr. Halil Me'mûn Şihâ v.dğr., I-VI, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1417/1996.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-X, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79.
- İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Nüreddin İtr, I-II, Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2007.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ali M. Ömer, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- İclî, Ebü'l-Hasan, *Ma'rifetü's-sikât*, nşr. Abdülalim Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.

- Kahraman, Hüseyin, *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabü'l-hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Ankara: OTTO, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: OTTO, 2017.
- Kuzâh, Emîn, *Medresetü'l-hadis f'l-Basra hatte'l-karnîs-sâlisî'l-hicrî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Lucas, Scott C., "Where are the Legal Hadîth?" A Study of the "Muşannaf" of Ibn Abî Shayba", *Islamic Law and Society*, 15/3 (2008): 284-314.
- Maden, Ömer Faruk, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları: Basra Örneği* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Makdisî, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.
- Melchert, Christopher, "Hanefîliğin Kûfe ve Ehl-i Hadîs'in Medine Kökenli Olarak Algılanması", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik, 2018, s. 167-204.
- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden: Brill, 1997.
- Mizzî, Yüsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403-13/1982-1992.
- Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadîsin Yeri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları: Şeybânî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, nşr. M. Acâc el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1391/1971.
- Romanov, Maxim, <https://maximromanov.github.io/2014/08-23.html> (erişim: 17.06.2020).
- Sarmini, Mohamad Anas, "el-Mufâdale beyne'r-ruvât bi-lafzi "fûlân ehabbü ileyye" inde nukkâdî'l-hadîs", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 367-84.
- Spectorsky, Susan, "Hadîth in the Responses of İshâq b. Râhwayh", *Islamic Law and Society*, 8/3 (2001): 407-31.
- Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, nşr. M. Avvâme, I-IV, Medine: Dârü'l-yüsr - Cidde: Dârü'l-minhâc, 1437/2016.
- Topgöl, Muhammed Enes, "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 42 (2017): 1-31.
- Topgöl, Muhammed Enes, *İsnâdın Satır Araları*, İstanbul: İFAV, 2018.
- Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, t.y.

- Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl*, nşr. M. Kâmil el-Kassâr v.dğr., I-II, Dımaşk: Matbûâtü Mecmaî'l-lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Yahyâ b. Maîn, *Min Kelâmi Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn rivâyetü Ebî Hâlid ed-Dekkâk*, nşr. Ahmed M. Nürseyf, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, t.y.
- Yahyâ b. Maîn, *Suâlâtü Ebî İshak İbrâhim b. el-Cüneyd li'l-İmâm Yahyâ b. Maîn fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ileli'l-hadîs*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tıbâa ve'n-neşr, 2007.
- Yahyâ b. Maîn, *Suâlâtü Osmân b. Tâlût el-Basri li'l-İmâm Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: el-Fârûku'l-hadîse li't-tıbâa ve'n-neşr, 1428/2007.
- Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri), nşr. Ahmed M. Nürseyf, I-IV, Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâit-türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Yahyâ b. Maîn, *Târih* (Dârimî): *Târihu Osmân b. Saîd ed-Dârimî an Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn fi tecrîhi'r-ruvât ve ta'dîlihîm*, nşr. Ahmed M. Nurseyf, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1980.
- Yıldız, Fahreddin, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-Hadîs* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXX, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1432/2011.

A Proposal for a Methodology of Determining Scholarly Circles of Ahl al-Ḥadīth: The Case of Basra During the First Half of the 2nd/8th Century

This paper explores the regional and local differences among ahl al-ḥadīth and proposes a methodology to identify and detail ḥadīth circles in the early prominent cities (*amṣār*). By distinguishing varieties of ahl al-ḥadīth, scholars may produce more accurate narratives on the history of the ḥadīth. The paper focuses on Baṣra, one of the most important centers of learning during the 2nd/8th century, together with Medina and Kūfa. It examines in three stages the data in the ḥadīth collections, biographical dictionaries (*rijāl* books), and books of ḥadīth methodology.

Firstly, by examining the 1,500 narrators who lived in Baṣra during the 2nd/8th century, we determine a master set of narrators on which isnād data will be based. It primarily utilizes *rijāl* books that were arranged on the basis of geography. We examine in detail major *rijāl* books such as Ibn Sa'd's *al-Ṭabaqāt*, Yahyâ b. Ma'în's *al-Târikh*, Khalifa b. Khayyâṭ's *al-Ṭabaqāt*, Aḥmad b. Ḥanbal's *al-İlal*, and Abû Dâwûd's *Suâlât*. Based on the data given in these sources, we have reached a master set of 900 narrators. By examining teacher-student relationships of all transmitters, we identify 23 narrators who were cited the most. In order to verify this, we analyze al-Mizzî's *Tahdhib al-Kamâl* to identify the teacher-student relationships of 49 random narrators from the successor (*tâbi'ûn*) generation downward, and then the 30 most frequently cited transmitters. Following this, we check the metadata of transmission in the sources that contain numerous narrations and reflect mostly transmission networks based in Iraq such as

Aḥmad b. Ḥanbal's *al-Musnad*, 'Abd al-Razzāq b. Hammām, and Ibn Abī Shayba's *al-Muṣannaf*. At the end, the number of narrators falls from 30 to 21, thereby identifying the narrators most active in ḥadīth circles.

Based on this narrow set of narrators, it seems that the tradition of ḥadīth in Basra was generally based on Medina and specifically on Abū Hurayra, contrary to the common assumption that it was based on the companions who came to Basra after its conquest. In other words, the foundational generation that played a role in the transmission of ḥadīth in Basra seems to have been the successors, but not the companions. Among them, the circles of al-Ḥasan al-Baṣrī, Muḥammad b. Sīrīn, Thābit al-Bunānī, and Yaḥyā b. Abī Kathīr stood out. According to this, Qatāda b. Dī'āma and Yūnus b. 'Ubayd were the closest students of al-Ḥasan al-Baṣrī, whose scholarly origins is difficult to determine; after him, Qatāda led the circle. Muḥammad b. Sīrīn transmitted from his teacher Abū Hurayra most of his teachings and his closest students were Ayyūb al-Sakhtiyānī, 'Abdullāh b. 'Awn, and Hishām b. Ḥassān; then his circle was led by Ayyūb. Thābit's closest teacher was Anas b. Mālik who transmitted ḥadīth semi-systematically and his closest student was Ḥammād b. Salama. Lastly, Yaḥyā's closest teacher was Medinese Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān and his closest students were Hishām al-Dastuwā'ī and Damascene al-Awzā'ī. As seen here, the successor's knowledge of ḥadīth depended on the Medinan network.

Next, we compare results derived from transmission data with the historical information and *rijāl* books. I examine the information in the *rijāl* books in two subsections as primary and secondary data. Primary data includes information showing teacher-student relations. As examples for primary data, we can count the information on who led the scholarly circle after a teacher, the emphasis on the length of time a transmitter passed with his teacher, and a student's acknowledgement of his teacher's role in his acquisitions of knowledge or vice versa. In addition, we can mention here certain concepts indicating close teacher-student relations such as *ṣāḥib-aṣḥāb-ṣāḥiba*, *jalīs-jalasa ilā-mujālasa*, *ikhtalafa ilā*, *arwā al-nās*, *awthaq al-nās*, *aḥfaẓ al-nās*, *a'lam al-nās*, *athbat al-nās*, and *asnad al-nās* as well as some expressions of the critics indicating hierarchical relationships between teachers and students such as *fulān aḥabbu ilayya min fulān fī ḥadīthi fulān/fī fulān*. Secondary data comprises of information that illuminates personal connections between teachers and students. We count as examples for the secondary data a student's description of his teacher's physical or psychological conditions and his account of various kinds of secondary information on his relations with his teacher. Although this information might seem unimportant at first, we make use of this data for determining who was associated with the circles. In comparing data of transmission with the information provided by *rijāl* books, we observe a concurrence between the two.

Finally, we compare the results derived from hadith collections and *rijāl* books with the books on hadith methodology. As the books on methodology are organized by subject, the opinions of some scholars on issues related to the transmission of ḥadīth are mostly listed together. When we examine the results mentioned above in order to determine scholarly circles, we observe that all results are verified by

methodology books. The circle of Ibn SİRİN had negative opinions on the issue of transmission by the general meaning (al-riwāya bi al-ma'nā) and the writing down of ḥadīth (kitābat al-ḥadīth), whereas the circle of al-Ḥasan held positive opinions. In respect to relations with innovators (ahl al-bid'a), the Ibn SİRİN's circle held extremely negative attitudes, whereas al-Ḥasan al-Bařrī's circle, especially al-Ḥasan and his student Qatāda, were accused of being Qadarite. On the use of personal judgment—another issue of dispute at that time—Muḥammad b. SİRİN and his students maintained distance. We observe nevertheless that there are some exceptions and one should not depend solely on this data.

This paper draws attention to the importance of treating the history of ḥadīth in a more nuanced manner by integrating temporal and spatial elements into its large narrative. It also argues that the information in hadith collections, *rijāl*, and methodology books concur with each other when they are examined with a balanced perspective. If one examines the data in one kind of source alone, one may reach incorrect conclusions. In short, this method seems to produce largely consistent results in determining scholarly circles for transmission of ḥadīth in the prominent cities during the first half of the second century.

Keywords: Ahl al-ḥadīth, ḥadīth, Basra, scholarly circle, al-Ḥasan al-Bařrī, Muḥammad b. SİRİN.

İslam'ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (*Cünd/Ecnâd*) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi*

Halil İbrahim Yılmaz**

Lugatte “ordu, askerî birlik” anlamlarına gelen *cünd* (çoğulu: *ecnâd*), terim anlamıyla daha çok erken dönem İslam tarihinde Şam bölgesinde tesis edilen askerî-idarî bölgeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ninevâ (Ninova) savaşında Sâsânîler’i mağlup ederek bu bölgede yeniden hâkimiyet kuran Bizanslılar’ın elinde bulunan Şam bölgesi, müslümanların yaptıkları fetih hareketinin ardından İslam topraklarına dahil olmuştur. Fethinden sonra Şam bölgesinde başlangıçta Ürdün, Filistin, Dımaşk ve Humus cündleri kurulmuş, Emevîler döneminde ise bunlara beşinci cünd olarak Kınnesrîn eklenmiştir. İslam hâkimiyetindeki topraklar arasında yalnızca Şam bölgesinde uygulandığı tespit edilen cünd taksimatı, Abbâsiler döneminde de bazı değişikliklere uğramış, süreç içerisinde (özellikle Haçlı seferlerinin getirdiği kargaşa ortamıyla birlikte) dağılmaya yüz tutmuş ve zamanla bu uygulama terkedilmiştir. Bu makalede Şam cündlerinin ne zaman kurulduğu, ne tür değişiklikler geçirdiği, kapsamı ve bünyesindeki yerleşim yerleri ve ekonomik durumuna dair ayrıntılı bir araştırma yapılmıştır. Bununla birlikte cünd sisteminin, köken ve oluşum itibarıyla ilk defa müslümanların teşkil ettikleri bir idarî sistem mi, yoksa yapısal anlamda önceki Bizans sisteminden mülhem mi sürdürüldüğü sorusunun yanıtı aranmaya çalışılmıştır. Sonuçta cünd sisteminin kuruluşunda kendi dinamiklerinin yanı sıra, birçok benzer yönlerinin bulunmasından dolayı önceki Bizans askerî-idarî sisteminden istifade edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam tarihi, Bizans, cünd, ecnâd, Şam, toprak sistemi.

* TDV İslam Araştırmaları Merkezi Araştırma Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bu makalenin bütün yazım sürecini titizlikle takip eden Doç.Dr. Berat Açıl’a, makaleyi okuyarak katkıda bulunan Prof.Dr. Levent Öztürk’e ve Dr. Halil İbrahim Hançabay’a teşekkürlerimi sunarım.

** Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
ORCID 0000-0001-9607-2794 hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr

Giriş

Hız. Peygamber zamanında başlayıp dört halife döneminde hızlanan İslam fetihleriyle birlikte müslümanlar, Bizans¹ ve Sâsânî gibi dönemin büyük devletleriyle karşı karşıya gelmiş ve bu devletlerin hâkim olduğu coğrafyaları büyük ölçüde ele geçirmiş; böylece bu bölgeler, yeni bir idarî sistemle karşı karşıya kalmışlardır. Bu makalenin konusunu, müslümanlar tarafından fethedilen ilk yerlerden biri olan Şam bölgesinde (Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan ve Türkiye'nin güney sınırlarının bir kısmını içine alan bölge) uygulanan ve *cünd* (çoğulu: *ecnâd*) adı verilen askerî-idarî sistem oluşturmaktadır. Fethedilen bu bölgedeki toprak taksimatının ve bu yeni sistemin kuruluşunun arka planının idarî ve askerî açıdan incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda İslam tarihi ve Bizans kaynakları incelenecek, ayrıca modern çalışmalarda konuyla ilgili öne sürülen görüşler dikkate alınarak müslümanların benimsediği bu yeni toprak sisteminin özellikleri üzerinde durulacak ve Bizans uygulamalarıyla mukayesesi yapılacaktır. Nihayetinde Bizans'ın Suriye bölgesinde uyguladığı idarî sistemden, müslümanlar tarafından bu bölgenin fethinin ardından oluşturulan cünd sisteminin kurulmasında ne ölçüde istifade edildiğinin izi sürülecektir. Nihayetinde müslümanların, bu bölgenin önceki idarî yapısını bütünüyle değiştirmedeği ve uygulanan yeni sistemin, Bizans sistemiyle ortak yönlerinin bulunduğu iddia edilecektir.

Müslümanların, ilk fetihlerle birlikte Şam bölgesinde oluşturdukları askerî-idarî yapıyı ifade eden cünd sistemine, tespit edildiği kadarıyla temas eden ilk tarihçi Belâzürî'dir (ö. 279/892). Erken dönem İslam fetihlerine dair ilk yazılan eserlerin başında gelen *Fütûhu'l-büldân* adlı kitabında Belâzürî, Şam bölgesinde "cünd" olarak nitelendirilen bölgelerin altında hangi şehirlerin bulunduğu dair ulaştığı farklı rivayetleri aktarmıştır. Belâzürî, burada asker ve ordu bulunan her yere "cünd" diyenlerin yanında -genel kabule göre- Filistin, Dımaşk, Ürdün, Humus ve Kınnesrîn'in her birinin müstakil birer cünd olduğunu ifade eden bir rivayet nakletmektedir. O ayrıca bazı Emevî ve Abbâsî halifelerinin, tesis edilen bu cündler üzerinde ne tür değişiklikler yaptıkları hakkında da bilgi vermektedir.² Belâzürî'nin, incelediğimiz mesele

1 Makalenin tamamında kullanılan "Bizans" ifadesi, aslında o dönemdeki devletin tam karşılığı olmamakla birlikte modern araştırmacılar tarafından galat-ı meşhur olarak kullanılageldiği için tercih edildi. O dönemdeki halkın kendilerini ve devletlerini tanımladıkları kullanım, "Roma" (Müslümanların isimlendirmesiyle "er-Rûm") idi. Buna alternatif olarak önerilen ve batıdaki "Roma"dan ayırt etmek için kullanılan "Doğu Roma" ifadesi de -'Bizans' kadar olmasa da- geç bir isimlendirme olduğu ve pek yaygınlık kazanmadığından (açıklayıcı olması için başlıkta ve Bizans ifadesinin geçtiği ilk yerin haricinde) metinde kullanılmadı.

2 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

hususunda âdeta bir zaman çizelgesi şeklinde bu denli bütüncül bir malumat vermesi, konunun anlaşılması noktasında önemli bir yere sahiptir.

Belâzürî'den bir asır sonra yaşamış olan Mes'ûdî (ö. 345/956), cünd sisteminde temas eden bir diğer tarihçidir. Ancak Mes'ûdî'nin konumuz açısından asıl önemi, Belâzürî'den farklı olarak Bizans *thema* sistemi hakkında ayrıntılı olarak bilgi vermesi ve konuyu anlattığı bölümün başında bu sistemin, müslümanların sahip olduğu Şam bölgesindeki cünder gibi birer askerî-idarî yerleşim birimi olduğunu söylemesidir. *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde bu konuyu müstakil bir başlıkta ele alan Mes'ûdî, *bünûdür-Rûm* (*bend/bünûd*: "sancak, büyük bayrak") olarak belirttiği ve on dört kısma ayırdığı Bizans'ın bu idarî bölgelerini ayrıntılı olarak incelemektedir.³

İslam coğrafyacılarının yazdıkları kitaplarda, Şam bölgesinde bulunan cünderin neler olduğu ve bunların sınırları hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir. Çoğunlukla Şam başlığı altında bu bölgenin idarî yapısı anlatılırken, burasının beş cünde ayrıldığı (Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus ve daha sonra eklenecek olan Kinnesrîn) ve bu cünderin alt birimlerinde hangi şehirlerin olduğu açıklanmıştır. Bu cünder hakkında malumat veren coğrafyacıların başında İbn Hurdâzbih,⁴ Ya'kübî,⁵ İbn Rüste,⁶ İstahrî,⁷ İbn Havkal,⁸ İbnü'l-Fakîh,⁹ Bekrî¹⁰ ve Yâkût el-Hamevî¹¹ gelmektedir. Bu müelliflerin konuyla ilgili verdikleri bilgilerin, birkaç husus hariç neredeyse birbiriyle örtüştüğü söylenebilir. Zikredilen eserlerin bir kısmında Şam bölgesindeki cünderin, yıllık gelirlerine ait bilgiler de verilmiştir. Coğrafya kitaplarının dışında özellikle ilk dönemlerde yazılan Arapça sözlüklerde konumuzla ilgili önemli bilgilere ulaşılmıştır. Bu sözlüklerde cünderin etimolojik bilgisinin yanında, bu kavramın tarihi yönüne de işaret edilmiştir. Yine fütihat eserlerinde, genel tarih kitaplarında, şehir ve bölge tarihlerinde konuyla ilgili birtakım bilgiler bulmak da mümkündür.¹²

3 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 150-60.

4 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik*, s. 75-79.

5 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 160-68, 194.

6 İbn Rüste, *el-A'lâkû'n-nefise*, s. 105.

7 İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 55.

8 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 165.

9 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 153, 156, 160-61, 165, 393-94.

10 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik*, I, 461.

11 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 103; III, 312.

12 Burada şu noktaya işaret edilmelidir: Çalışmanın devamında da değinileceği üzere *-themanın* da askerî birlik için kullanılmasına benzer şekilde- cünd ifadesi, askerî-idarî yerleşim birimini belirtmek için kullanılmasının yanında ordu (*ceyş*) anlamında da kullanıldığından bu metinlerdeki bağlamına dikkat etmek gerekmektedir (Mesela

Yakın zamanda Bizans *themaları* ile cünd sistemlerinin detaylı bir mukayesesini yapan en önemli araştırmacı, İslam öncesi Arap-Bizans ilişkileri üzerine uzmanlığı ile bilinen İrfan Şahid'dir (ö. 2016). Şahid, konuyla ilgili çalışmalarının ilkinde etimolojik olarak cünd terimini incelemiş, Şam bölgesinde oluşturulan cünd/ecnâd sistemi hakkında tespit ve değerlendirmelerini dile getirip *thema* ile ortak yönlerine dikkat çekmiştir.¹³ Şahid, genel bir çerçeve sunan bu çalışmasının ardından konunun takibini sürdürmüş ve Şam bölgesinde -cündlerin de temelini oluşturan- bir *thema* sisteminin Herakleios tarafından tesis edildiğini ileri sürdüğü ve bu hususla ilgili tartışmalara ayrıntılı bir şekilde yer verdiği bir makale serisi¹⁴ kaleme almıştır.

İrfan Şahid'den sonra cünd meselesine temas eden diğer bir araştırmacı da John Haldon'dur. VII. yüzyıl Bizans tarihi üzerine uzmanlığıyla bilinen Haldon, Şam bölgesinde Persler'e karşı elde edilen zaferin ardından Bizans'ın burada tesis ettiği sistem ile daha sonra bu bölgeye hâkim olan müslümanların benimsedikleri askerî-idarî sistemlere dair Şahid'in ileri sürdüğü görüşleri bir çalışmada tenkit etmektedir.¹⁵

Bunun yanında bazı ansiklopedi maddelerinde de cünd sisteminin kökenine temas eden bilgiler mevcuttur. Mesela *The Encyclopaedia of Islam*'daki "Djund" maddesi¹⁶ ile *MEB İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Cünd" maddesinde¹⁷ konuyla ilgili genel bilgiler verilmiş, cünd sisteminin, *thema*dan taklit edilerek müslümanlar tarafından oluşturulduğu iddia edilmiştir.

Thema sistemi ile Osmanlı tımar sistemi arasında hem etimolojik hem de oluşum açısından birçok ortak yön olduğunu tespit eden Yücel Öztürk'ün çalışması,¹⁸ *themanın* tarihî gelişimi hakkında mufassal bilgiler vermektedir. Fakat bu makalede *themanın* kurulduğu miladi VII. yüzyıldan Osmanlı'da tımar sisteminin oluşturulduğu döneme kadar olan süreçte müslümanların ilk İslam fetihlerinin hemen ardından teşkil ettikleri cünd sistemine hiçbir şekilde temas edilmemektedir. Bu sebeple *thema* ve cünd sistemlerinin

çoğunlukla toprak sistemi olarak cünd kavramının çoğulu olarak ecnâd; askerî bir birliği yani orduyu ifade etmek üzere ise cünüd kelimesinin kullanımı yaygın olsa da bazan bu iki kullanım birbirine karışmaktadır).

13 Şahid, "The Jund System in Bilad al-Sham", II, 45-52.

14 Şahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 391-406; "Heraclius and the Theme System: Further Observations", s. 208-43; "Heraclius and the Unfinished Themes of Oriens: Some Final Observations", s. 352-76; "The Thematization of Oriens: Final Observations", s. 192-249.

15 Haldon, "Seventh-Century Continuities and Transformations", s. 379-423.

16 Sourdel, "Djund", s. 601-602.

17 "Cünd", III, 239.

18 Öztürk, "Tımar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması", s. 157-208.

mukayeseli olarak incelenmesi, aradaki bu boşluğu gidermeye yardımcı olacaktır.

Bütün bu araştırmalara ilaveten Bizans ve müslümanların askerî-idarî toprak sistemine kısmen değinen bazı çalışmalar da mevcuttur.¹⁹ Buraya kadar zikredilen çalışmalara bakıldığında her ne kadar yabancı literatürde cünd sisteminin oluşumuna ve Bizans sistemleriyle mukayesesine dair sınırlı da olsa bazı çalışmaların bulunmasına rağmen Türkçe literatürde konuyla ilgili henüz müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir.²⁰ Bu makalede, konuyla ilgili mevcut iddiaları değerlendirmenin yanında Türkçe literatürdeki boşluğu da doldurmak hedeflenmektedir.

Şam Bölgesinde Bizans İdaresi ve Toprak Sistemindeki Değişiklikler

Geç dönem Roma tarihine bakıldığında oldukça sık yapılan savaşların getirdiği zorunluluktan dolayı sınır değişikliklerinin sıkça yaşandığı yerlerin başında şüphesiz doğu sınırı gelmekteydi.²¹ Kafkaslar, Doğu Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasının içerisinde bulunduğu sınır hattı, Romalılar ve Persliler arasında tarih boyunca sıkça değişmiştir. Milattan sonra 395 yılında Roma'nın ikiye ayrılmasına sebep olan Kavimler göçü, Doğu Roma'nın (Bizans) uzun yıllar bu akınlarla mücadele etmek zorunda kaldığı bir mesele olmuştur. Bizans'ın temellerini sarsan bu çalkantılara çözüm olarak İmparator Diocletianus (284-305), yeni bir sistemi yürürlüğe koymuştur. Onun bu yeni sistemi üzerinde halefleri tarafından da çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Birkaç yüzyıl içerisindeki dönüşüm ve değişimlerle birlikte VI. yüzyılın eşiğinde "Dioecesis Orientis/The Diocese of the East" yani doğu

19 Walter E. Kaegi'nin Bizans imparatoru Herakleios biyografisi ile (W.E. Kaegi, *Heracilius, Emperor of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ilk İslam fetihleri üzerine yazdığı kitabı (W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Michael Bonner'ın Arap-Bizans ilişkileri hakkındaki çalışması (Michael Bonner, *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, New York: Routledge, 2017), John Haldon'un daha çok VII. yüzyıl Bizans'ı üzerine kaleme aldığı çalışmaları (John Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* [gözden geçirilmiş baskı], Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Byzantium at War AD 600-1453*, New York: Routledge, 2011), Treadgold'un Bizans'ın kültürel ve askerî yapısına dair incelemeleri (Warren Treadgold, *Byzantium and Its Army (284-1081)*, Stanford: Stanford University Press, 1995) bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir.

20 Erken dönem İslam tarihinde toprak sistemi üzerine Mustafa Demirci'nin doktora tezini genişleterek kaleme aldığı kitabı (*İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul: Kitabevi, 2003) bulunsa da burada çalışmamızın bizzat konusuyla ilgili olan askerî bölge yapılanmasından ziyade, İslam arazi hukukuyla ilgili olan toprak mülkiyeti, iktâ, toprak vergileri-gelirleri ve benzeri konular ele alınmıştır.

21 Honigman, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, s. 1.

vilayetleri olarak isimlendirilen bu bölgede şöyle bir tablo ortaya çıkmıştı: Palestina I, Palestina II, Palestina III, Arabia, Phoenicia I/Paralia/Maritima, Phoenicia II/Libanesis, Syria I, Syria II/Salutaris, Euphratesia, Osroene ve Mesopotamia²² (bu idarî birimler ve altında bulunan yerleşim yerleri için bk. Ek 2). I. Iustinianos (527-565) reformları neticesinde *dioeceler* kaldırılmış, *thema* sisteminin temelleri atılmaya başlanmıştır. Fakat bu dönemde tam olarak bir nizamî düzene geçilmemiş ve bu yıllar, bir geçiş aşaması niteliğinde kalmıştır.²³ Kavimler göçünün etkisinin hafiflediği süreçte ise bu sefer Sâsânî akınları başlamış, Herakleios (610-641) dönemine gelindiğinde ise doğu eyaletlerinin büyük bir kısmı tamamen elden çıkararak Sâsânî hâkimiyetine geçmiştir.

Herakleios bu süreçte kaybettiği yerleri yeniden hâkimiyetine almak için yeni bir açılıma giderek öncelikle Anadolu'yu, başlarında *strategos* adlı yöneticilerin idare ettiği *thema*²⁴ adı verilen dört büyük askerî-idarî bölgeye ayırmıştır. Şartların getirdiği bu zorunluluktan dolayı *themanın* ilk kurumsal fonksiyonunun askerî nitelikte olduğu söylenebilir.²⁵ Kurulan ilk *themalar*; Armeniakon, Opsikion, Anatolikon ve Thrace'dir.²⁶ Herakleios'un temellerini attığı kabul edilen *thema* sistemi, yıllar içerisinde bölünerek daha da çeşitlenecek ve Ortaçağ Bizans Devleti'nin bel kemiğini oluşturacaktır.²⁷

Doğu eyaletleri, yaklaşık yirmi yıl boyunca Sâsânîler'in hâkimiyetinde kaldıktan sonra 628 yılında Herakleios'un, Persleri mağlup etmesiyle yeniden Bizans topraklarına dahil olmuştur.²⁸ Herakleios'un Anadolu'da tesis ettiği *themaların*, bu bölgelere yeniden hâkim olmasından İslam fetihlerine kadarki süre zarfında (628-636) aynı şekilde Suriye ve Mısır bölgesinde uygulanıp uygulanmadığı konusu tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Mesela Vasiliev'e göre Herakleios her ne kadar Persler'e karşı parlak bir zafer

22 Jones, *The Cities*, s. 543-47; Shahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 389.

23 Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 68.

24 *Thema* kavramının etimolojisi Bizans araştırmacıları tarafından uzun tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu konuyla ilgili müstakil bir çalışma kaleme alan Öztürk'e göre Osmanlı tımar sisteminin oluşmasında etkisi bulunan *thema* kelimesinin kökeni, Turan menşeli olarak Peçenekler'deki tümen kelimesinden Bizans diline geçmiştir (bk. Öztürk, "Tımar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması", s. 157).

25 Öztürk, "Tımar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması", s. 168.

26 "Theme", s. 2034-35.

27 Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 99. *Thema*'ların ortaya çıkışı, problemleri ve ilk yüzyıllardaki gelişimi hakkında ayrıca bk. Keçiş-Güneş, "Bizansın Anadolu'daki Yeni Düzeni", s. 95-107; Yılmaz, *Anadolu'da Abbâsî -Bizans Mücadelesi*, s. 33-38.

28 Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 96.

kazanarak Suriye ve Mısır bölgesini yeniden ele geçirmişse de kısa bir süre içinde bu yerleri Araplar'a kaptıracağı için *thema* sistemini bu bölgelerde uygulamaya fırsat bulamamıştır.²⁹ Konuya dair ayrıntılı araştırmalar yapan İrfan Şahid ise Herakleios'un Şam bölgesinde, Anadolu'daki *themaların* kurulmasından da önce "tamamlanmamış Oriens/Şam themaları" (the unfinished themes of Oriens/oriental themes) olarak belirttiği bir askerî-idarî sistemin bulunduğunu iddia etmektedir.³⁰ Şahid, Şam bölgesindeki bu Bizans *themalarının*, Anadolu'daki *themalardan* daha küçük olduğunu, dolayısıyla Anadolu'dakilerin coğrafi olarak daha geniş olduğunu söylemektedir.³¹

Sâsânî istilasından önce on bir adet olan Bizans'ın Şam bölgesindeki eyaletlerinin, Herakleios'un bu bölgeyi yeniden ele geçirmesinin ardından *themalaştırıldığını* (*thematization*)³² iddia eden Şahid'e, John Haldon bazı argümanlar ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Bu terimlerin kökeni ve etimolojisinin hâlâ belirsizliğini sürdürdüğünü belirten Haldon'a göre Şam bölgesindeki cünderin, Şahid'in belirttiği gibi Herakleios tarafından kısa süreliğine kurulan *themaların* değil, Phoenice Libanensis, Arabia ve üç Filistin bölgesinin düklerinin yönetimi altında bulunan önceki sistemin devamı olması daha muhtemeldir.³³ Bunlara ilave olarak Haldon, İslam'ın gelişinden önce Şam bölgesinde askerî-idarî bir sistem bulunsa da bu yapının, cünd sistemine bir temel teşkil edip etmediğini söylemenin zor olduğunu belirtmektedir. Bunun sebepleri arasında ise Bizans'ın bu coğrafyadaki son yıllarına ait bilgilerin pek az olması ve yine bu konuya dair Arapça kaynaklardaki bilgilerin çoğunluğunun dokuzuncu asırdan sonra kaleme alınmasından dolayı bu rivayetlerin şüphe barındırmasını zikretmektedir.³⁴

Özetlenecek olursa Sâsânî istilasına kadar Şam bölgesindeki Bizans hâkimiyetine dair nakledilen bilgiler çoğunlukla bir bütünlük taşısa da Bizans'ın bu bölgeye yeniden hâkim olmasından müslümanların burayı fetihine kadar geçen beş-on yıllık süre zarfı için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Çalışmamızın odak noktası olan cünd meselesinden kopmamak adına bu tartışmaları şimdilik burada sonlandırmak istiyoruz.

29 Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, s. 267.

30 Şahid, "Heraclius and the Unfinished Themes of Oriens: Some Final Observations", s. 352-76.

31 Şahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 397.

32 Şahid, "The Thematization of Oriens: Final Observations", s. 192-249.

33 Haldon, *Byzantium*, s. 215-16, dn. 27.

34 Haldon, "Seventh-Century Continuities and Transformations", s. 422.

Cünd Sistemi: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Kapsamı

Cünd kelimesi (çoğulu: cünûd ve ecnâd), sözlükte ilk mânası itibariyle “askerî birlik, ordu” anlamlarına³⁵ gelmekte olup bu anlamındaki kullanımının çoğulunu ifade etmek için genellikle “cünûd” tercih edilir. Yine “ordu, birlik” anlamıyla irtibatlı olarak Kur’an’da yirmi dokuz yerde cünd/cünûd kavramı geçmektedir.³⁶ Cündün, bu mânasının yanında makalenin de ana konusunu oluşturan “askerî-idarî bölge” anlamı da bulunmaktadır. İçerisinde birçok şehir ve köyü barındıran büyük bir eyalet konumunda olan cündlerin, bir idarî sistem olarak yalnızca Şam bölgesinde uygulandığı görülmektedir. Erken dönemde yazılan Arapça sözlüklerde, bu anlamdaki cündün çoğulu “ecnâd” olarak zikredilmiş ve ilgili maddelerde Şam cündlerinin (*ecnâdü’ş-Şam*) vurgusu yapılarak bu cündlerin hangileri olduğu belirtilmiştir.³⁷

Cündlere dair kaynaklarda verilen bilgilere genel olarak bakıldığında cündlerin sayısına, coğrafi konumuna, sınırlarına ve belirli dönemlerde geçirdiği değişimlere ve ekonomik gelirlerine yer verilmektedir.

Bilindiği kadarıyla cünd sisteminin farkında olarak bu konuya ilk değinen tarihçi Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî’dir (ö. 279/892).³⁸ O, *Fütûhu’l-büldân* adlı eserinde “cünd” sisteminin isimlendirilmesi meselesine yer vermekte ve bu konu hakkında kendisine ulaşan farklı bilgileri aktarmaktadır. İki başlıkta toplayacağımız bu görüşlerin ilkinde göre içerisinde birçok yerleşim birimini hâvi olan başta Filistin olmak üzere Dımaşk, Ürdün ve Kınnesrîn’in de içinde bulunduğu Humus, toplamda dört müstakil cünddür. Bu görüşte Kınnesrîn’in bilhassa zikredilmesinin sebebi, Kınnesrîn’in başta Humus’a bağlı iken sonraki süreçte beşinci cünd olarak ayrılacak olmasıdır. Diğer görüşte olanlar ise cünd isminin, özel olarak bir yeri tanımlamak için değil, yukarıda da belirtildiği üzere -sözlük anlamı itibariyle- ordusu (cünd/çoğulu: cünûd) bulunan ve ordunun da erzakını kendisinden aldığı yerler için kullanıldığını kabul etmektedirler.³⁹

Belâzürî, cündün terminolojik kullanımına dair bu iki görüşün ardından, cünd sisteminin, kendi dönemine kadarki süreç içerisinde yaşadığı değişim ve dönüşümler hakkında başka bir bilgi daha aktarmaktadır. Muhtemelen Emevîler dönemine kadar dörtlü bir ayırımla taksim edilen Şam cündlerine,

35 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, VI, 86, 158.

36 İlgili âyetlerin tamamı için bk. Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, s. 219-20.

37 Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, X, 348; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 460; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 333; İbn Manzûr *Lisânü’l-Arab*, III, 132.

38 Shahîd, “Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic”, s. 392.

39 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

Emevîler'in ikinci halifesi Yezîd b. Muâviye'nin (60-64/680-683) hilafetinde müstakil bir cünd daha eklenmiştir. Kinnésrîn, ilk başta Humus cündüne bağlı bir yerleşim yeri iken bu dönemde Antakya, Menbiç ve çevresindeki yerlerin de eklenmesiyle ayrı bir cünd haline getirilmiştir.⁴⁰ Böylelikle Filistin, Dımaşk, Ürdün ve Humus'tan sonra Kinnésrîn'in de dahil olması neticesinde Şam bölgesinde toplam beş cünd oluşmuştur. Yine Belâzürî'nin naklettiğine göre Emevîler döneminde cüндlerle ilgili yapılan diğer bir değişiklik ise Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) döneminde gerçekleşmiştir. Kardeşi Muhammed b. Mervân'ın teklifiyle Halife Abdülmelik, başlangıçta Kinnésrîn cündüne bağlı olan Cezîre'yi ayırarak ayrı bir bölge haline getirmiş, böylece bu bölgedeki askerler, erzaklarını buranın haraç gelirlerinden almaya başlamışlardır.⁴¹

Belâzürî cüндlerin, Emevîler döneminde geçirdiği dönüşümleri aktardıktan sonra kendi yaşadığı dönemdeki cünd sisteminde ne tür değişikliklerin yapıldığı hususunda oldukça değerli bilgiler aktarmaktadır. Ona göre Hârûnürreşîd (170-193/786-809), halife olunca Kinnésrîn'i, Antakya ve Menbiç'ten ayırarak tek bir cünd haline dönüştürdü. Bunun ardından Menbiç, Dülük, Ra'bân, Kürus, Antakya ve Tizîn'i ise birleştirerek bunlara "savunma/sığınak" şehirleri anlamında "Avâsım"⁴² adını verdi. Hârûnürreşîd'in başşehrini Menbiç olarak belirlediği bu Avâsım bölgesi, müslümanların savaşmak üzere sefere çıktıkları sınır şehirleri olup aynı zamanda bir savaştan döndükleri zaman sığındıkları bir nevi sınır boyları idi. Bu şehirler, müslümanları tehlikeden koruyup düşman saldırılarını da engellemekteydi.⁴³

Oldukça geniş olan ve altında birçok yerleşim biriminin bulunduğu cüндler, o dönem için büyük gelirlerin geldiği topraklara sahipti. Belâzürî'nin, Abdülmelik b. Mervân döneminde cüндlerin yıllık gelirlerine dair aktardığı bir bilgide Ürdün cüндünün gelirinin 180.000 dinar, Filistin cüндünün gelirinin 350.000 dinar, Dımaşk cüндünün gelirinin ise 400.000 dinar olduğu ifade edilmektedir. Yine Belâzürî'nin kendi döneminde *Avâsım* olarak isimlendirildiğini belirttiği Kinnésrîn ve çevresinin gelirleriyle birlikte Humus

40 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

41 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

42 Belâzürî'nin *Avâsım* hakkında verdiği şu bilgi de oldukça önemlidir: "Hz. Ömer, Hz. Osman ve ondan sonraki dönemlerdeki Şam sınırları (*es-Sugûrüş-Şâmiyye*), Hârûnürreşîd'in *Avâsım* olarak adlandırdığı şehirlerdir" (bk. Belâzürî, *el-Büldân*, s. 192). Kısaca "İslam devletiyle diğer devletler arasında sınır teşkil eden müstahkem şehir ve kalelerin bulunduğu uç bölgeler" olarak tarif edilen *Avâsım* ve *Sugûr* adlandırmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, "Avâsım", s. 111-12; Avcı, "Sugûr", s. 473-74; Bonner, "The Naming of the Frontier", s. 17-24.

43 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

cüdü'nün, bir rivayete göre o devirde toplam 700.000 dinar, diğer bir rivayete göre ise 800.000 dinar gelirinin olduğu kaydedilmektedir.⁴⁴

Bir problem olarak cüdü'nün yapısı, kapsamı ve tarihi süreçte yaşadığı dönüşümler, Belâzürî kadar ayrıntılı olmasa da ondan sonra gelen bazı tarih ve coğrafya eserlerinde de konu edilmiştir. Fakat yapılan bu değerlendirmeler genellikle Şam bahsinin geçtiği yerlerde ve daha çok bu cüdü'nün isimlerini ve içerisindeki yerleşim birimlerini kısaca açıklama şeklinde olmuştur.

İlk İslam coğrafyacılarından İbn Hurdâzbih (ö. 300/912-913), beş cüdü bölgesinin her biri için müstakil başlık açsa da bunları tavsif ederken “cüdü” ifadesini kullanmamış, altındaki yerleşim birimleriyle birlikte (mesela Ekâlîmü Hıms, Küveru Kınnesrîn vb.) zikretmiştir. O, burada her bölgenin (cüdü'nün) içerisinde bulunan şehirlerin isimlerini sıralamıştır. İbn Hurdâzbih'in naklettiği bilgilere göre Kınnesrîn ve Avâsım şehirlerinden 400.000 dinar, Dımaşk'tan 400.000 dinardan fazla, Humus'tan 340.000 dinar, Ürdün'den 350.000 dinar ve Filistin'den 500.000 dinar vergi alınmaktadır.⁴⁵

Konuyla ilgili olarak Ya'kübî de (ö. 292/905'ten sonra), *el-Büldân*'ında dört cüdü (Humus, Dımaşk, Ürdün, Filistin) için müstakil başlık açmıştır. Her bir cüdü'nün altında bulunan şehirler ve aralarındaki yol mesafeleri hakkında bilgi verdikten sonra bu dört cüdü'nün toplam haraç gelirini sayısal olarak belirtmiştir. Ya'kübî'nin verdiği bu miktarlar, Belâzürî ve İbn Hurdâzbih'in aktardıklarıyla tam olarak uygunluk arzmemektedir. Buna göre çiftliklerden (*day'a*)⁴⁶ gelenler haricinde Humus cüdü'nün geliri 220.000 dinar, Dımaşk cüdü'nün 300 (bin)⁴⁷ dinar, Ürdün cüdü'nün 100.000 dinar; Filistin cüdü'nün geliri ise çiftliklerden gelenlerle birlikte 300.000 dinardır.⁴⁸ Ya'kübî bu kısımda dört cüdü zikretmesine rağmen dikkat çekici bir şekilde beşinci cüdü olan Kınnesrîn'e yer vermemiş, yalnızca bir yerde bu cüdü ismen zikretmiştir.⁴⁹

44 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 228.

45 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik*, s. 75-79.

46 *Day'a* (çoğulu: *dıyâ'*), Emevî ve Abbâsiler devrinde devlete ait haraç arazisinden veya iktâ ve benzeri yollarla belirli kişilere tahsis edilen ve daha çok çiftlik mahiyetindeki arazilere verilen isimdir (ayrıntılı bilgi için bk. Gözübenli, “Day'a”, s. 57-58; Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 166-71). Abdülmelik b. Mervân'ın da, halife olduğu zaman dört Şam cüdü'lerinden Filistin'den Amvâs, Ürdün'den Kasru Hâlid, Dımaşk'tan Enderkisân, Humus'tan Deyrû Zekî isimli çiftlikleri satın aldığı rivayet edilir (bk. Gassânî, *Ahbâr*, s. 26; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, II, 359).

47 Metinde muhtemelen yazım hatasından dolayı “üç yüz” ifadesi geçmekle birlikte ibarenin “üç yüz bin” şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır.

48 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 160-68.

49 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 194.

Cünderin gelirlerine dair müelliflerin çoğunlukla kendi yaşadıkları döneme ait verdikleri bu rakamlar arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bunun muhtemel sebebi, o dönem Abbâsî Devleti'nde içeride ve dışarıda yaşanan karışıklıkların oluşturduğu ortamdan devlet ekonomisinin de etkilenerek iniş-çıkışlar yaşaması ve bunun neticesinde gelirlerin düşmesi olabilir. Yine de rakamlar arasındaki farklılıklar bir tarafa bırakılacak olursa odaklanılması gereken asıl mesele, bu gelirlerin devasa miktarıdır. Şam cünderinin yıllık gelirlerini özetlediğimiz tabloda da görüleceği üzere (bk. Ek 1) zikredilen bu kadar büyük miktarlar, Şam bölgesindeki her bir cüdüün ekonomik yapısını gözler önüne sermektedir.

İbn Rüste (ö. 300/913'ten sonra), *el-A'lâku'n-nefise* adlı coğrafya eserinde cünder hakkında kısa ancak oldukça önemli bilgiler aktarmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre Hz. Ömer, Şam bölgesini kumandanları arasında her biri müstakil olan dört cüde ayırmıştır. Bu kumandanlar Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Hâlid b. Velid, Yezîd b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs'tır. İbn Rüste, Şam bölgesinin bu *tecnîd* (cünd bölgelerine taksim etme) üzere Yezîd b. Muâviye döneminde kadar devam ettiğini, daha sonra Yezîd'in, önceleri Cezîre topraklarına dahil olan Kınnesrîn'i ayırarak müstakil bir cünd yaptığını belirtir. Fakat İbn Rüste, Şam cünderinin; Filistin, Ürdün, Dımaşk ve Kınnesrîn şeklinde (Humus cüdüünü zikretmeyerek) dört adet olduğunu söylemektedir.⁵⁰

Yukarıda zikredilen müelliflerden farklı olarak İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra), eserinde Şam bölgesi için müstakil bir başlık açmış ve burada beş Şam cüdü hakkında bilgi vermiştir. Mesela Filistin cüdü için "batıdaki ilk cünd" şeklinde bir ifade kullanmış,⁵¹ Ürdün'ü ise "Şam cünderinin en küçüğü ve (muhtemelen bu cüde bağlı yerler arasındaki yol süresi kastedilerek) mesafe olarak en kısa olanı" olarak belirtmiştir.⁵² Bunun haricinde özellikle bu cündlere bağlı yerleşim birimleri arasındaki yol güzergâhlarını, iki yer arasındaki mesafeyi ve yolculuk sürelerini belirtmesi, bu eserin özgün yönlerinden birisidir. İstahrî'nin bu eseri, İbn Havkal'in (IV/X. yüzyıl) *Sûretü'l-arz*'ının temel kaynağı⁵³ olduğu için İbn Havkal de neredeyse aynı bilgileri zikretmiştir.⁵⁴

Yalnızca jeopolitik konumundan dolayı değil verimli topraklara ve birçok önemli besin kaynağına sahip olmasından dolayı Şam coğrafyası, eski çağlardan beri insanların teveccühünü kazanmıştır. Bundan dolayı gerçek veya uydurma olsun Şam'ın doğal güzelliği ve topraklarının verimliliğini

50 İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 105.

51 İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 56, 66.

52 İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 67.

53 Şeşen, "İbn Havkal", s. 34.

54 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 165-90.

öven birçok rivayet aktarılagelmiş ve bu rivayetler özellikle *fezâil* türünde yazılan kitaplarla daha da yaygınlaşmıştır. Şam bölgesinin ne kadar verimli topraklara sahip olduğu, buradan alınan vergilerin nakdî olarak karşılıklarının verildiği tablo üzerinde daha iyi anlaşılacaktır (bk. Ek 1). Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Fakîh (III-IV/IX-X. yüzyıl), önceki tarihçilerden farklı olarak Şam'dan alınan vergi miktarını, ürün cinsinden vermektedir. Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhakk'ın (169-170/785-786) vezirliğini yaptığı dönemde Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin bir kâtibinin kaydından naklen İbnü'l-Fakîh, yıllık olarak Şam cünderinin tamamından vergi olarak alınan ürünlerin miktarını şöyle belirtmektedir: 500.000 rıtl (1 Bağdat rıtlı=408 gr.) zeytinyağı, 200.000 adet elma,⁵⁵ 10.000 men incir (1 men=260 dirhem) ve 1000 rıtl harrûbe (harnup, keçiboynuzu pekmezi).⁵⁶ Bu önemli bilginin yanında İbnü'l-Fakîh, Kâ'b el-Ahbâr'dan da Şam cünderinin dört tane olduğu (Humus, Dımaşk, Filistin ve Ürdün) ve bu cünderin arasından Humus ve Dımaşk'ın (güzeliklerinden dolayı teşbihte bulunarak) "dört cennet şehirleri"nden ikisini olduğunu belirten bir ifade aktarmaktadır (zikredilen diğer iki şehir Yemen'deki Zıfâr (kadim dönemde Himyerîler'in başşehri) ve Beytülcibrîndir).⁵⁷ İbnü'l-Fakîh, Şam cünderinin gelirlerine dair de birtakım sayısal bilgiler vermektedir. Onun naklettiğine göre Filistin cünderinin geliri 500.000⁵⁸ veya 360.000 dinar,⁵⁹ Dımaşk cünderinin geliri 400.000 kûsur dinar,⁶⁰ Humus cünderinin geliri 340.000 dinar,⁶¹ Kınnesrîn'in geliri 4000 dinar,⁶² Ürdün cünderinin geliri ise 350.000 dinar⁶³ olarak belirtilmiştir.

55 İbnü'l-Fakîh'in verdiği bu yüksek rakamın aksine Seâlibî, Şam cünderinden yıllık 30.000 adet elmanın alındığını belirtmektedir (bk. Seâlibî, *Simârü'l-kulûb*, s. 532).

56 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 393-94.

57 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 159. Metnin devamında Kâ'b el-Ahbâr ile Şamlı bir adam arasında geçen ilginç bir diyalog da uzunca anlatılır. Özet olarak zikretmek gerekirse bu diyalogda Kâ'b el-Ahbâr, Şamlı olduğu söyleyen adama Şam'ın neresinden olduğunu bizzat dört cünderin adını zikrederek (hatta her biri için kutsal anlamlar yükleyerek) sorar. Filistin, Ürdün, Dımaşk ve Humus'tan olup olmadığını sorduktan sonra Şamlı cevap vererek Kınnesrîn'den olduğunu söyler. Kâ'b ise buna itiraz ederek Kınnesrîn'in Şam'dan sayılmadığını, bilakis Cezîre bölgesine dahil olduğunu, Şam ile Cezîre bölgelerini de Fırat nehrinin ayırdığını söyler (s. 160). Rivayetin aidiyeti her ne kadar şüpheli olsa da burada Kınnesrîn'in Şam cünderinden sayılmaması, Şam ile Cezîre arasında Fırat nehrinin doğal sınır olması gibi hususlarla birlikte Şam cünderinin ismen belirtilmesi konumuz açısından dikkat çekicidir.

58 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 153.

59 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 393.

60 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 156.

61 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 160.

62 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 161.

63 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 165.

Mes'ûdî (ö. 345/956), *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde *bünûdür-Rûm* (tekili: *bend*) olarak belirttiği Bizans'ın Anadolu *themalarına* yer verdiği bölümde bu *themalar* ile Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus ve Kinnesrîn gibi Şam cüндleri arasında bir benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Ayrıca o, burada önemli bir ayırıma dikkat çekerek bu *themaların*, cüндlerden daha geniş ve daha uzun (muhtemelen themanın bir ucundan diğer ucunu kastediyor) olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Ayrıntıları bir kenara bırakırsak Mes'ûdî'nin, cüндleri bir idarî sistem olarak görmesi ve bunların isimlerini vermesi, ayrıca sistematik yapı olarak da her iki idarî taksimat arasında ortak yönler atıfta bulunması konumuz açısından dikkate şayandır.

Endülüslü coğrafyacı Bekrî (ö. 487/1094), Hz. Ömer'in Şam bölgesini, Hâlid b. Velîd, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezîd b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs'ın kumandanlığında dört cünde ayırdığını ifade etmektedir. Hz. Ömer'in gerçekleştirdiği bu cüндleştirmenin (*tecnîd*), Yezîd b. Muâviye dönemine kadar böyle devam ettiğini, buna ilave olarak Yezîd'in, Kinnesrîn'i yeni bir cünd olarak eklediğini zikretmektedir.⁶⁵

Yâkût el-Hamevî de (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân* adlı meşhur coğrafya kitabında "Ecnâdüşşam" şeklinde müstakil bir başlık altında beş Şam cüндünün adını belirttikten sonra Belâzürî'ye atıfta bulunarak onun konuyla ilgili *Fütûhu'l-büldân*'ında ifade ettiği bilgileri⁶⁶ nakletmektedir. Hamevî, Şam cüндleriyle ilgili diğer tarihçilerin pek değinmediği bir şekilde Emevî döneminin ünlü şairlerinden Ferezdak'dan (ö. 114/732) şöyle bir beyit aktarmaktadır:

*Ben şöyle derim: O (yer) ancak Şam'dır, kendisine seyahat ettiğin,
Tıpkı ölümün, aniden ve sağanak sağanak onun cüндlerine yağması gibi.*⁶⁷

Ferezdak'ın bu şiiri, Şam bölgesindeki cüндlerin mahiyetinden ziyade o günkü durumuna ve burada yaşanan savaş yoğunluğuna işaret etmektedir. Çünkü bu cüндler, Ferezdak'ın yaşadığı Emevîler dönemi bağlamında bakıldığında Bizans Devleti ile İslam toprakları arasında bir tampon niteliği taşımaktaydı. Bu sebeple yaşanan savaşlar neticesinde her iki orduda da çokça can kaybı yaşanmaktaydı.

64 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 150 vd.

65 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik*, I, 498.

66 Bk. Belâzürî, *el-Büldân*, s. 154.

67 فَكُلْتُ: مَا هُوَ إِلَّا الشَّامُ تَرَكَّبُهُ، كَأَنَّمَا الْمَوْتُ فِي أُجْنَادِهِ الْبَغْرُ

Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 103; III, 312. Şiirin kaynağı için bk. Ferezdak, *Divân*, s. 165.

Şam cüндleri, hem tarihî hem de jeopolitik açıdan önemli birçok yerleşim birimini içeren idarî bölgelerdi.⁶⁸ Çoğu idarî yapılanmada olduğu gibi Şam cüндlerinin de merkezî şehirleri/başşehirleri bulunmaktaydı. Kaynaklardan tespit edildiği kadarıyla Şam cüндlerinden Filistin cüндünün başşehri Remle,⁶⁹ Ürdün cüндünün Taberiye,⁷⁰ Humus cüндünün Humus şehri,⁷¹ Dımaşk cüндünün Dımaşk şehri⁷² ve Kınnesrîn cüндünün ise Halep şehri⁷³ olarak belirtilmiştir.

Cüндlerin izlerini o dönemde basılan paralarda da görmek mümkündür. İbn Kuteybe, Ezherî ve Zemahşerî naklettikleri bir şiirde geçen *cüнді* ifadesinin, Şam cüндlerinde darbedilen bir altın para (dinar) çeşidi olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴ Bu para basım işleminin, tam olarak hangi dönemde yapıldığına dair herhangi bir bilgi verilmemişse de şiirin sahibi olan Nâbiga el-Ca'dî'nin Emevîler döneminde yaşadığı ve yine bu dönemde vefat ettiği⁷⁵ göz önüne alınırsa bu paranın, Emevîler döneminde basıldığı söylenebilir.

Cüнд sisteminin ne kadar süre kaim olduğu da değinilmesi gereken bir konudur. Bu sistemin ne kadar sürdüğü tartışmalı olsa da kaynaklardaki bir takım bilgiler bizi kısmen yönlendirebilir. Mesela seyyah Nâsır-ı Hüsrev'in (ö. 465/1073'ten sonra), yolculuğunu anlattığı bir yerde Kınnesrîn cüндünün hâlâ mevcut olduğunu görmekteyiz.⁷⁶ Ancak diğer bir seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217), seyahat notlarında bir zamanlar meşhur bir şehir olan ve verimli topraklarından dolayı Endülüs'teki Ceyyân (Jaén) şehrine benzettiği

68 Cüндlere bağlı şehirleri, metin içerisinde zikretmek yerine tablo halinde göstermeyi uygun bulduk. Tabloda yerleşim birimlerinin hangi cünde bağlı olduğu ve önceki Bizans sisteminde nereye tekabül ettiği de ayrıca belirtilmiştir (bk. Ek 2).

69 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 165; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 105; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 165; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 171; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 154.

70 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 165; İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 105; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 173; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 154.

71 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 160; İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 61; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 176; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 154.

72 Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 163; İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 67; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 174, 187; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 154.

73 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 154. Aslında Kınnesrîn cüндü, içindeki Kınnesrîn şehrinin adını alsa da idare merkezi (dârü'l-imâre), çarşılar ve nüfusun çoğunluğu Halep'te olduğundan başşehir olarak Halep zikredilir (bk. İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 61, 67; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, I, 187).

74 Nâbiga el-Ca'dî'ye nispetle misal olarak kullanılan şiirin metni şöyledir:

سبكت كتاقبة من الجمر وأبىح جندى وثاقبة

bk. İbn Kuteybe, *el-Meânî'l-kebîr*, I, 502; III, 1226; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, IV, 10; Zemahşerî, *Esâsi'l-belâga*, I, 47.

75 Tüccar, "Nâbiga el-Ca'dî", s. 261.

76 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, s. 45.

Kinnesrîn'in, kendi döneminde yaşam emaresi görünmeyecek kadar harabe haline geldiğini ve öncekilerin kalıntılarının bulunduğu bir yere dönüştüğünü yazmaktadır.⁷⁷ İbn Cübeyr'in çağdaşı Endülüslü ilim adamı İbn Saîd el-Mağribî de (ö. 685/1286) ünlü coğrafya kitabında, Kinnesrîn'in önceleri Şam cünderinin önemli şehirlerinden biri (kaide) olduğunu, Halep şehrinin güç kazanmasıyla buranın zayıfladığını ve nihayetinde Franklar'ın (Haçlılar) buraya girip istila etmesiyle harabeye dönüştüğünü söylemektedir.⁷⁸ Netice itibarıyla kökeni ve oluşum süreci kadar ne zaman sona erdiği de tartışmalı olan cünd sisteminin dağılması muhtemelen Haçlı seferleriyle birlikte başlamış, daha sonra ortaya çıkan devletler tarafından yeni idarî yapıların tesis edilmesiyle bu uygulama zamanla terkedilmiştir⁷⁹ (Şam cünderinin altında bulunan yerleşim yerlerinin tamamı için bakınız: Ek 2).

Cünd Sistemi ile Bizans İdarî-Askerî Sistemlerinin Mukayesesi

Medeniyet tarihi araştırmalarında birçok bilimsel buluşa ve medeniyete dair unsur, çoğunlukla bir propaganda aracı ve üstünlük göstergesi olarak anlatılmaktadır.⁸⁰ Yine mevcut olan uygulama ve âdetlerin aidiyeti, önceliği, kimin kimden istifade ettiği meselesi, bu alanda belki de en çok karşılaşılan problemlerin başında gelmektedir. Tartışmaların başını genellikle yemek kültürü, elbiseler, inançlar ve benzeri sosyal hayata dair konular çekmekte olup bununla birlikte bazı idarî ve iktisadî hususlarda da bu aidiyet ve etkileşim meselesi yeniden canlanmaktadır. Tartışmalara örneklik teşkil eden hususlardan biri de bu makalede bir problem olarak ele alınan Şam bölgesinde askerî-idarî bir sistem olan cünderin kuruluşunda, önceki Bizans teşkilatının tesirlerinin bulunup bulunmadığı meselesidir.⁸¹

77 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, s. 186.

78 İbn Saîd el-Mağribî, *Bastü'l-arz*, s. 87.

79 Cünd sisteminin, muhtemelen Memlûkler'e kadar devam ettiği söylenebilir. Çünkü Memlûkler döneminde Şam, altı müstakil bölgeye ayrılmıştı. *Nâibü's-saltana/kâfilü's-saltana* adı verilen bir nâibin yönettiği bu yerler, önem sırasına göre Dimaşk, Halep, Trablusşam, Hama, Safed ve Kerek nâiplikleri idi. Her nâipliğin altında ise birçok valilik mevcuttu. Şam bölgesi, Memlûkler'in ardından Osmanlı Devleti hâkimiyetinde ise üç vilayete (Dimaşk, Halep ve Trablus) ve bu vilayetlerin altındaki sancaklara bölünmüştü (konuyla ilgili bk. Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, III, 227-29; Ayaz, *Memlûkler*, s. 101-102).

80 Öztürk, "Bilim ve Medeniyet Tarihi Çalışmalarında İdeolojik Bir Sorun", s. 23.

81 Bu etkileşim tartışmalarına geçmeden önce cünderin kurulmasında etkisinin bulunduğu ileri sürülen Bizans themalarının da tam olarak orijinal bir müesseseye olmayıp bazı milletlerin ordu sisteminden ilham alınarak teşkil edildiği yönündeki iddialara işaret edilmelidir. Konuyla ilgili olarak Yücel Öztürk Osmanlı Devleti'ndeki timar sistemiyle Bizans müessesesi olan thema sistemini karşılaştırdığı makalesinde Bizans

Müslümanların Şam bölgesinde tesis ettiği cündlerin, köken ve oluşum itibariyle temelde iki iddia üzerinde tartışıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki cünd sisteminin, Bizans menşeli olup önceki sistemin devamı niteliği taşıdığını iddia eden görüşlerdir. Ortaya çıkan ikinci görüş ise cünd sisteminin, her ne kadar önceki Bizans sistemiyle ortak yönler taşısa da Bizans'ın devamı niteliğinde bir müessese olmayıp, müslümanların tasarruflarıyla kurulmuş bir sistem olduğudur. Tez-antitez niteliğini taşıyan her iki görüşün de argümanlarına bakıldığında ilk görüşün argümanlarının daha fazla ve ikna edici olduğu dikkat çekmektedir. Konunun çapraz bir okuma ile ve her iki seçeneğin argümanlarının birlikte değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Cünd sisteminin önceki Bizans sistemlerinin devamı olmayıp müslümanların kendi aldıkları kararlar neticesinde ortaya çıkan bir müessese olduğu fikrini destekleyen argümanlara bakıldığında özellikle *tecnîd*, yani cünlere ayırma kavramının öne çıktığı, ayrıca cündlere tesis edilmesinin daha çok Hz. Ömer dönemi ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte konuyla ilgili aktarılan bilgilerin yetersizliği ve şüphe taşıması sebebiyle cünd sisteminin, Bizans'ın önceki sisteminin devamı olduğu hususu tenkit edilmiştir.

Cünd sisteminin temelini ilk olarak ne zaman atıldığına dair önemli bir bilgi, Dımaşk şehrinin yakınlarında bulunan Câbiye adlı yerde Hz. Ömer'in de bizzat katıldığı meşhur toplantı neticesinde alınan kararlar arasında çıkmaktadır. Bilindiği üzere Kudüs'ün (İliyâ) fethinin ardından şehir halkı, bizzat halifeye şehri teslim etmeyi istemişler, Hz. Ömer de bu vesile ile ele geçen yerlerin durumunu kontrol etmek, gayrimüslim halkın statülerini belirlemek ve kumandanlarıyla istişare etmek üzere Şam bölgesine gelmiştir. Bu toplantıda görüşülen belki en önemli mesele, kısa sürede hâkim olunan büyük bir coğrafyanın idarî, askerî ve ekonomik bakımdan nasıl yönetileceği idi. Bu toplantıda alınan kararlar neticesinde birçok yeni uygulamanın temellerinin atıldığı gözlemlenmektedir.⁸² Bu yeni uygulamalardan birinin de cünd siste-

thema sisteminin köken itibariyle, Asya menşeli *tümen* ile hem etimolojik hem de fonksiyonel bakımdan oldukça benzerliklerinin olduğunu birçok araştırmacının da görüşlerini delil getirerek iddia etmiştir. Öztürk, Bizanslılar'ın *thema* sistemini, VI. yüzyılın sonlarında Avrupa'ya yaptıkları akınları neticesinde buraya gelen Türk kavmi Avarlar'dan aldığını ifade etmektedir (bk. Öztürk, "Timar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması", s. 161-62, 164).

⁸² Mesela Hz. Ömer'in, savaşla ele geçirilen toprakları hakkı olduğu halde, -toprakların tekelleşmesini önlemek adına- müslümanlar arasında taksim etmeyip maslahata binaen, gayrimüslim halkın elinde bıraktığı meşhur uygulaması da Câbiye'de alınan kararlardandır (Belâzürî, *el-Büldân*, s. 178). Yine Lammens, divan teşkilatının temelini, ilk olarak Câbiye toplantısında atıldığını ileri sürer (bk. Lammens, "Câbiye", s. 5).

mi olması muhtemeldir. Bunu destekler nitelikte Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin (ö. 281/894) naklettiği bir rivayete göre Hz. Ömer Câbiye'de bütün ordu kumandanlarıyla buluşup yaptığı istişarelerin neticesinde cünd bölgelerini oluşturup (*cennede'l-ecnâd*) şehirleri kurmuş (*massara'l-emsâr*), daha sonra ise atâ (askerlere verilen yıllık maaş) ve erzak verilmesini uygulamaya koymuştur.⁸³

Cündlerin oluşturulması (*tecnîd*) hususuyla ilişkili olarak Belâzürî'nin eserinde mekân ve zaman belirtilmeden Hz. Ömer'in, divanların kurulmasının evvelinde müslümanlarla yaptığı bir istişarede Velîd b. Hişâm b. Mugîre'nin kendisine, "Ben Şam'a gittim, oradaki hükümdarların divanlar teşkil ettiklerini ve cündler oluşturduklarını gördüm. Sen de divan kur ve cünd oluştur" dediği aktarılmaktadır. Yine bu bilgiye göre Hz. Ömer, ilk etapta onun bu görüşünü kabul etse de daha sonra asıl bilinen şeklini (yani Hz. Peygamber'e yakınlığına göre listelerin tutulmasını) yaptığı istişareler sonucunda uygulamaya koymuştur.⁸⁴ Ancak bu bilgide cünd ve divanın birlikte zikredilmesi, ilk kurulan divanın "divânü'l-cünd/ceyş" olduğunu⁸⁵ düşündürmekte, böylece burada kastedilenin askerî-idarî bölge anlamında değil, ordu anlamındaki cünd olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Haldon, Şam bölgesindeki cündlerin, Herakleios tarafından kısa süreliğine tesis edildiği iddia edilen *themaların* bir devamı olmadığını, yani bu cündlerin, Bizans'ın önceki sınırlarını temsil etmediğini söylemektedir. Ayrıca Haldon, cündlerle ilgili Grek kaynaklarının hiç bilgi vermemesinin yanında Arap kaynaklarının da IX. yüzyıl gibi oldukça geç dönemden itibaren bu meseleye değinmeye başlamasının, rivayetlerin sıhhatini düşürdüğü için güvenilir nitelikte olduğunu belirtmektedir.⁸⁶

Cünd sistemi ile Bizans idarî yapısı arasında benzerlik bulunduğunu iddia eden görüşlerin argümanları ele alınacak olursa tespit edilebildiği kadarıyla bu iki müessese arasında bizzat ilişki kuran ilk kişi olarak Mes'ûdî karşımıza çıkmaktadır. O, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde *bünûd* (tekili: *bend*) olarak isimlendirdiği Bizans *themalarının* on dört adet olduğunu belirttikten sonra bu *themaların*; Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus ve Kinnesrîn şeklinde isimlerini tek tek belirttiği Şam cündleriyle benzer bir yapıda olduğunu söylemektedir. Mes'ûdî bir farkla bu *themaların*, cündlere kıyasla daha geniş ve daha uzun olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁷ Mes'ûdî'nin *bünûdü'r-Rûm* olarak

83 Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîh*, s. 178.

84 Belâzürî, *el-Büldân*, s. 492-493.

85 Fayda, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", s. 150, 161.

86 Haldon, *Byzantium*, s. 215-16; "Seventh-Century Continuities and Transformations: The Ajnâd and the 'Thematic Myth'", s. 380, 422.

87 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 150-60.

adlandırdığı bu yerler, gerçekten de tam olarak Bizans *themalarına* karşılık gelmektedir: Mesela onun en-Nâtulîk olarak adlandırdığı yer Anatolika *theması*, el-Ubsîk dediği yer Opsikion *theması*, Bukellâr dediği yer Bukellarion, yine Armeniyâk olarak zikrettiği yer Armeniakon *themasıdır*.⁸⁸ Mes'ûdî'nin zikrettiği bu benzerlik ilişkisinden, cünd ve *themaların* yapı bakımından birbiriyile ortak yönlerinin olduğu söylenebilir.

Mes'ûdî'nin *bünûdü'r-Rûm* olarak tanımladığı Bizans *themalarına*, Yâkût el-Hamevî de adını belirtmediği bir bedevîye ait şiiri şerh ederken temas etmektedir.⁸⁹ Şiirin içerisinde geçen "ardu'l-bünûd" ifadesini Hamevî şöyle açıklamaktadır: "*Bünûd*, Rûm (Bizans) toprakları demektir. Şam topraklarındaki *cündler* (çoğulu: *ecnâd*), Irak'taki *kûreler* (çoğulu: *küver*), Ehvâzlılar'a ait *tassûclar* (çoğulu: *tasâsîc*), Cibâl halkına ait *rüstâklar* (çoğulu: *resâtîk*) ve Yemen halkına ait olan *mihlâflar* (çoğulu: *mehâlîf*) gibi."⁹⁰ Hamevî'nin o dönemdeki idarî sistemleri bir arada zikretmesi takdire şayandır. Mes'ûdî ile hemen aynı şeyi söyleyen Hamevî'nin bu şerhinden, Şam cüндleri ile Bizans *themaları* arasında ortak bir yöne işaret edildiğini anlamak mümkündür.

Cüндlerin, eski Bizans eyaletleri olduğunu destekleyen diğer bir argüman da Taberî'nin aktardığı bir rivayetten çıkarılabilir. Bu rivayete göre Bizans İmparatoru Herakleios, Hz. Peygamber'e nübüvvet geldikten sonra eşrafını toplayıp bir istişare yapar ve onlara bu duruma karşı alınabilecek tavırlara dair bazı tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerinden birinde Hz. Muhammed ile karşılıklı barış antlaşması yapıp bunun mukabilinde, "Suriye" bölgesini ona vermeyi teklif eder. Râvî burada bir ara cümle ile devreye girerek "Suriye" denen yerin Bizanslılar nezdinde Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus ve Derb'in⁹¹ beri tarafı olduğunu belirtir.⁹² Burada verilen tanımın, cüндlerin kurulduğu aşamadaki gibi dört bölgeyle sınırlandırılması ve bu bölge isimlerinin birebir uyuşmasının, gerçekten olayın anlatıldığı dönemle mutabık olan bir bilgiye mi, yoksa rivayeti aktaran râvinin sonradan eklediği bir bilgiye mi işaret ettiği tartışmalıdır. Fakat bunların ötesinde bu rivayete, tarihî bir malzeme olarak bakılacak olursa buradaki dörtlü ayırım (Filistin, Ürdün, Dımaşk ve

88 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Brooks, "Arabic Lists of the Byzantine Themes", s. 67-77; Osman, *el-Hudûdü'l-İslâmiyyetü'l-Bizantiyye*, I, 377-81.

89 Şiir metni:

تبدلت من نجد وممن يحلّه ... محلة جند، ما الأعراب والجنود؟
وأصبحت في أرض البنود وقد أرى ... زمانا بأرض لا يقال لها بند

90 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 264.

91 Kelime anlamı boğaz, geçit olsa da Derb, mutlak anlamda kullanıldığı zaman Toroslar ile Anadolu toprakları arasındaki geçitlerden birinin ismini ifade eder (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 447).

92 Taberî, *Târih*, II, 651.

Humus), ilk Şam fetihlerinden önce bölgenin bu şekilde taksim edildiğine delil olabilir.

İrtidat hadiselerini bastırmasının ardından Hz. Ebû Bekir, cihat çağrısı yaparak bir ordu teşkil etmiş ve Bizans'ın hâkimiyetinde olan Şam bölgesi üzerine tek bir güzergâhtan gitmek yerine birkaç kanaldan sefer organizasyonuna teşebbüs etmişti. Kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in kumandanlarına hedef olarak şu yerleri belirlediği geçmektedir: Filistin (Amr b. Âs), Ürdün (Şürahbil b. Hasene), Dımaşk (Yezîd b. Ebû Süfyân / daha sonra Hâlid b. Velîd ve diğer kumandanlar kuşatmaya destek vereceklerdir), Humus (Ebû Ubeyde b. Cerrâh).⁹³ Bütün bilgilerin ışığında akla şu soru gelmektedir: Hz. Ebû Bekir'in bu dört bölgeyi (Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus) hedef olarak belirlemesi bir tesadüf müydü, yoksa bu yerler o dönemde Bizans'ın bölünmüş idarî eyaletleri miydi?

Encyclopaedia of Islam'da Şam'da bulunan cündlere eski Bizans bölgeleri olduğu⁹⁴ söylenmekte iken *MEB İslam Ansiklopedisi*'nde cündlere, "Bizans temaları teşkilatını takliden tesis edildiği"⁹⁵ şeklinde oldukça iddialı bir ifade kullanılmaktadır. Bu iddianın gerekçelerine dair herhangi bir değerlendirme yapılmasa da her iki maddede de açık bir şekilde cündlere, önceki Bizans sisteminin bire bir devamı olduğu dile getirilmektedir.

İrfan Shahid'e göre müslümanların, Irak bölgesini fethettikten hemen sonra Basra ve Kûfe şehirlerini inşa ettikleri halde, Şam bölgesinde hiçbir yeni şehir inşa etmemeleri bu sistemin, Bizans'tan miras alındığının diğer bir göstergesidir. O, Suriye'de cünd sistemiyle birlikte gelen bölünmelerin, önceki Bizans sisteminin tamamen dönüştürülmüş ve değiştirilmiş hali olmayıp birkaç değişiklikyle aynen sürdürüldüğünü, yine bu cündlere merkezlerinin de önceki Bizans eyaletlerinin başşehirlerinden başka bir şey olmadığını söylemektedir.⁹⁶

Meseleyi toponimik açıdan değerlendiren İrfan Shahid, Filistin ve Ürdün isimlerinin kökeni üzerinden bir argüman ileri sürmektedir. Ona göre Araplar, İncil'de de adları geçen bu iki Bizans eyaletine kendileri isim vermemiş hem isim hem de sistem olarak önceki geleneği sürdürmüştür. Shahid ayrıca

93 Belâzürî, her ne kadar konuyla ilgili başlıkta kumandanların ve sorumlu oldukları bölgenin sayısını üç olarak verse de (bk. *el-Büldân*, s. 126-27), metnin devamında Ebû Ubeyde'nin de bu sefere iştirak ettiği (s. 131), Dımaşk kuşatmasına katıldığı (s. 145) ve bu kuşatma esnasında başkumandanlığa tayin edildiği (s. 134) ve ardından Humus üzerine yürüdüğü (s. 151) anlaşılmaktadır (ayrıca bk. Taberî, *Târih*, III, 390).

94 Sourdrel, "Djund", s. 601-602.

95 "Cünd", III, 239.

96 Shahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 395-96.

fonetik olarak bakıldığında da Araplar'ın, İbranice veya Süryanice gibi dillerdeki kullanım (Peletet veya Ha-Yârdđn) yerine Grekçe'deki "Palaistinê"yi (Latince Palastina) tercih etmelerini de cündlerin Bizans etkisinde olmasıyla açıklamaktadır.⁹⁷ Ancak müslümanların yeni bir yeri fethettiğinde genellikle o yerleşim biriminin önceki adını ya aynen ya da Arapça fonetiğe uygun olarak dönüştürerek kullandığını göz önüne aldığımızda Shahid'in ileri sürdüğü bu argümanın ne derece kuvvetli olduğu tartışmalı bir husustur.

Devlet gelirlerinin idare edildiği divanların kayıtlarının Abdülmelik b. Mervân dönemine kadar çoğunluğunu gayrimüslimlerin oluşturduğu kâtipler tarafından Grekçe tutulması, bu hususta Bizans'ın takip edildiğini düşündürmektedir. Shahid, müslümanların Dımaşk şehrini kuşattıkları esnada şehrin kapılarını Hâlid b. Velîd'e açan Mansûr b. Sercûn'un oğlu Sercûn'un (Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin de babası), hem Bizans döneminde hem de müslümanların hâkimiyetinde Şam bölgesindeki divanlardan sorumlu olduğu, Muâviye ve sonrasındaki bazı Emevî halifelerine müşavirlik yaptığı bilgisini örnek getirmektedir. Ona göre resmî kayıtların dili, para basımı ve devlet kademelerindeki görevlilerin uzun bir süre aynen devam ettirilmesi, önceki Bizans idarî sisteminin bir uzantısı olup bütün bu ekonomik uygulamaların eyalet bölünmesiyle ilişkisi bulunmaktadır.⁹⁸

Sonuç

İslam fetihlerinin ardından Şam bölgesinde (günümüz Suriye, Filistin, Ürdün ve Türkiye'nin güneyinin bir kısmı) tesis edilen ve askerî-idarî bir yapı hüviyetinde olan cündlerin köken ve oluşumunun yanında önceki Bizans sistemlerinden hangi ölçüde istifade edildiğinin de incelendiği bu çalışmada, ilk olarak Bizans'ın Şam bölgesindeki hâkimiyetinde ne tür sistemlerin uygulandığına bakılmıştır. Giriş mahiyetindeki bu bilgilerin ardından çalışmanın asıl konusu olan cünd sisteminin oluşum sürecine dair ana kaynaklardan aktarılan bilgiler değerlendirilmiştir. Problematik bir konu olarak cünderin oluşumu ve yapı itibarıyla zaman içerisinde geçirdiği dönüşümlere ilk temas edenlerin başında gelen Belâzürî ile birlikte özellikle erken dönemde yazılan İslam coğrafya eserlerindeki bilgiler tespit edilmiştir. Cünderin idarî yapısının muhtevasıyla (zaman içerisinde yaşadığı değişimler, altında bulunan yerleşim birimleri, başşehirleri vb.) birlikte yine ekonomik yapısına (yıllık nakdî ve aynî olarak alınan vergi miktarları, burada basılan *cündî* adlı para vb.) dair ayrıntıların verildiği bütün bu bilgilerin genel bir incelemesi

97 Shahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 396.

98 Shahid, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", s. 396-397.

yapılmıştır. Bunun da bir adım ilerisine gidilerek zikredilen vergi miktarları ile Şam coğrafyasındaki yer adlarının anlaşılır olması için karşılaştırmalı tablolar oluşturulmuştur (bk. Ek 1, Ek 2).

İslam fetihleri öncesinde Şam bölgesindeki idarî yapı değişikliklerine bakıldığında Roma İmparatoru Diocletianus'un (284-305) bir çözüm olarak uygulamaya koyduğu sistemin, bu bölgenin de içinde bulunduğu imparatorluğun doğusunda VI. yüzyıla kadar devam ettiği görülür. *Dioecesis Orientis* (Doğu vilayetleri) olarak da adlandırılan ve Bizans'ın doğu sınırını kapsayan toplam on bir eyaletten oluşan bu bölgedeki idarî yapı, VI. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürmüş, ancak süreç içerisinde yerini *thema* adı verilen askerî-idarî yapıya bırakmıştır. İmparator Herakleios ile (610-641) birlikte temelleri atılmaya başlandığı kabul edilen *themaların*, Bizans'ın hâkim olduğu bölgelerin hangisinde kullandığı ise tartışılmaktadır.

Hız. Ebû Bekir'in hilafetinin son döneminde başlayıp Hz. Ömer döneminde hızlanan İslam fetihlerinin ilk güzergâhlarından biri Şam bölgesi olmuştur. Müslümanlar oldukça kısa bir süre içerisinde büyük zorluklarla kazanılan zaferlerin ardından Bizans'ın elinde bulunan bu bölgeye hâkim olmuşlardır. Şam bölgesinin tamamının fethedilmesinin ardından burada "cünd" adı verilen hem askerî hem idarî bir yapıya sahip yeni bir taksimata gitmişlerdir. Cünd kelime anlamı itibarıyla "ordu, askerî birlik" mânalarına gelse de terim olarak erken dönem İslam tarihinde Şam bölgesinde kurulan askerî-idarî eyaletleri ifade etmektedir. Şam cünderinin tarihi, yapısı ve birtakım özelliklerine dair bilhassa İslam tarihi ve coğrafya kaynaklarında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.

Şam bölgesinde yüzyıllar boyunca devam eden cünd sisteminin, yapı ve köken itibarıyla ilk defa müslümanların tesis ettiği bir idare biçimi mi yoksa önceki Bizans sisteminin devamı mı olduğu tartışılmaktadır. İslam fetihleri öncesinde Şam bölgesinde, Diocletianus sisteminin bulunduğunu söyleyenlerin yanında Arap-Bizans ilişkileri konusunda uzman olan İrfan Shahid'in, "tamamlanmamış Bizans *themaları*" şeklinde belirttiği ve Herakleios tarafından kurulan dörtlü bir ayırımın olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Ona göre iki savaş arası yani Sâsânîler'in Şam ve Mısır bölgesindeki hâkimiyetine tamamen son verildiği 628 yılındaki Ninevâ savaşı ile Bizans'ın Şam hâkimiyetini kaybettiği 636 yılındaki Yermük Savaşı arasındaki süre zarfında Herakleios dörtlü (*quadripartite*) bir sistem kurmuş, İslam fetihlerinin ardından oluşturulan dört cünd de (Ürdün, Filistin, Dımaşk, Humus), bunların devamı olarak varlığını sürdürmüştür (daha sonraki yıllarda beşinci cünd olarak Kınnesrîn kurulacaktır). Bizim de araştırmamızın neticesinde kabul ettiğimiz bu görüş, konuyla ilgili diğer iddialara göre daha kuvvetli ve vâkıya daha uygun

görülmektedir. Nitekim Şam cündlerinin Bizans menşeli olduğunu destekleyen, iddia eden veya benzerlik ilişkisi kuran bu görüşün argümanlarına bakıldığında da bunların hem nicelik hem de nitelik olarak daha yoğunlukta olduğu gözlemlenmiştir. Nihayetinde cünderin, yapı itibarıyla önceki Bizans sistemleriyle pek çok benzer yöne sahip olduğu ve büyük ölçüde bu sistemlerin devamı niteliği taşıdığı sonucuna varılmıştır.

Bibliyografya

- Avcı, Casim, "Sugür", *DİA*, 2009, XXXVII, 473-474.
- Avni, Gideon, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler (1250-1517)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Belâzürî, *el-Büldân ve fütûhuhâ ve ahkâmüh*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992.
- Bonner, Michael, "The Naming of the Frontier: Awâsım, Thughûr, and the Arab Geographers", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57/1 (1994): 17-24.
- Brooks, E. W., "Arabic Lists of the Byzantine Themes", *The Journal of Hellenic Studies*, 21 (1901): 67-77.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâci'l-luga*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- "Cünd", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, 1977, III, 239.
- Demirci, Mustafa, *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. A. P. van Leeuwen - A. Ferré, I-II, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1992.
- Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târih*, nşr. Şükrullah b. Nîmetullah el-Kücânî, Dımaşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luga*, I-VIII, Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fayda, Mustafa, "Hz. Ömer'in Divan Teşkilâtı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1986, II, 107-176.
- Ferezdak, *Divânü'l-Ferezdak*, nşr. Ali Fâûr, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407/1987.
- Gassânî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Feyz, *Ahbâr ve hikâyât*, nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut: Dârü'l-beşâir, 1994.
- Gözübenli, Beşir, "Day'a", *DİA*, 1994, IX, 57-58.
- Haldon, John, "Seventh-Century Continuities and Transformations: The Ajnâd and the 'Thematic Myth'", *The Byzantine and Early Islamic Near East*, ed. A. Cameron, Princeton: The Darwin Press, 1995, III, 379-423.
- Haldon, John, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî, I-VIII, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, t.y.
- Honigman, Ernst, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Amr b. Garâme el-Amrî, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1415-21/1995-2001.
- İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, nşr. J. H. Kramers, I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 1938-39.
- İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden: Brill, 1889.
- İbn Kuteybe, *el-Meâni'l-kebîr fî ebyâti'l-meâni*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, I-III, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1368/1949.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefîse*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden: E. J. Brill, 1892.
- İbn Saîd el-Mağribî, *Bastü'l-arz fi't-tûl ve'l-arz*, nşr. J. V. Gines, Tıtvân: Ma'hedü Mevlây el-Hasan, 1958.
- İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, I-XI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. Yûsuf el-Hâdî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1416/1996.
- İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. M. J. de Goeje, Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Jones, A. H. M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- Keçiş, Murat – Cüneyt Güneş, “Bizansın Anadolu'daki Yeni Düzeni: Thema Sistemi'nin Ortaya Çıkışı ve Problemler”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 19 (2018): 95-107.
- Kennedy, Hugh, “Towns of Bilâd al-Shâm and the Arab Conquest”, *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm during the Byzantine Period*, ed. M. Adnan Bakhit – M. Asfour, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1986, II, 88-99.
- Lammens, H., “Câbiye”, *İA*, 1977, III, 5-6.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Kahire: Dârü's-Sâvî, t.y.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dârü'l-hadîs, 2007.
- Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, I-VI, Dimaşk: Mektebetü'n-Nürî, 1983.
- Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, nşr. Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-cedîd, 1983.
- Osman, Fethî, *el-Hudûdü'l-İslâmiyyetü'l-Bizantiyye beyne'l-ihikâki'l-harbi ve'l-ittisâli'l-hadâri*, I-III, Kahire: ed-Dârü'l-kavmiyye li't-tubâa ve'n-neşr - Dârü'l-kâtibi'l-Arabî li't-tubâa ve'n-neşr, t.y.
- Ostrogorsky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.

- Öztürk, Levent, "Bilim ve Medeniyet Tarihi Çalışmalarında İdeolojik Bir Sorun: Öncelik Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2007): 23-34.
- Öztürk, Yücel, "Timar-Thema Teriminin Ortaya Çıkması, Bizans Uygulaması ve Osmanlı ile Mukayesesi", *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, 31 (2013): 157-208.
- Petersen, A., *The Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600-1600*, Oxford: Archaeopress, 2005.
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *Simârü'l-kulûb*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârü'l-ma'rif, 1985.
- Shahid, Irfan, "Heraclius and the Theme System: Further Observations", *Byzantion*, 59 (1989): 208-243.
- Shahid, Irfan, "Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic", *Byzantion*, 57/2 (1987): 391-406.
- Shahid, Irfan, "Heraclius and the Unfinished Themes of Oriens: Some Final Observations", *Byzantion*, 64/2 (1994): 352-376.
- Shahid, Irfan, "The Jund System in Bilâd al-Shâm: Its Origin", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm during the Byzantine Period*, ed. M. Adnan Bakhit - M. Asfour, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1986, II, 45-52.
- Shahid, Irfan, "The Thematization of Oriens: Final Observations", *Byzantion*, 72/1 (2002): 192-249.
- Sourdel, D., "Djund", *Encyclopaedia of Islam (EI² [İng.])*, 1991, II, 601-602.
- Şeşen, Ramazan, "İbn Havkal", *DİA*, 1999, XX, 34-35.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fazl, I-XI, Beyrut: Dârü't-türâs, 1967.
- "Theme", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I-III, New York: Oxford University Press, 1991, III, 2034-2035.
- Tüccar, Zülfikar, "Nâbiga el-Ca'dî", *DİA*, 2006, XXXII, 260-261.
- Vasiliev, Alexander A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Tevabil Alkaç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Ya'kübî, *el-Büldân*, M. Emîn Dannâvî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Avâsım", *DİA*, 1991, IV, 111-112.
- Yılmaz, Saim, *Anadolu'da Abbâsî-Bizans Mücadelesi (132-193/750-809)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, nşr. M. Bâsil Uyünüs-Sûd, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Ek 1: Şam Cünderinin Yıllık Gelirleri

Belâziirî (Abdülmelik b. Mervân dönemi (65-86/685-705) için verilen rakamlar)	İbn Hurdâzbih (Eserini yazdığı III. [IX.] asrın ortaları için verilen rakamlar)	Ya'kûbî (Eserini yazdığı III. [IX.] asrın son çeyreği için verilen rakamlar)	İbnü'l-Fakih (Eserini yazdığı III. [IX.] asrın son çeyreği için verilen rakamlar)	İbnü'l-Fakih (Hâdî-İlhlakk'ın halifeliğinde (169-170/785-786) Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Berkmekî'nin bir kâtibinin kaydından naklen Şam cünderinin tamamı için ürün cinsinden verilen rakamlar)	Kudâme b. Ca'fer (Eserini yazdığı IV. [X.] asrın ilk çeyreği için verilen rakamlar) ⁹⁹
Ürdün Cündü 180.000 dinar	350.000 dinar	100.000 dinar (Çiftlik gelirleri hariç)	350.000 dinar	* 500.000 rtl <u>zeytinyağı</u> (1 Bağdat rtl=408 gr.) * 200.000 adet <u>elma</u> (Sealibi elma sayısını 30.000 olarak vermektedir) * 10.000 men <u>incir</u> (1 men=260 dirhem)	109.000 dinar
Filistin Cündü 350.000 dinar	500.000 dinar	300.000 dinar (Çiftlik gelirleri dahil)	360.000 veya 500.000 dinar	* 1000 rtl <u>harrâb</u> (harmup, keçi boynuzu pekmezi)	195.000 dinar
Dimaşk Cündü 400.000 dinar	400.000 dinardan fazla	300.000 dinar (Çiftlik gelirleri hariç)	400.000 küsur dinar		110.000 dinar
Kınnesrîn Cündü ve Avâsım Şehirleri 800.000 veya 700.000 dinar (Kınnesrîn cündü + Avâsım Şehirleri + Hims Cündü)	400.000 dinar	-	4.000 dinar (Sadecce Kınnesrîn'in)		360.000 dinar
	340.000 dinar	220.000 dinar (Çiftlik gelirleri hariç)	340.000 dinar		218.000 dinar

⁹⁹ Kudâme b. Ca'fer'in eserinden yalnızca cünderin gelirlerini verdiği kısımdan yararlandığımız için bu bilgileri metin içinde değil tabloda zikretmeyi uygun bulduk (Tablodaki bilgiler için bk. Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc ve smâatü'l-Kitâbe* [Kitabü'l-Harâc], nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî, Bağdat: Dârü'r-Reşîd, 1981, s. 177-178, 184).

Ek 2: Cünd Sistemi İçerisinde Bulunan Şehirler ve Bizans Döneminde Yer Aldığı İdarî Birimler¹⁰⁰

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
FİLİSTİN CÜNDÜ	İliyâ / Beytülmağdis	Aelia/Hierosolyma	Palestina Prima (I)
	Kaysâriye	Caesarea Maritima/Caesarea Palestinae	Palestina Prima (I)
	Gazze	Gaza/Kadytis/Cadytis	Palestina Prima (I)
	Nablus	Neapolis	Arabia--Palestina Prima (I)
	Sebastiye	Samaria/Sebaste/Gabinia	Palestina Prima (I)
	Lüd	Lydda/Diospolis/ Georgiopolis	Palestina Prima (I)
	Yübnâ	Iamneia/ Iamnia/ Jamnia/ Yavne	Palestina Prima (I)
	Anevâs/Emvâs	Nicopolis/Emmaus/Imwas	Palestina Prima (I)
	Yafa	Yoppa/Joppa/Ioppe/Jaffa	Palestina Prima (I)
	Beytülcibrîn	Beth Govrin/Eleutheropolis	Palestina Prima (I)
	Askalân	Ascalon/ Ashqelon	Palestina Prima (I)
	Dürâ/Tantüre	Dora/Adora	Palestina Prima (I)
	Tell Efik?	Antipatris	Palestina Prima (I)
	Eşdûd/Ashdod Yam	Azotus Paralus	Palestina Prima (I)
	Eşdûd (Ashdod)/İsdûd	Azotus Hippinus	Palestina Prima (I)
	Gazze yakınlarında bir yer	Anthedon	Palestina Prima (I)
	Gazze yakınlarında bir yer	Sarafiya/Sariphaea/Diocletiano- polis	Palestina Prima (I)
	Askalân Limanı	Maiuma of Ascalon	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyi	Sycamazon	Palestina Prima (I)
	Yafa ile Lüd arasında	Ono	Palestina Prima (I)
Gazze Limanı	Maiuma of Gaza	Palestina Prima (I)	
Refah	Raphia	Palestina Prima (I)	

100 Yer isimleri tablosu hazırlanırken yararlanılan kaynaklar şunlardır: İbn Hurdâzbiḥ, *el-Mesâlik*, s. 75-79; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, I, 154-55; Muhammed Kürd Ali, *Hitatü's-Şâm*, III, 226-29; Jones, *The Cities*; Kennedy, "Towns of Bilâd al-Shâm", s. 88-99; Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine*, s. 354 vd.; Petersen, Andrew, *The Towns of Palestine under Muslim Rule*.

101 Buradaki *thema* ifadesinden "Bizanslılar'ın Sâsânîler'i mağlup edip yeniden Şam bölgesine hâkim olmasından İslam fetihlerine kadar olan süreç, yani 628-636 yılları arasındaki (tamamlanmamış) Bizans *themaları*" kastedilmektedir.

Yılmaz: İslam'ın Erken Döneminde Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
FİLİSTİN CÜNDÜ	Gazze'nin kuzeyinde bir yer	Bitylius	Palestina Prima (I)
	Salt	Amathus	Palestina Prima (I)
	Erihâ/Rihâ	Jericho	Palestina Prima (I)
	Hirbetül-Bascha/Bi'rül- Bâşâ?	Bacatha	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Gerara	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Orda	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Saltus Constantinianus	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Menois	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Tricomia	Palestina Prima (I)
	Gazze'nin güneyinde bir yer	Livias/Julias	Palestina Prima (I)
	Remle (Başşehir)	-	(Bizans döneminde henüz mev- cut değil, Emevîler döneminde kuruluyor)
	Arsûf	Apollonia/Sozusa	
ÜRDÜN CÜNDÜ	Fihl	Pella	Palestina Secunda (II)
	Taberiye (başşehir)	Tiberias	Palestina Secunda (II)
	Beysân	Baithsan/Scythopolis/ Nysa/Skitopolis	Palestina Secunda (II)
	Süsiyye	Hippos	Palestina Secunda (II)
	Âbil	Abila	Phoenice Libanensis (II)--- Pa- lestina Secunda (II)
	Ceder	Gadara	Palestina Prima (I)---Palestina Secunda (II)
	Beytüre's	Capitolias/ Kapitolias	Palestina Secunda (II)
	Debbûriye	Helenopolis	Palestina Secunda (II)
	?	Gabae	Palestina Secunda (II)
	?	Tetracomia	Palestina Secunda (II)

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
ÜRDÜN CÜNDÜ	?	Gaulane	Palestina Secunda (II)
	?	Nais	Palestina Secunda (II)
	?	Exalo	Palestina Secunda (II)
	Kades	Cadasa	
	Akkâ	Ptolemais	Phoenice Paralia (I)
	Sûr	Tyre	Phoenice Paralia (I)
	Saffüriye	Sepphoris/Diocaesarea/ Tsipori/ Soforias	Palestina Secunda (II)
	Leccûn	Bethorus	
	Ceraş	Gerasa	Arabia
DİMAŞK CÜNDÜ	Dımaşk (başşehir)	Damascus, Damas	Phoenice Libanensis (II)
	Ba'lebek	Heliopolis	Phoenice Libanensis (II)
	Busrâ	Bostra	Arabia
	Kanâtü Busrâ	Canatha/Qanawat?/ Gabinia/ Septimia	Arabia
	Ezriât	Adraa/Edrei	Arabia
	Nevâ	Neve	Arabia
	?	Neila	Arabia
	?	Dium	Arabia
	?	Hexacomia	Arabia
	Mâdebâ/Me'debâ	Medaba	Arabia
	Hesban	Esbûs	Arabia
	Ammân	Philadelphia	Arabia
	Menbiç	Hierapolis	Arabia/Avâsım
	Kaysâriye ile Yezreel ara- sında bir yer	Maximianopolis	Arabia--- Palestina Secunda (II)
	Masmiye	Phaena	Arabia
	?	Chrysopolis	Arabia
	?	Constantine	Arabia
	Süveyde	Dionysias Soada	Arabia
	İzra'/Zura'	Zorava	Arabia
	?	Erre/Aere	Arabia
?	Eutime	Arabia	
Petra	Petra	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)	

Yılmaz: İslam'ın Erken Döneminde Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
DİMAŞK CÜNDÜ	Arandel/Garandel	Arindela/Arieldela	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Augustopolis	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Petra yakınlarında bir yer	Characmoba	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Meab	Areopolis	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Zoara	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Mapsis	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Bitarus	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Eyle (Akabe)	Aelana/Aila/Aela	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Pentacomia	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Mabsara?	Mamopsora	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Saltur Hieraticus	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Iotabe	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Petra le Zoara arasında bir yer	Phaeno	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	?	Pharan	Palaestina Salutaris/ Tertia (III)
	Havran	Hauran/Hawran/ Decapolis* *Geniş bir bölge olan Havran, Roma döneminde "Decapolis" olarak bilinirdi. Decapolis'e bağlı şehirler şunlardı: Gerasa (Ceraş) Scythopolis (Beit She'an/Beysân) Hippos (Süsiyye) Gadara (Jadar/Umm Kays) Pella (Fihl) Philadelphia (Amman) Capitolas (Beytü Re's) Canatha (Kanavât) Raphana (Refeniyye) Damascus (Dimaşk)	
	Câbiye	?	
	Beseniye	?	
	Banyas	Paneas/Caesarea Philippi	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Beyrut	Berytus/Laodikeia en te Phoini- ke/Col. Iulia Augusta Felix	Phoenice Paralia (I)

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
DİMAŞK CÜNDÜ	Cübeyl/Biblos	Byblos/Byblus	Phoenice Paralia (I)
	Betrûn	Botrys	Phoenice Paralia (I)
	Sayda	Sidon/Col. Aurelia Pia	Phoenice Paralia (I)
	Trablus (Şam)	Tripolis	Phoenice Paralia (I)
	Arkâ/Tell Arkâ	Arca/Herakleia en Phoinike/ Caesarea ad Libanum	Phoenice Paralia (I)
	? Khan ard Artuşî	Orthosias	Phoenice Paralia (I)
	Arvad?	Arad/Arados	Phoenice Paralia (I)
	?	Constantine	Phoenice Paralia (I)
	Baniyas/Belenyâs	Balanea/Leukas	Phoenice Paralia (I)
	Merakiye	Maraccas	Phoenice Paralia (I)
	Zağartâ	Gigarta	Phoenice Paralia (I)
	el-Heri	Trieris	Phoenice Paralia (I)
	?	Politiane	Phoenice Paralia (I)
	?	Saltus Gonaiticus	Phoenice Paralia (I)
	Ciye	Porphyreon	Phoenice Paralia (I)
Sarefend	Sarepta	Phoenice Paralia (I)	
Sayda yakınlarında bir yer	Rachla	Phoenice Paralia (I)	
HUMUS CÜNDÜ	Humus (başşehir)	Emesa/Hemesa	Phoenice Libanensis (II)
	Kadeş	Laodicea ad Libanum	Phoenice Libanensis (II)
	Huvvârîn	Euaria	Phoenice Libanensis (II)
	?	Justinianapolis	Phoenice Libanensis (II)
	?	Barcusa	Phoenice Libanensis (II)
	?	Iabruda	Phoenice Libanensis (II)
	?	Maglula	Phoenice Libanensis (II)
	Selemiye	Salamiya/ Salamias	Phoenice Libanensis (II)
	?	Saltus Gonaiticus	Phoenice Libanensis (II)
	?	Chonochora	Phoenice Libanensis (II)
	?	Danaba	Phoenice Libanensis (II)
	?	Coradea	Phoenice Libanensis (II)
	?	Harlana	Phoenice Libanensis (II)
	?	Saracens	Phoenice Libanensis (II)
	Maarretünnu'mân	?	

Yılmaz: İslam'ın Erken Döneminde Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
HUMUS CÜNDÜ	Fâmiye	Apamea	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Şeyzer	Larissa	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Resten	Arethusa (Aretusa)	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Mariamin	Mariamme	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Refeniye	Raphaneae	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Sukaylebiye	Seleucia ad Belum	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Kastal	?	
	Tell Mannas/Telmenes	?	
	Kefertâb	?	
	Savvarân	?	
	Hama	Amathe/Epiphania/ Hamath	Syria Secunda/Salutaris (II)
	Lazkiye	Laodicea/Lattakiya	Syria Prima (I)
	Cebele	Gabala	Syria Prima (I)
	Belde	Paltus?	Syria Prima (I)
	Antartus/Tartûs	Antarados/Constantia	Phoenice Paralia (I)
	Marakiyye	Maraccas	
	Tedmür	Palmyra	Phoenice Libanensis (II)
	Cûsiye	?	
KINNESRİN CÜNDÜ	Kinnesrîn	Chalcis/Chalcis ad Belum/ Qenneşrin/ Qenneshre/Canestrine	Syria Prima (I)
	Halep (başşehir)	Beroe(i)a/Biyuriyye?/ Aleppo	Syria Prima (I)
	Hunâsıra/Hanasıra	Anasartha/ Theodoroupolis	Syria Prima (I)
	Cabbûla	Gabbula/Gabula	Syria Prima (I)
	Maarretümstreyn	?	
	Sermîn	Seremyn	
	Tizin/Tüzin	?	
	Rusâfe	Sergiopolis	
	Tâya/Tabâyâ Manastırı	?	
	Fesîle Manastırı	?	

CÜND/ THEMA ADI ¹⁰¹	YER ADI	BİZANS DÖNEMİNDEKİ ADI	THEMALARIN KURULUŞUNDAN ÖNCE BİZANS DÖNEMİNDE BULUNDUĞU BÖLGE (<i>Dioecesis Orientis</i>)
SINIR ŞEHİRLERİ (AVÂSİM ve SUGÜR) (Hârtümrreşid Döneminden Sonra)	Antakya	Antiochia/Theoupolis	Syria Prima (I)
	Süveydâ/Süveydiye	Seleukeia Pieria/Seleucia/Hydatos Potamoi	Syria Prima (I)
	Tarsus	Tarsus/Antiochia ad Cydnum	
	Massisa	Mopsuestia	
	Zende	?	
	Bağrâs	Pagrae	
	İskenderun	Alexandretta/ Alexandria ad Issum	
	Bâlis	Barbalissos	
	Menbiç (başşehir)	Hierapolis	
	Dülük	Doliche	
	Ra'bân	Rhabaine	
	Kûrs/Kûrus	Cyrrus/Hagioupolis	
	Cibrîn	?	
	Tellü A'zâz	?	
	Sarkînâ/Şarkînâ	?	
	Nikablus	Nicopolis	
	Arâcîn/ Arşîn	?	
	el-Cûme	?	
Kâsirin	?		

Formation of Military-Administrative Districts (*Jund/Ajnâd*) in Bilâd al-Shâm (Greater Syria) During the Early Islamic Period and the Influence of the Byzantine (the Eastern Roman Empire) Land Regime

Muslims captured vast lands following the early conquests by the Prophet and first caliphs, extending their control beyond the Arabian Peninsula. They accommodated the local social, administrative, and cultural heritage in order to take control over the region. Just like all civilizational “interactions,” certain practices remained similar to their earlier instantiations. One of these practices was the system of *jund*, which was applied following the conquest of Bilâd al-Shâm (Greater Syria). *Jund* (pl. *ajnâd*), literally meaning “army—military districts,” described military-administrative districts established in Bilâd al-Shâm (a region covering Syria, Jordan, Palestine, Lebanon and southern Turkey) in early Islamic history.

Looking at administrative reforms in Bilâd al-Shâm before the Islamic conquests, the system initiated by Roman Emperor Diocletian (284-305) prevailed in the east of the empire until the 6th century. This administrative structure, also called *Dioecesis Orientis* (Eastern Provinces) and made up of eleven provinces at the eastern border of the Byzantine empire, survived until the end of the 6th century and was replaced by another military-administrative structure called *thema*. It is still debated where in Byzantine lands these *themas* were established, supposedly initiated by Emperor Heraclius (610-641).

When looking at the conditions of Bilâd al-Shâm before the Islamic conquests, it appears that the Byzantines reestablished control over the region by defeating the Sasanians at the Battle of Nineveh. The region came under control of the Muslims through military conquests. After these conquests, Muslims initiated a new military and administrative structure called *jund*. The *junds* were established first in Jordan, Palestine, Damascus, and Homs. The Umayyads added to these a fifth *jund* in Qinnasrin. The *jund* divisions, which seems to have existed only in Bilâd al-Shâm under Muslim rule, underwent some transformations by the establishment of *awâšim* and *thughûr* cities by the Abbasids. The *junds* of Bilâd al-Shâm began to dissolve in time—especially due to the turmoil caused by the Crusades—and this system was abandoned.

This study focuses on the origins and formation of *junds* as well as on the Byzantine influence in their establishments. It first examines the kinds of administrative systems that were applied in Byzantine Bilâd al-Shâm. Then, it reviews the information provided in primary sources about the process of the formation of the *jund* system. It brings together accounts in Balâdhurî, who was the first author relating the formation and transformation of the *junds*, and other works on geography penned by Muslims. It provides an overview of the *junds*' administrative structures (such as changes in time, subdistricts, and capitals) and on economic structures (like annual tax resources both in kind and in cash and the coin known as *jundî* etc.). In addition, it includes tables comparing amounts of taxes varying by different geographic districts in Bilâd al-Shâm. Moreover, it also seeks answer to the question whether the *jund* system was an administrative district formed first by Muslims or inspired by previous Byzantine examples.

Modern historians discuss whether the *jund* system in Bilād al-Shām was a Muslim invention or a continuation of the Byzantine administrative system. Although some argue that the Diocletian system existed in Bilād al-Shām before the Muslim conquests, it is worth noting that Irfan Shadid, a specialist on Arab-Byzantine relations, underlined the existence of quadripartite division formed by Heraclius, as he called it “unfinished Byzantine *themas*.” According to him, between the Battle of Nineveh in 628 (ending Sasanian control in Bilād al-Shām) and the Battle of Yarmuk in 636 (in which the Byzantines lost control in Bilād al-Shām), Heraclius established a quadripartite system. The four *junds* that formed after the Muslim conquests (Jordan, Palestine, Damascus and Homs) were actually a continuation of the prior system (and later the fifth *jund* would be established in Qinnasrin). My research in this paper adopts this argument, because it seems to have stronger historical basis. Therefore, the details of this perspective supporting the Byzantine origins of the *junds* of Bilād al-Shām seems to have qualitatively and quantitatively solid ground. Ultimately, the study argues that the *junds* shared many common aspects with previous Byzantine systems and thus stood largely as a continuation of these previous systems.

Keywords: Islamic History, Byzantium, Jund, Ajnād, Bilād al-Shām, Land System.

Değerlendirme Makalesi Review Article

Türkiye’de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)*

Tuncay Başoğlu**

Giriş

Günümüz Türkiye’sinde yüksek öğretim, âdeta üniversite ile özdeşleşmiş durumdadır, yüksek öğretim üniversitenin yaptığı iştir. Teorik açıdan bakıldığında bu özdeşleşme bir zorunluluk içermediği gibi tarihî açıdan da üniversite yüksek öğretim kurumlarının tek örneği değildir. Bununla birlikte yüksek öğretim kurumları içerisinde son iki yüzyılda gelişip dönüşen modern üniversite, özellikle de Alman araştırma üniversitesi ve ardından Amerikan üniversitesi bütün dünyada âdeta rakipsiz bir konuma erişmiştir. Bunun, modern devlet ve ekonominin talepleri doğrultusunda üniversitenin modern devletin ihtiyaç duyduğu eğitimli kadroları yetiştirmesiyle, bilim ve teknolojiye yönelik araştırmaları bünyesine katmasıyla ve meslek edindiren bir kurum olarak öne çıkmasıyla ilgili sebepleri olduğu kadar kültürel sebepleri de vardır. Modern üniversite meslek edindiren bir kurumdur, çünkü devletin ve piyasanın yüksek öğretim seviyesinde eğitimli insana ihtiyacı giderek artmıştır. Üniversite kültür aktarımı gerçekleştiren ve kimlik kazandıran bir kurumdur, çünkü elle tutulur bir meslek edindirmediği durumlarda da yaşanan dünyayı ve ondaki müesses nizamı kavrayıp onunla uyumlu düşünen, onun değerlerine göre hareket etmeye müheyya olan insanlar yetiştirmektedir.

* Yazıyı gözden geçirerek değerli katkılarda bulunan Prof.Dr. Mustafa Gündüz, Doç.Dr. Alim Arlı ve Doç.Dr. M. Macit Karagözoğlu’na teşekkür ederim. Ayrıca bu yazının ortaya çıkmasında kaynakları temindeki katkıları dolayısıyla başta Recep Yılmaz, Hasan Diriarın ve Cemal Toksoy olmak üzere İSAM Kütüphanesi’nin yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederim.

** Doç.Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi, ORCID 0000-0001-5539-296X
tuncay.basoglu@isam.org.tr

Bir tanıma göre yüksek öğretim, “bir ilim ya da sanat alanında bilginin en üst düzeyde öğretildiği, üretildiği, yorumlandığı, eleştirildiği ve tasnif edildiği süreç, mekân/ortam”dır.¹ Üniversite ise bazan “kültür ve coğrafya sınırlarını aşarak çeşitli alanlarda yüksek eğitim ve öğretim veren kurum” şeklinde evrensel, bazan da “toplumun ruhu, ulusun kültür kaynağı, var oluşunun menbar” şeklinde ulusal bir çerçevede tanımlanmıştır.² Tanımlarda çoğu kere üniversitenin sadece en üst düzeyde eğitim öğretim vermesiyle yetinilmez, ilmî araştırma faaliyetini de yürüten ve yeni bilgi üreten bir kurum olma özelliği vurgulanır. Başta Batılı ülkelerde olmak üzere XX. yüzyılda yüksek öğretim ve özellikle üniversite hakkında çok şey yazıldı. Bu kurumun dünyada son iki yüzyıldır geçirdiği hızlı dönüşümleri bilmeyenler, sanki kökü yüzlerce yıl geriye uzanan, geçmişte de şimdiki haliyle var olan bir kurum tasavvuruna kapılabilirler. Önce XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başlarında Fransız İhtilali, İngiliz sanayi inkılabı, Alman felsefesi ve yeni ortaya çıkan Alman araştırma üniversitesinin etkileri, ardından XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyıl başları arasındaki süreçte sosyal bilimler ile modern kimya, biyoloji vb. doğa ilimlerinin üniversiteye girişi ve üniversite yapısının yenilenmesi, II. Dünya Savaşı’nın sonu ile birlikte kitlesel eğitimi benimseyen, eğitim ile araştırmayı tek bünyede birleştiren ve piyasa ile iş birliğine önem veren Amerikan araştırma üniversitesinin hâkimiyet kurması gibi gelişmeler, üniversitenin hızlı dönüşümler geçirmesine yol açtı. Dünyada giderek yaygınlaşan bu kurumun örgütlenmesi, eğitim içeriği ve kalitesi, mezunlarının istihdamı gibi hususlarda ortaya çıkan sorunları incelemek ve siyasi, iktisadi ve teknolojik gelişmelere uyumlu olarak yenilemek amacıyla çok sayıda tartışma, rapor, eser ortaya çıktı. Günümüzde de internetin yaygınlaşması, bir yandan iktisadi rekabetle diğer yandan muazzam boyutlara ulaşan göç ve iltica vâkıyasıyla irtibatlı globalleşme yahut uluslararasılaşma baskısı ve nihayet salgın hastalık ve benzeri âfetlerin etkileri üniversiteyi dönüşüme zorlayan hususlar olarak öne çıkmaktadır. Bu tür gelişmelerin ne tür bir dönüşüme yol açacağı hususu yeni çalışmaları tetikleyecektir.

Bu yazıda Türkiye’de 1980 yılına kadar yüksek öğretim ve üniversite alanında yayımlanmış kitap veya risale formatındaki eserlere dair genel bir değerlendirme yapacağım.³ Gerekli hallerde makale veya deneme formatındaki yazılara da değineceğim.⁴ 1980 yılı itibarı olarak seçilmiş olmakla birlikte,

1 Bk. Gündüz, “Türkiye’de Yükseköğretimin Gelişimi”, s. 255.

2 Her iki tanım için bk. Kenan, “Üniversite”.

3 Makalede ele alınan eserlerin tam künyeleri bibliyografyada verilmiştir. Bu sebeple metinde ve dipnotlarda eser künyeleri olabildiğince kısa tutulmuş, ancak tarihî bilgi açısından önemli görülen yerlerde yıl, yayıncı ve sayfa bilgileri de eklenmiştir.

4 Özellikle 1950-1980 yılları arasında yayımlanan akademik veya popüler dergilerde

bu tarihten sonra Türkiye'de Yükseköğretim Kurumu'nun (YÖK) kurulması ve yeni bir kanunla yüksek öğretimde yeni bir döneme girilmiş olması, Türkiye ekonomisi ve siyaseti ile birlikte yüksek öğretimin de dünyaya daha açık hale gelmesi ve daha da önemlisi konuyla ilgili telif ve tercüme yayınların çoğalmış ve çeşitlenmiş olması sebebiyle 1980 sonrasını ayrı bir yazının konusu olarak ele almayı uygun gördüm. Bu yazıda amaç, yüksek öğretimin ve üniversitenin sorunlarını dile getirmek veya çözümler önermek değildir. Sadece, incelenen dönemde yayımlanan eserler üzerinden üniversite fikrinin/ tasavvurunun varlığını araştırmayı -bir üniversite tasavvurunun bulunup bulunmadığı, varsa bunun nasıl olduğu hususunu incelemeyi- hedefliyorum.

1900 Öncesi

Yazının başlığında inceleme aralığını Osmanlılar döneminde Batı tarzı ilk yüksek öğretim kurumu olan Mühendishâne-i Bahrî-yi Hümâyün'un kuruluş tarihi olan 1775 yılı ile başlattım. Modern anlamda yüksek öğretimin şekillenışı Batı'da esasen bu tarihten sonra olmuştur, Türkiye'de de üniversite kurulması ancak Tanzimat döneminde gündeme gelmiştir. Bununla birlikte bir yüksek öğretim kurumu sayabileceğimiz ve nihayette teknik üniversiteye dönüşen Mühendishâne'yi Türkiye'de modern yüksek öğretim için itibarî bir başlangıç kabul etmek mümkündür.⁵ 1900 yılı dârülfünunun öncekilere göre daha esaslı ve artık kesintiye uğramaksızın açıldığı yıldır. Bu sebeple alt başlıkta itibarî olarak bu tarih tercih edilmiştir.

Osmanlılar döneminde bir yandan dârülfünun olarak karşılanan üniversite (bu terim ilk defa 1846'da kullanılmıştır) diğer yandan "mektep" ile karşılanan Fransız tarzı yüksek meslek okullarının kurulmasına yönelik çalışmalar Tanzimat döneminden itibaren ivme kazanmıştır. Ne var ki, tespit edebildiğimiz kadarıyla, 1775'ten 1900 yılına kadar olan dönemde konuyla ilgili herhangi bir müstakil kitap yahut risale telifi veya tercümesi

bir-iki sayfalık yazılardan hacimli yazılara kadar yüzlerce makale, deneme vb. bulunmaktadır. Bunların kitap, broşür veya risale formatında yayımlanmış olanları incelemede gözden geçirilmiş, ayrıca gerekli görülen diğer bazı yazılara da atıf yapılmıştır. Bu çerçevede İSAM'ın Makaleler, Osmanlıca Makaleler ve Risaleler veri tabanları, 1955-1980 yılları arasında yayımlanan *Eğitim Hareketleri Dergisi* ile *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi* (sonraki adıyla *Eğitim Bilimleri Fakültesi*) *Dergisi*'nin 1968-1980 yılları arasındaki sayıları taranmıştır. Öte yandan bu deneme ve makalelerin tamamının incelenmesi bu makalenin hedefi dışında kalmaktadır. Bu makalede zikredilmeyen kitaplar ve makaleler için ayrıca bk. Mehmet A. Kısakürek, *Türkiye Yüksek Öğretim Bibliyografyası 1933-1971*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1972.

5 Nitekim James Ellsworth de Kay gibi Batılı seyyahlar da bu kurumları "Türk üniversitesi" olarak anmaktadır (bk. Kenan, "Üniversite").

söz konusu olmamıştır. Bu dönemdeki nadir yazılardan biri, haftalık bir gazetede yazar adı verilmeksizin bir tür haber şeklinde yayımlanan “İngiltere Dârülfünunları” başlıklı bir yazıdır (*Ma'lûmât*, 1/10 [14 Nisan 1310/20 Şevval 1311/26 Nisan 1894], s. 78-79). Eğitim konusunda Hayrullah Efendi (ö. 1283/1866), Saffet Paşa (ö. 1301/1883), Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895),⁶ Münif Mehmed Paşa (ö. 1328/1910), Küçük Said Paşa (ö. 1332/1914) gibi bir dizi isim zikredilmesine rağmen bunların hiçbiri müstakil bir eser kaleme almamıştır. Küçük Said Paşa'nın Alman eğitim sistemini inceleyerek Fransız modeli yerine Alman üniversite modelini önerdiği, devletin bütün teşkilatını dikkate alarak kapsamlı bir eğitim planı hazırladığı, daha sonra Avrupa ve Amerikan eğitim sistemlerini incelediği, fakat ülkede Fransız tarzı eğitimin yerleşmiş olması sebebiyle ısrarcı olmadığı ifade edilmekle birlikte, bu görüşlerin hepsi layiha şeklinde kaleme alınmış olup yayımlanmamıştır.⁷ Said Paşa kendi hatıratında konuyla ilgili bazı idari hususlara kısaca temas eder ve dârülfünun, dârülicaze ve dârülulum terimlerini kullanır.⁸

Osmanlı Batılılaşmasındaki âdet üzere bir kurum ihdas edileceğinde layiha yazdırılmış, yabancı ülke -ağırlıklı olarak da Fransa- kanun ve nizamnamelerinden hareketle tercüme veya uyarlama nizamname hazırlanmış, ama gerek yönetimin teşvikiyle gerekse şahsi ilgilerle hareket edip konuyu etraflıca inceleyen ve değerlendiren eserlerin yazılması söz konusu olmamıştır.⁹ Bu durum, modern merkezî bir bürokratik devlet kurmaya yönelen Osmanlı

6 Cevdet Paşa'nın eğitim görüşleri hakkında bk. Gündüz, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*.

7 Küçük Said Paşa'nın eğitimle ilgili görüşleri için bk. İhsanoğlu, *Darülfünun*, I, 178-86.

8 Said Paşa hatıratında daha çok resmî belgeleri aktardığı ve onlar üzerinden konuştuğundan konuyla ilgili ayrıntılı bir açıklama görmüyoruz, ayrıca kullandığı terimlerde de “yüksek tahsil” veren kurumlar olmaları dışında bir netlik yoktur ve dârülfünunun onun kullanımında mutlak olarak üniversite anlamına gelmediği görülmektedir. Üç yüksek okuldan (mekâtib-i âli) biri olarak dârülfünunu (diğer ikisi Mekteb-i Hukuk ve Mekteb-i Tıbbî) sayarken, onu üniversiteye yakın bir anlamda kullanır (bk. *Sultan II. Abdülhamid'in Sadrazamı: [Küçük] Mehmed Sa'îd Paşa'nın Hâtîrâtı*, II, 332-33). Başka bir yerde üniversite karşılığı olarak dârülulum terimini, fakülte karşılığı olarak da dârülicaze terimini kullandığı izlenimi edinebiliriz: “Her eyaletin dârülulumu beş dârülicazeden tereküb eder...” (bk. I, 184). Bir başka yerde aralarında hiyerarşik ilişki kurulmaksızın dârülulum ve dârülfünunun iki ayrı alan için kullanıldığı görülmektedir (bk. I, 183, 184). Başka bir yerde ise “fakülte teriminin dârülfünun ile karşılandığını, dârülicaze şeklinde karşılanmasının daha uygun olduğunu” söyledikten sonra şöyle demektedir: “Bizde darülicâzeler tabir-i diğerle darülfünunlar yoktur” (bk. I, 466). Ancak bir başka yerdeki ifade kafa karışıklığına yol açmaktadır: “...bir Darülfünunun heyet-i mecmuasını teşkil eden Darülicazeler...” (bk. I, 437). Bir başka yerde darülfünun “*écolé politeknik*”in karşılığı olarak kullanılır (bk. I, 197; ayrıca bk. I, 193, 439).

9 Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde genel olarak eğitimle ilgili görüş belirten yazılar için bk. *Osmanlı Eğitim Mirası*, haz. Mustafa Gündüz. XVIII. yüzyılda Avrupa ülkelerine

yöneticilerinin diğer birçok kurumda izlediği yola uygundur. Yapılanlar, daha çok devletin ihtiyaç duyduğu yeni müesseselerin kurulması ve uygun kadroların yetiştirilmesi gayesine matuf, kriz dönemlerinde anlık/geçici atılımlarla gelişen, ama fikrî derinliği, araştırması ve planlaması bulunmayan, çeşitli parçaların zaman içinde ilave edildiği bir manzara arz etmektedir. Modern eğitim (maarif, fünun) konusuyla ilgili genel görüşler çeşitli gazete yazılarında ortaya konulduğunda da bunlar içerisinde yüksek öğretimle ilgili olanlar hayli az yer tutar.

1900-1923 Arası

Temel tavır değişmemekle birlikte, yüksek öğretim ve üniversite konusunu tartışan ilk makaleler ve risaleler İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış görünmektedir. Nizamname ve talimatname başlıklı ve daha fer'î konularla ilgili birkaç risale dışarıda tutulursa üniversite hakkında müstakil bir kitap veya risaleye rastlanmamıştır. Bu dönemde farklı siyasi eğilimlere sahip kimselerin, görüşlerini daha çok dergi makaleleri ile ortaya koydukları görülmektedir. Ancak bu tür makalelerin bile sayısı hayli azdır.¹⁰ Dergi makaleleri içerisinde özellikle Lütfi (Fikri Tozan) ve Eşref Edip'in konuyla ilgili çeşitli yazılar (makale, haber vb.) kaleme aldığı dikkat çekmektedir. Lütfi Fikri'nin "Paris Dârülfünunu (Sorbon)" başlıklı üç ayrı makale kaleme aldığı, ayrıca "Dârülfünun Haricindeki İlmî Müesseseler" (*Bilgi Mecmuası*, 2/7 [1330/1914], İstanbul: *Türk Bilgi Derneği*, s. 704-16) başlıklı makalesiyle Fransa'da üniversite dışında mektep, kolej veya enstitü adıyla anılan diğer ilmî müesseseleri incelediği görülmektedir. Dârülfünunla ilgili en fazla yazıyı belki de Eşref Edip kaleme almıştır. Onun duyurduğu konulardan biri de Evkaf Nezareti tarafından Medine'de "Dârülfünûn-ı İslâmî" adıyla bir kurumun kurulmuş olmasıdır ("Dârülfünûn-ı İslâmî", *Sebilürreşâd*, 11/276 [26 Muharrem 1332/12 Kânunuevvel 1329], s. 247-48). Eşref Edip, 01 Muharrem (1332/1913) itibariyle açıldığını duyurduğu bu kurumun on altı maddelik nizamnamesini vermektedir. İdari ve mali hususları düzenleyen nizamnamenin ilk maddesinde "...Medîne-i Münevver'e'de Medrese-i Külliyye namıyla Evkaf Nezareti tarafından leyli bir dârülulum tesis olunmuştur" denilmektedir. Burada dikkat çekici olan husus, Eşref Edip'in dârülulum ile dârülfünunu eş anlamlı kullanması, dârülulum olarak kurulan bu müesseseyi "Dârülfünûn-ı

gönderilen elçilerin, dönüşte yönetime birer layiha olarak sundukları seyahatnamele-
rindeki izlenimleri için bk. Korkut, *Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa*.

¹⁰ Ele alınan dönemde basında üniversite ile ilgili yazılar hakkında bk. Olgun, "II. Meşru-
tiyet Dönemi Osmanlı Basınında Bir Eğitim Kurumu Olarak Darülfünun (1908-1912)",
İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi, sy. 2 (2002), s. 185-203.

İslâmî” (İslam Üniversitesi) olarak duyurmasıdır.¹¹ Mehmet Ali Ayni de “Osmanlı Dârülfünunu” adlı kısa bir makale yazmıştır (*Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 [1332/ 1916], s. 5-10).

Eğitimde yüksek öğretimin önceliğine inanan ve tûbâ ağacı nazariyesiyle tanınan Maarif Nazırı Emrullah Efendi'nin, İttihat ve Terakkî Kongresi'nde sunduğu ve sonrasında basılan *İzahnâme*'nin üçüncü kısmı eğitimle alakalıdır; ancak eğitim siyaseti ve genel eğitimle ilgili görüşlerini serdetse de, konuşmasında yüksek öğretim veya üniversite ile ilgili herhangi bir husus yer almamaktadır (Maarif Nazırı Emrullah, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasî Programa Dair İzahname*, Konstantiniyye: Matbaa-i Hayriyye, 1330). Onun dârülfünununun yönetimiyle ilgili Almanya örneğini dikkate alarak bir nizamname taslağı hazırladığı, fakat bunun onaylanmadığı bilinmektedir.¹²

Öte yandan Maarif Nazırı Emrullah Efendi'nin onayı ile Avrupa'ya gönderilen ve Fransa, İngiltere, Belçika, İsviçre ve Almanya'daki öğretim kurumlarında incelemelerde bulunan İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), daha sonra dârülfünun eminliği (rektörlük) yapmış olmasına rağmen, üniversiteye dair herhangi bir tasavvur ortaya koymamıştır. Onun *Talim ve Terbiyede İnkılâp* (İstanbul 1328/1910) adlı eserinde Avrupa'daki incelemelerine dair anıları ve gözlemleri ile eğitim metotlarına dair çıkardığı bazı dersler yer almakla birlikte bunlar daha çok yüksek öğretim öncesi genel eğitim öğretimle ilgilidir ve bir eğitim sisteminden ziyade öğrencinin geliştirilmesi gereken kabiliyetleri ve şahsiyeti üzerine odaklanır.

1923-1945

Cumhuriyet döneminde de üniversite tasavvuruna ve bir kurum olarak üniversiteye dair kitap formatında telif veya tercüme eserlere tesadüf etmek zordur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan birkaç eser mevcut tek üniversitenin sorunlarıyla ilgilidir. Dahiliyeci, koruyucu hekimlik ve farmakoloji

11 Dârülfünun terimi daha önce, Küçük Said Paşa tarafından kullanıldığı gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da kurulan yeni tür medreseler ile Mısır'da öğretmen yetiştirmek üzere Fransa'daki Ecole Normale Supérieure örneğinde kurulan müessese hakkında da kullanılmıştır (bk. Özcan-Görgün, “Dârülfünun”). Yukarıdaki müessese ile aynı dönemlerde İstanbul'daki medreselerin çoğu birleştirilip yeni bir programla Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kurulmuştur (bk. Kütükoğlu, “Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi”). Yukarıdaki haberden beş yıl kadar önceki bir başka haberde de Şam'da bir “İslam Dârülfünunu” kurulması yönündeki bir teşebbüsten bahsedilmektedir (bk. “İslam Dârülfünunu”, *Sırat-ı Müstakim*, s. 208).

12 Bu konuda bk. Murat Candemir, “Maarif Nazırı Emrullah Efendi”, *Tarih Dergisi*, s. 143-68.

uzmanı Âkil Muhtar (Özden), *Dârülfünun Hakkında Bazı Mülâhazât* (İstanbul 1340/1924) adlı risalesinde, aynı yıl çıkan kanunla hükmî şahsiyet verilen dârülfünunun mevcut durumuna ve dolaylı olarak da çıkarılan kanuna eleştiriler yöneltir.¹³ Baştan sona Pastör'ün -1870 savaşındaki yenilgiden sonra Fransız üniversitelerine yönelik eleştirilerini ve Alman üniversitelerinin üstünlüğünü vurgulayan görüşlerini içeren konuşmasına dayanarak yazdığı risalede müellif, eserini üniversitenin rüknü olarak gördüğü "liyakatli müderris" meselesine tahsis eder. Üniversitenin esasının ameli/pratik bilgi öğretmekten ibaret olmadığını, yüksek düşünürler yetiştirme ve araştırma görevinin bulunduğunu; önce liyakatli "müderris"lerin yetiştirilmesi, sonra bu müderrislerin sayısına göre kürsü ihdas edilmesi gerektiğini, Türkiye'de ise bunun tersine önce kürsü kurulup sonra bir şekilde doldurulduğunu söylemektedir. Bir ihtiyaca binaen kurulan Tıp ve Hukuk mekteplerinin kendi alanlarında meslek erbabı yetiştirdiğini, bu kadarıyla bir üniversite kurulamayacağını ekler. İyi bir müderriste bulunması gereken vasıflar arasında, -Japonya ve Romanya'da olduğu üzere- yabancı dilde yayın yapabilmeyi de sayan müellif, zengin bir kütüphane ve iyi donanımlı laboratuvarların da şart olduğunu vurgulayarak mevcut üniversite hocalarının yetkin olmadıklarını söyler.¹⁴

Çeşitli kademelerde yöneticilik yapan, vali ve felsefe müderrisi Mehmet Ali Aynî'nin *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul 1927) adlı eserini, bu ve benzeri eleştirilerin artması üzerine dârülfünunu savunma amaçlı yazdığı söylenir. Yukarıda Aynî'nin bu konuyla ilgili kısa bir makale yazdığına işaret edilmişti. Aynî, Fâtih Sultan Mehmed döneminden başlayarak yüksek öğrenimi anlattığı bu eserde ilk üniversite teşebbüsünden kendi dönemine kadar İstanbul'da kurulan dârülfünunun tarihini, konulan dersleri, yapılan işleri anlatmaktadır. Ancak bu eserde bir üniversite fikri veya dünyadaki üniversitelere dair bir tasvir söz konusu edilmemiştir.

Dârülfünun kapatılıp üniversite açıldıktan sonra İstanbul Üniversitesi'nin tarihine dair hemen bir eser yazılmıştır. 1934-1943 yılları arasında dokuz yıl civarında İstanbul Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapan hukukçu Mehmet Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi* (İstanbul 1943) adlı çalışmasında

13 Bu küçük risalenin bir değerlendirmeye birlikte Latin harfleriyle neşri için bk. Emre Dölen, "Müderris Dr. Âkil Muhtar Bey'in 'Darülfünunumuz Hakkında Bazı Mülâhazât' Adlı Risalesi", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, s. 69-88.

14 Âkil Muhtar daha sonra *Fatih Devri İstanbul ve Pariste Tıp Tahsili: Sonradan Niçin Geri Kaldık?* (İstanbul 1944) başlıklı bir risale daha yazmıştır. İslam medeniyetinde ve Batı'da tıp tarihine dair çeşitli bilgiler verdiği bu risalede, Fatih'in ve Kanunî'nin yaptırdığı medreseleri "üniversite" olarak niteler. Batı'daki gelişmeye dair tahlilleri, kendi neslinin sosyal bilimler ve tarih yorumu alanındaki -en hafif tabiriyle- acemiliğini ortaya koyar.

âdeta bu kurum yeni kurulmamış gibi, Fâtih döneminden başlayarak (s. 6 vd.) ele aldığı kurumun tarihini, özellikle Tıp ve Hukuk fakültelerini, bir kısım mevzuatı incelemektedir.¹⁵ Bir yandan süreklilik ve köken arzusu ile diğer yandan inkılapları savunma zarureti arasındaki çelişki ve yıkılan kurumların yerine kurulanların uzak geçmişe dayandığı hüsnükuruntusu o dönemden itibaren devam edip gitmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Oxford'un "college"lar muhafaza edilerek yeni dönemin ihtiyaçlarına uyarlanmasında olduğu gibi, medreselerin ve ulemanın dışlanmayıp yeni kurumlara intibak ettirilmesi söz konusu olsaydı, üniversiteyi Fâtih dönemine bağlayarak köken arama çabasının bir gerçekliği olurdu.

Bu dönemde dârülfünunu savunan bir başka yazar, Cumhuriyet döneminde dârülfünunun ilk emini (rektörü), eğitimci yazar İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur. Çeşitli yıllarda yayımladığı yazılarını *Terbiye: Maarif Teşkilatı, Mektep, Usul, Darülfünun, İktisat, İlim ve Sanat Harsi, Müşterek Terbiye, Terbiyeciler* (İstanbul 1932) adıyla kitaplaştıran Baltacıoğlu'na göre, "Artık alim adam münzevi bir mütefekkir değil, içtimaî tekamülün amelesidir" ve "Mevcut olmayan ilim kanunlarını keşf ve icat ederek yahut başka ülkelerde icat edilmiş olan bu kanunları millî ülkeye naklederek... her ne şekilde olursa olsun ilim istihsali, asrî devletin başlıca siyasetidir" (s. 229). Eğitim konusunu pozitivist bir ilim anlayışıyla ele alan ve dini, hukuk ve ahlak gibi "*ictimai bir müessese*" olarak gören İsmayıl Hakkı, İlahiyat Fakültesi'nin alanını da buna dayalı olarak belirler; "Nasıl Darülfünun edebiyat fakültesi edip ve şair yetiştirmiyorsa ilahiyat fakültesi de imam vaiz yetiştirecek bir fakülte olmayacaktır. İlahiyat fakültesi yalnız dinî tetkikata münhasır bir ilim fakültesi olacaktır" (s. 156-57). Baltacıoğlu, bu dönemin en önemli değişimlerinden biri olan tevhîd-i tedrisatın gereği olarak böyle bir fakültenin İlahiyat değil de "Diniyat Fakültesi" olması gerektiği kanaatindedir (s. 29). Bir başka ifadeyle "İlahiyat fakültesinin maksadı ne Müslümanlık terbiyesi vermek, ne de doğrudan doğruya Müslümanlığı neşretmektir... Binaenaleyh hem talebesi hem müderrisleri hem de tedrisatındaki zihniyet itibarıyla bütün diğer fakülte-lerin aynı olmak lazım gelir" (s. 157). Ziya Gökalp'in etkisiyle yazan İsmayıl Hakkı, "Türk Darülfünunu Nasıl Olmalı?" başlıklı yazısında dönemin sesi gür çıkanlarının üniversite konusundaki tenkitlerini cevaplandırmaya çalışır (s. 162-67) ve "Asıl alim darülfünunda yetişmez. Darülfünunlar alim olmanın

15 Aynı dönemde A. Süheyl Ünver'in de *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul 1946) başlıklı bir eser yayımladığını görüyoruz. Hukukçu Richard Honig'in, İstanbul Üniversitesi'nin yerinde Bizans döneminde de bir eğitim kurumu bulunduğunu, dolayısıyla üniversitenin tarihinin o dönemden itibaren başlatılabileceğini söylemesi, İstanbul Üniversitesi'ne bu şekilde bir köken arayışını tetiklemiş olmalıdır. Her iki yaklaşımın da tarihi gerçekliği bulunmamaktadır.

yolunu gösterirler. Alimlerin yetişmesi, hatta yetişmiş alimlerin tekemmül etmesi için ilim hayatının hususi muhitleri lazımdır. Bu muhitten maksadım tetkik ve taharri müesseseleridir” (s. 164) diyerek üniversite eğitimi ile araştırmayı ayrı olarak ele alır. İsmayıl Hakkı'nın gerek üniversite gerekse “Türk üniversitesi” tasavvuru müphem ve hatta bazan çelişkili olsa da isabetli olduğu hususlar da vardır: “Bir hamlede ve bir emirname ile Türkiye'nin onüç milyonluk nüfusunu ikiyüz milyona çıkarmak nasıl elimizde değilse, Türk Darulfünununu da bir karar ve bir darbe ile yüz senelik uzak bir istikbaline fırlatmak öylece mümtenidir” (s. 163). Bu yazının üzerinden on yıl geçmeden bir kanunla bu atılım gerçekleştirilmek istenmiştir.

Dönemin bir başka yazarı eğitimci ve siyasetçi Nafı Atuf (Kansu), *Türkiye Maarif Tarihi* (1930-32) adlı eserinde üniversite konusuna da kısaca yer ayırır. Eserin ilk cildinde -İsmayıl Hakkı'nın aksine- şöyle demektedir: “Bir milletin tek mil terbiyesine hizmet ve tesir etmekle beraber, darulfünunların esas mevzuu ve vazifesi ilmî taharriyat ve tetkikat yapmaktır. İlmî taharriyat, darulfünunun manzume-i asabiyesidir. Talebesini muayyen bir hedefe, bir mesleğe hazırlayan yüksek mektepler karşısında darulfünun bu seciyesiyle büsbütün ayrı bir müessesedir. Kendi dar çerçevesi içinde dönüp dolaşan medrese ilmi yanında hayat ve kainatı ilmî metotlarıyla olduğu gibi görmeye ve anlamaya çalışan muasır ilmin bir ocağını kurmak Tanzimat ricalinin bir mefkuresi idi...” (I, 141). Emrullah Efendi'nin “tûbâ ağacı nazariyesi”ni anlattıktan sonra kurumun 1912'deki halinin teşkilatça daha iyi olmakla birlikte yüksek bir mektepten ileri geçemediğini söyleyerek şunları ekler: “İçinde kıymetli bazı unsurların bulunduğu inkar edilememekle beraber umumi heyeti itibariyle Darulfünun bir taharri ve tetkik merkezi olmaktan ziyade şark ve garp sultanlarını karıştırarak nakil ve telkin eden bir talim ocağı mahiyetinde kalmıştır” (II, 67). Alman araştırma üniversitesinin rağbet bulduğu o dönemde yazılmış bu kısa yazıda herhangi bir ciddi üniversite tasavvuru bulmak zordur.

Edebiyatçı ve siyasetçi Köprülüzade Mehmed Fuad, üniversitenin millet hayatındaki rolünden ve görevlerinden bahseden birkaç yazı kaleme almıştır: “Dârülfünun ve Millî Terbiye” (*İctihad*, İstanbul, 10 Şubat 1923) ve “İlim Hareketleri: Dârülfünunun Vazifeleri” (*Hayat Mecmuası*, Ankara, 9 Haziran 1927). Köprülüzade, “Akademi Meselesi” adlı makalesinde (*Hayat Mecmuası*, 6 Teşrinievvel 1927) şöyle demektedir:

Tanzimat'tan beri memleketimizin bütün mütefekkirleri daima Fransız irfanının tesiri altında kalmışlardır diyebiliriz. Bugüne kadar bütün yeni müesseselerimizi kurarken daima Fransız örneklerine ittiba'ya çalışmamız şüphesiz bundan ileri geliyor (s. 361).

Bunun akabinde lisan ve edebiyat akademisinin sadece Fransa'ya has bir kurum olduğunu, başka ülkelerde bundan ziyade ilim akademilerinin bulunduğunu söyleyerek Türkiye'de de bu tür bir akademi kurulması gerektiğini savunmaktadır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında Amerikan eğitim sistemini tanıtmak üzere hazırlanan "Amerika'da Nazarî ve Amelî Terbiye Serisi"nden, F.F. Goodsell'e ait bir eser *Amerika Dârülfünunlarının Halk Dershaneleri* adıyla serinin sekizinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Bu eserde seriden çıkan diğer eserler arasında *Erkekler İçin Âlî Tahsil* dışındakiler doğrudan yüksek öğretimle ilgili değildir. Aynı yıllarda bir başka yazar, Ahmet Refik [Altınay] ise Fransız tarihçi Ernest Lavisse'nin Prusya tarihi ile ilgili bir eserinden tercüme ettiği "Alman Dârülfünunlarının Millî Vazifesi" başlıklı bir bölümü iki ayrı sayıda yayımlamıştır (*Hayat Mecmuası*, 5/124 [11 Nisan 1929], s. 384-85; 5/126 [25 Nisan 1929], s. 429-30). Aynı derginin bir başka sayısında Charles Diehl'in Amerika seyahat izlenimlerini içeren "Yeni Temayüller = Amerika Dârülfünun ve Müzeleri" adıyla üç sayfalık tercüme bir yazı yayımlanmıştır.

Şüphesiz bu dönemin tevhîd-i tedrisat ve yazının değiştirilmesinden sonraki önemli bir hadisesi, İstanbul Dârülfünü'nün kapatılarak 1933'te İstanbul Üniversitesi'nin kurulmasıdır. Yabancı uzmanlara eğitimle ilgili bir dizi raporun hazırlatıldığı bu dönemde özellikle, İsviçreli uzman Malche'nin 1932'de hazırladığı raporun ardından, -raporun da tavsiyelerini aşan bir kararlar-üniversite adıyla yeni bir kurum kurulmuştur. Türkiye'de kısa süre kalan ve üniversiteyi bir "makine", hocaları ve yöneticileri de "makineyi işletenler" (yani makinist) olarak tavsif eden (s. 21) Malche'nin raporu, neticede mevcut bir kurumun iyileştirilmesine dair görüşlerden oluşmaktaydı. Bu rapor da bütünlüklü bir üniversite tasavvuru sunmamaktadır.

Vilayet mektupçusu Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (I-V, İstanbul 1939-43; İstanbul 1977) adlı eserinin son cildinde kısa bir bölüm de (V, 2095-2096) cumhuriyet dönemi yüksek öğretim kurumlarına değinmiştir; gerek bunun akabinde gerekse diğer ciltlerde (II, 513 vd.; III, 1049 vd.; IV, 1483 vd.; V, 2097 vd.) listelediği çoğu lise seviyesindeki ihtisas okullarını (gece dersleri mektepleri, kondüktör mektebi, köy kadınları gezici okulları, terzilik mektebi, yapı usta okulu vb.) "yüksek tahsil veren meslek ve ihtisas mektepleri" adıyla sunması bunları yüksek yapmamaktadır; burada iyi bir ayrıştırma yapamamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi, Kuruluşlar ve Tarihçeler (Ankara 1948) adlı eserinde kendi dönemine kadar eğitim tarihi hakkında bilgiler veren Nevzad Ayas, yüksek öğretim konusuna da değinmiş (s. 235-287) ve yüksek

öğretim kurumlarını üniversite ve yüksek okul şeklinde iki grup halinde ele alarak, Tanzimat'tan itibaren gelişim tarihi ve mevzuat çerçevesinde bunları tanıtmıştır.

Mehmet Öğder, *Üniversitelerden Soruyoruz, Üniversitelerdeki Geri ve İnhisarcı Zihniyet Niçin Devam Ediyor?* (İstanbul 1947, 30 sayfa) başlıklı broşürde üniversitede liyakatsizliğin ve inhisarcılığın devam etmesinden, genç kabiliyetlerin çürütülmesinden ve 1946 reformundan sonra da işlerin değişmemiş olmasından şikâyet etmektedir.

Netice olarak başlangıçtan itibaren 1950'lere kadar konunun ele alınışı daha çok, devletin diğer kurumlarında olduğu üzere, şahsi tecrübe ve gözlemler, hazırlatılan birkaç rapor, yabancı uzmanlara danışılması, bazı nizamnamelerin tercüme edilmesi şeklinde uygulamaya dönük araçlarla ve hızlı sonuç alma amaçlı yürütülmüş görünmektedir. Üniversite ve yüksek öğretime dair ciddi bir tasavvur ortaya konulduğunu, dünyadaki farklı ülkelerde böyle önemli bir kurumun nasıl olduğunu incelemeye yönelik bir araştırma merakını ve ilim adamları arasında konuyla ilgili bir müzakere yürütüldüğünü gösteren herhangi bir esere rastlanmamıştır.

1950-1980 Arası: Broşürler ve Bildiriler Çağı

Yüksek öğretim ve üniversite açısından 1950'lere kadar olan dönem bir layihalar, nizamnameler ve kanunlar çağı olarak adlandırılabilir. Gerçi 1950'lerden sonra da bu ana tavır devam etmişse de konuyla ilgili eser yayınında çeşitliliğin ortaya çıkması bakımından önceki dönemden bir farklılaşma söz konusudur. 1980 ihtilaline kadar olan bu dönem, özellikle farklı itikadi-siyasi görüş sahiplerinin görüşlerini veya konuşmalarını kısa bildiriler, broşürler ve kitapçıklar halinde yayımladıkları bir dönem olmuştur. "Demirkırası"ye geçerken muhtariyet arayışındaki üniversite, dünyadaki çeşitli hadiselerin ve iç siyasi çekişmelerin de etkisiyle bir çatışma alanı haline gelmiştir. Bu kısa dönemde konuyla ilgili önceki dönemlere göre çok sayıda irili-ufaklı eserin yayımlanmış olması bir canlanmayı gösterse de ciddi araştırma eserleri yok denecek kadar azdır. Yapılan çalışmaların ve reform tartışmalarının bel kemiğini yine üniversitenin yönetimi ve kanuni düzenlemeler oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, aşağıda geleceği üzere, üniversite kütüphaneleri ve üniversite öğrencilerine yönelik ilk sosyolojik araştırmalar hakkında da kitaplar yayımlanmıştır (üniversiteye girişte öğrencilere yardım etmeye yönelik tanıtım, rehber, test kitabı gibi çeşitli adlarla hazırlanan kitaplara burada değinilmeyecektir).

Yeni Model Arayışı ve Reform

Üniversitenin Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olmaktan çıkarılarak idari özerklik tanındığı 1946 yılı, Türkiye'de yüksek öğretim için yeni bir dönemin başlangıcı olarak görülebilir. Bu değişiklik öncesinde, dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in talimatıyla Ernst Hirsch'in editörlüğünde 1946'da bir kitap çalışması hazırlığına başlanmış, ancak eser 1950'de yayımlanabilmiştir. Üniversitelerin nasıl yönetilmesi gerektiği konusunda Türkiye tarihinde ilk derli toplu çalışma olan bu derleme kitap çalışması, *Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi* başlığını taşır. İki cilt ve yaklaşık 1500 sayfalık bu çalışmanın ilk 200 sayfası yani birinci bölümü farklı ülkelerdeki üniversite yapılanmasını kısaca ele almakta ve esasen üniversitenin muhtariyeti/özerkliği konusuna odaklanmaktadır. Burada ABD, İngiltere, Fransa (Paris Üniversitesi ile Fransa üniversitelerine dair iki yazı bulunmaktadır), Almanya, İsviçre, İspanya ve Romanya üniversitelerine dair bir kısmı tercümeden oluşan yazılar/raporlar yer almaktadır. Bunlar arasında diğerlerine göre çok daha uzun ve ayrıntılı olanı Alman üniversitelerine dair yazıdır ve bu yazıda 1923 tarihli üniversite reformunun ilk uygulandığı Kiel Üniversitesi'nin kanunu da tercüme edilmiştir (bk. s. 57-97). Bu ülke incelemelerinden sonra -yine ilk bölümde- üniversitenin genel meseleleri ve özerkliği meselesini ele alan üç makale yer almaktadır. İlk bölümde yer alan telif ve tercüme yazılar aceleye gelmiş görünmektedir, ancak ilk defa bu hacimde ve çeşitlilikte farklı ülke tecrübelerini tanımaya dönük bir gayret olması itibariyle kıymetlidir. İkinci bölüm, Türkiye'deki üniversiteleri mevcut mevzuat, raporlar, TBMM meclis müzakereleri vb. belgeleriyle ele almaktadır. Üçüncü bölüm ise yeni kanunu, hazırlık safhasındaki raporlar ve tasaklarla birlikte ele almakta, eserin ek kısmında da kanun sonrasında ortaya çıkan mevzuata yer verilmektedir. Dünya üniversitelerine dair ilk defa bir incelemeye yer vermesi yönüyle bu çalışma tarihî bakımdan kıymetli olmakla birlikte, burada da bir yüksek öğretim ve üniversite fikri söz konusu değildir.

1950'li yıllar *Doğu Üniversitesi Hakkında Rapor* (İstanbul 1952, 89 sayfa), Abrams ve Perkins raporları gibi bazı raporların da etkisiyle başta ODTÜ (METU) olmak üzere¹⁶ yeni üniversitelerin kurulduğu yıllardır. Daha sonra bunları başka üniversiteler takip edecek ve 1980 ihtilaline kadar üniversite sayısı kâğıt üstünde de olsa yirmiye ulaşacaktır. Tabii bir de üniversite olmak

16 ODTÜ'nün kuruluşunda Charles Abrams'ın mı Vecdi Diker'in mi etkili olduğu tartışmalı bir konudur, görünen o ki, Abrams'ın önerisi bir üniversite kurmayı amaçlamıyordu, daha sonra Perkins heyetinin raporu bunu açıkça ifade etmiştir (bu konuda bk. Paylaşoğlu, *Türk Yükseköğretiminde Bir Yeniliğin Tarihi*, s. 1-40).

için mücadele eden, ama kapıdan içeri alınmak istenmeyen enstitü ve akademiler vardır.

Yukarıdaki eserden sonra yazılanlar içerisinde Mümtaz Turhan'ın *Üniversite Problemi* (İstanbul 1967) adlı çalışması, Anglosakson üniversiteleri örneğinde üniversitelerin nasıl ıslah edileceği üzerine kafa yorar. Yazar, daha önce yazdığı *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri* (İstanbul 1954) adlı eserinde de üniversite meselelerine kısaca yer vermiştir. Turhan, üniversite ile ilgili eserinde, her zamanki gibi "kervan yolda düzölür" mantığıyla icraya konulan ilk tahsil seferberliği ile üniversitenin sayı ve yapısının uyumsuzluğundan ve elverişsizliğinden şikâyet etmektedir. İngiltere'deki kolejlerin faziletlerinden bahsederken -tarihî olarak söz konusu kurumların kökenini oluşturan- medreseye çatması bugünden bakınca bir garabet olarak görülse de zamanın ruhuna uygundur.

Konuyla ilgili bir başka önemli yazar, Ernst Hirsch'in Ankara Üniversitesi'ndeki asistanı Yaşar Karayalçın'dır. Hukukun yanında eğitim, kütüphanecilik ve bibliyografya alanlarıyla ilgili çalışmaları olan Karayalçın özellikle şu eserlerinde üniversitenin yönetimi, denetlenmesi, özerkliği gibi 1960'lı ve 1970'li yıllarda çokça tartışılan belirli konulara dair görüşlerini ortaya koyar:

1. *Üniversite ve İhtisas Kütüphaneleri ile Üniversite Kütüphaneciliği Hakkında Kanun Projesi* (Ankara 1964).
2. "Üniversitelerin İdare ve Murakabesi: Mukayeseli Bir İnceleme" (*Ord. Prof.Dr. Ernst E. Hirsch'e Armağın*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1964, s. 581-694; ayrı baskı: Ankara: y.y., 1964).
3. *Meseleler ve Görüşler: Kültür-Eğitim-Üniversite-Siyaset-Hukuk* (Ankara 1965).
4. *Meseleler ve Görüşler II: Eğitim-Üniversite-Hukuk* (Ankara 1972).
5. *Meseleler ve Görüşler III (1972-1983): Kültür-Eğitim-Üniversite-Ekonomi-Hukuk* (Ankara 1983).

Üniversitelerin İdare ve Murakabesi adlı çalışmasında yazar, ilk bölümde üniversitenin "kendine mahsus bir işletme" olduğu yolunda bir tanımını yaptıktan ve gördüğu işleri "eğitim, öğretim, araştırma, bilgi yayma" olarak tanımladıktan (s. 586) sonra kısaca üniversitenin tarihine değinmektedir. Ardından üniversitenin muhtariyeti/özerkliği meselesi çerçevesinde farklı ülkelerde (İspanya, Fransa, İsviçre, Almanya, Hollanda, ABD, İngiltere, Yugoslavya, Mısır) üniversitenin yönetimi ve denetimine dair kısa bilgiler vermektedir (s. 589-624). İkinci bölümde Türkiye'deki durumu mevzuat çerçevesinde

incelemekte, genel üniversite kanunundan farklı kanunlarla kurulmuş olan ODTÜ ve Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne ayrı birer başlık açmaktadır (s. 625-81). Son bölümde ise vardığı neticeleri ortaya koymaktadır (bu eserin girişi ile son bölümün büyük kısmı daha sonra *Meseleler ve Görüşler* eserinin ilk cildinde de yayımlanmıştır). Burada üniversite yönetiminde tek bir sistem bulunmadığına, her memleketin kendi ihtiyaçlarına ve şartlarına göre çözüm bulması gerektiğine dikkat çektikten sonra yabancı ülkelerde dört farklı yönetim sistemi bulunduğunu söylemektedir (ABD'de mütevelli heyeti, Almanya-Hollanda ve kısmen İsviçre'de kuratörlük sistemi ve akademik yönetim için rektör seçimi, İngiltere'de karma kurullarla yönetim, Fransa ve kısmen İsviçre'de merkezîyetçi sistem). Beşinci sistem olarak sadece Oxford ve Cambridge'de görülen, "üniversite öğretmenleri tarafından" kendilerinden seçilen kişi veya kurullarca yönetim sistemidir. Karayalçın'a göre 1946 tarihli Üniversiteler Kanunu bu son sisteme yakın bir sistemi benimsemiştir (s. 682-84). Yazar, ardından mevcut sistemin mahzurlarını ve kendi tavsiyelerini sıralamaktadır (s. 686-94).

Karayalçın, *Meseleler ve Görüşler* adıyla toplanan yazılarının ilk cildinde üniversiteye yapılan siyasi müdahalelerin kötü sonuçlarına, üniversite yönetimiyle ilgili sorunlara ve kendi tavsiyelerine değinmektedir. Burada özellikle 1960'lı yıllarda İngiltere'deki yüksek öğretim reformuna zemin teşkil eden Robbins Komitesi'nin çalışmalarını ve raporunu göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Eserinin 1965-1971 yılları arası yayımladığı makalelerden oluşan küçük hacimli II. cildinde söyledikleri ise daha önemlidir. Burada özellikle 1971 muhtırasından sonra iktidara gelen Nihat Erim hükümetinin üniversite reform planını eleştirmektedir. "Yüksek öğretimin bütünlüğü" ilkesini esas alan bu plana göre, a) Aynı işi farklı unvan ve statüler altında yapan üniversite, akademi ve yüksek okul adlarıyla farklı yüksek öğretim kurumlarının birleştirilmesi ve hepsinin üniversite olması; b) Kürsü sistemi yerine bölümlerin kurulması; 3) Asistanlığın kaldırılması; 4) Yardımcı doçentliğin ihdas edilmesi öngörülmekteydi. Ona göre "yüksek öğretimin bütünlüğü" ilkesinin anlamı, "yüksek öğretim alanı = üniversite alanıdır" şeklindedir. Karayalçın eleştirdiği bu hususların yüksek öğretimde okul enflasyonu ile seviye düşüklüğüne yol açacağını ileri sürmektedir (*Meseleler ve Görüşler* II, 8-15). Karayalçın öte yandan teknik-akademik planlama yapacak bir organ kurma zaruretini savunduğunu ve YÖK adıyla böyle bir organın gündeme gelmesinin yerinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre "üniversiteler devlet teşkilatı dışında ayrı dönen çarklar" olmamalıdır. Millî Eğitim bakanına da yüksek öğretimle ilgili bazı yetkiler ve sorumluluklar verilmelidir, ama YÖK'ün başı olmamalıdır (Karayalçın, *Meseleler ve Görüşler* II, 16-18). Aynı

eserde akademilerin kanunla üniversiteye dönüştürülmesinin sakıncaları da dile getirilmektedir (II, 41-52). Karayalçın'ın yazılarının III. cildi 1980 sonrasında yayımlanmıştır. Gazete yazılarından oluşan bu ciltte üniversite ve yüksek öğretimle ilgili yazıların (Karayalçın, *Meseleler ve Görüşler* III, 1-5, 32-122) çoğu 1980 ihtilali sonrası yazılmıştır, bilim ve araştırma siyaseti gibi başlıklar da bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak YÖK Kanunu, kadro siyaseti ve diğer idari meselelerle ilgilidir. Yukarıda sıralanan ve karşı çıktığı meseleleri tekrarlamaktadır. Farklı olarak söylediği önemli iki husus bulunmaktadır: Akademik açıdan üniversitelerin “klasik üniversiteler, teknik üniversiteler ve sağlık bilimleri üniversiteleri” olmak üzere üç grupta toplanması gerektiğini, ayrıca lisans ve lisans üstü eğitimin birbirinden ayrılmasının ve her birine ayrı kadro oluşturulmasının gerekli olduğunu söylemektedir (III, 85).

Yukarıda editörlüğünü yaptığı eserden yaklaşık otuz yıl sonra konuya dönen Hirsch, *Üniversite Kavramı ve Türkiye'deki Gelişimi: İstanbul Üniversitesi Tarafından Verilen Fahri Doktora Ünvanı Nedeniyle 22 Mayıs 1979'da Düzenlenen Törende Yapılan Konuşma* adıyla yayımlanan konuşmasında (İstanbul 1979, 16 sayfa), yukarıdaki esere de atıf yaparak üniversitenin “yeni” bir kurum olarak kurulduğunu, daha önceki dârulfünun teşebbüslerinin yüksek birer mektepten öteye gidemediğini, vâkıada Tıp ve Hukuk fakülteleri gibi teknik okul özelliği gösteren fakülteler üniversitede yer alsalar da üniversitenin “her şeyden önce spekülâtif düşünüşün merkezi ve kaynağı” olduğunu ve “mihverinin ilim” olduğunu söyler (s. 8, 10). Hirsch de -yukarıda Karayalçın'ın görüşlerinde olduğu üzere- üniversite ile üniversite dışı yüksek öğretim kurumları (yüksek okul, akademi ve enstitüler) arasında keskin bir ayrıma gitmektedir.

Bu tür konuşma ve yazılarda üniversitenin ne olduğu, eğitim ve araştırma ilişkisinin nasıl olacağı, meslek erbabı/profesyoneller yetiştiren ihtisas okullarından, spekülâtif düşüncenin merkezde olduğu Osmanlı medresesinden, tecrübî araştırmaların odağa alındığı araştırma enstitüleri ve merkezlerden farkının ne olduğuna dair kafa karışıklığının hiç halledilmediği, hatta bu sorunun gündeme bile gelmediği görülmektedir. Üniversite tasavvurundaki müphemliği giderecek, idare ve mevzuat bakımından değil de üniversitenin faaliyetlerinin içeriği, işlevleri, bölümlenme mantığı, genel olarak ilim anlayışıyla ilişkisi, toplumdaki yeri gibi hususların hepsi “verili, biliniyor” kabul edilmektedir. Evet bunlar, Batılı bir toplumda “verili”dir, ama ithal edildiği ülkede ve toplumda durumun böyle olmadığı anlaşılacak istenmemiş gibidir. Öte yandan aynı dönemlerde bütün dünyada hâkimiyet kurmaya başlayan Amerikan üniversite modeli, araştırma-öğretim ayrılığına kendince bir çözüm üretmiştir; “Üniversite bir işletmedir, bunların hepsini yapabilir, eğitim

de verir, araştırma da yapar, teknoloji de üretir, piyasaya ve sosyal alana hizmet de götürür, üniversite çeşit çeşittir, her birini işe yaradığı yerde kullanırız” mealinde bir yaklaşımla kendi iktisadî ve sosyal vizyonuna uygun yeni bir modele doğru yol almıştır.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi öğretim üyelerinden Ahmet Temir, *Milliyet Ülküsü İçinde Bilim ve Eğitim* (Ankara 1961) adlı eserinde “milli ülkü” olarak adlandırdığı bakış açısına göre eğitimle ilgili değindiği diğer konuların yanı sıra bir Türk Bilim Akademisi kurulması, üniversiteler ve bilim kurumları üzerine, özellikle Türk dili ve tarihi çerçevesinde bu kurumların yapılandırılmasıyla sınırlı görüşlerini serdeder (s. 34-54).

Hilmi Ziya Ülken altmışlı yıllarda, “İslam’da Akademiler ve Medreseler” (*Eğitim Hareketleri Dergisi*, 7/78 [1961], s. 12-22), “Eğitim Krizinin Kökleri ve Üniversiteler” (*Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2/1-4 [1969], s. 1-22) ve “Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaşı” (*Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3/1-4 [1970], s. 1-34) başlıklı üç yazı yazmıştır. Hatalı ve anakronik bilgiler üzerine kurulu ilki bir kenara bırakılırsa, başlıkla içerik arasında uyum bulmanın zor olduğu ikincisinde Türkiye’de ve Batı’da üniversitelere dair karmaşık bilgiler verilir ve ardından üniversite ve yüksek okul rekabeti üzerinde durulur. Çeşitli kaynaklardan tercüme edilmiş görünen bilgilerin ve yazarın yorumlarının karmaşık bir düzen içinde bir araya getirilmesinden oluşan sonuncu yazıda, XII. yüzyıldan itibaren Batılı ülkelerde kurulan üniversiteler anlatılır. Bu makalelerde bir üniversite tasavvuru bulmak bir yana sağlıklı bir tarihî bilgi bulmak da zordur.

1971 askeri muhtıra döneminde yayımlanan eserlerden biri, Erzurum Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Dekanı Turhan Tufan Yüce’ye aittir. *Üniversite ve Özerklik – Üniversite Özerkliği ve Üniversitenin Denetimi Problemi Üzerine Araştırmalar ve Çözüm Yolu Teklifleri* (Erzurum 1971) adlı “muhtıradan önce hazırladığımı belirttiği” bu küçük kitapta yazar, özerklik konusunda gündemdeki tartışmaya değinmekte, üniversite üzerinde etkili bir denetim kurulmasını savunmakta, bunu yaparken Yaşar Karayalçın’ın üniversite yönetimiyle ilgili yukarıdaki makalesine de değinerek görüşlerini ortaya koymakta, ancak ondan epey farklı düşünmektedir. Yazar önsözünde şöyle demektedir:

Son yıllarda gittikçe azan ve Türk devletini yıkmaya, milletini bölmeye yönelmiş tertipler, dikkatleri ‘üniversite meselesi’ üzerine topladı. Halbuki üniversite bir zamandan beri politikacıların, amme efkarının, basın ve bütün okumuşların ilgisini bekleyen bir mesele olarak durmakta idi.

Çünkü üniversitenin yapısı bozuktur, yapının harcına, akıl, mantık unsurlarından, düzen ve güven sağlama endişesinden çok özentî, heves, his, kötü politika karışımıdır. Sağlam temele oturmamış ve harcı bozuk yapı, anarşi rüzgarının önünde sallanmaya başladı; bozukluk daha önce görülseydi, hatalar kabul edilseydi, tehlikeleri ve zararları önleyici tedbir zamanında alınmış olurdu (s. iii).

Yazar, bu tasviri daha çok 1960 sonrası sapma olarak nitelendiği, öğrenci hareketleri ve olaylarının artmaya başladığı bir durum için yapmaktadır.

Kısa bir süre ODTÜ rektörlüğü de yapan hukukçu Seha L. Meray, 1960'lı yıllarda yazdığı konuyla ilgili yazılarını *Üniversite Sorunları* adlı bir eserde toplamıştır. Ancak eserine F.M. Cornford'un bir eserini de tercüme ederek koymuştur: *Microcosmographia Academica - Bir Genç Üniversite Politikacısına Kılavuz ve Üniversite Sorunları* (Ankara 1969). Meray, ayrıca iki makale yazmıştır: "Üniversitede Yüzeye Çıkan Bunalım" (*Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23/2 [1968], s. 285-302) başlığını taşıyan ilkinde öğrenci hareketlerine değinir, öğrencilerin taleplerinden yola çıkarak Türkiye'deki üniversitelerin sorunlarını dile getirir, suçlamalara karşı üniversiteyi savunur. "Üniversite Kavramları ve Modelleri" (*Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 26/1 [1971], s. 13-66) başlığını taşıyan ikinci makalesi ise, aşağıda bahsedilecek olan Henri Janné'nin raporundan hemen sonra (bu raporun Türkçeye tercümesinden ise daha önce) yayımlanmıştır. Makalesinde dünyadaki beş üniversite modelini tanıtırken, tıpkı Janné'nin yaptığı üzere, Jacques Drèze ve Jean Debelle'nin *Conceptions de l'université* (Paris: Éditions universitaires, 1969, 141 sayfa) adlı eserini esas almış, ayrıca Robbins raporundan geniş ölçüde faydalanmıştır. Meray, söz konusu modelleri ağırlıklı olarak idari açıdan incelemiştir. Meray, makalesinin sonuç kısmında şu tespitleri yapmaktadır:

Her toplum, kendi ekonomik ve sosyal yapısına, bu yapıyı değiştirmek ya da olduğu gibi sürdürmek yönünde, siyasal ve kültürel özlemlerine uygun bir eğitim düzeni ve Üniversite sistemi benimsemektedir. Bu yüzden, bir ülkede, o ülke koşulları içinde istenir görünen bir Üniversite kavramını, onu besleyen toplumsal güçlerden keserek, erişilmek istenilen siyasal ve kültürel amaçlardan soyutlayarak, bir başka ülkeye, olduğu gibi aktarmak, olumlu ve verimli bir yaklaşım görünmemektedir... Birçok sorunların çözümünde olduğu gibi, Üniversite konusunda da, bir ön-soruyu yanıtlamak zorunluluğu vardır: Bilim ve teknolojinin yaratmış bulunduğu... bir dünyada, toplumumuzun ve insanımızın nasıl olmasını istemekteyiz? (s. 61-2).

Şimdiye kadar, başka toplumların örneklerini, hazır giysiler gibi alıp yakıştırmak yoluna gitmiş görünmekteyiz. Finans kapitalizminin ileri aşamalarındaki Batı ülkelerinin Üniversite örneklerini -bunları benimseyen güçlerden ve izlenen amaçlardan soyutlayarak- benimsemekle yetinmekten vazgeçmiş değiliz. Napoleon Üniversitesi kavramından esinlenmiş bir Daarülfünun'dan sonra, Alman Üniversite sisteminin -araştırmacılığını bir yana iterek- dış görünüşündeki örgütlenme biçimini benimseyen bugünkü "klâsik" Üniversitelerimize varmış bulunuyoruz. Son yıllarda -Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve sözde bir Land-grant örneği uygulaması içinde Atatürk Üniversitesiyle- Amerikan Üniversite sistemini, temeldeki sorunlara çözüm getirecek sihirli değnekler saymaktayız (s. 63).

Meray, yukarıdaki tespitlerle aynı yerde ve çeliştiğinin farkına varmaksızın, "ülke koşullarını, ekonomik ve sosyal yapıyı, toplumun siyasal ve kültürel özlemlerini" dikkate almaksızın, tepeden inmece bir tavırla dayatılan kendi hayalindeki topluma göre konuşur. Adeta "Şimdiye kadar, başka toplumların örneklerini, hazır giysiler gibi alıp yakıştırmak yoluna gitmiş görünmekteyiz" ifadesini hiç kullanmamış gibi davranır. Meray'ın dünyadaki beş modeli tanıtmanın dışında sunduğu bir model veya tasavvur yoktur. "Çağdaş kafalar yetiştirme" türünden beylik lafların dışında bir şey söylemez.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Meray'ın yukarıdaki makalesi ve Janne'nin -Türkçe çevirisi 1973'te yayımlanan- raporu, Batı'daki üniversite ve yüksek öğretim tasavvurları hakkında kısa da olsa genel bir bilgi sunan ilk yayınlardır.

Ankara Üniversitesi Hukuk ve Eğitim fakültelerine mensup Mukbil Özyörük'ün 1968 *Fransız Üniversite Reformu* adlı küçük çalışması (Ankara 1969), başlığından da anlaşılacağı üzere Fransa'daki üniversite reformunu incelemekte ve Fransa hükümetince çıkarılan yeni kanunu tenkit etmektedir. Yazar, bu konuyla ilgilenmesinin gerekçelerini girişte şöyle açıklamaktadır:

İlkin, Tanzimat'tan bu yana memleketimizdeki gelişmeleri en çok ve en uzun süre etkileyen Fransa olmuş, bu etkileme yaklaşık yüzyıl devam etmiştir. Devlet, idare, bilim, sanat hayatımız gibi, başlangıçtan beri kamu hukukumuz, merkezî ve mahallî çeşitli idare kuruluşlarımız, birçok kamu kurum ve hizmetlerimiz ve bunların arasında millî eğitim yapı, sistem ve kavramlarımız, Fransız geliştirmelerinden geniş ölçüde etkilenmiş ve Kara Avrupası'nın öteki herhangi bir memleketinden, örneğin Almanya'dan esinlenmemiz bu dereceyi bulmamıştır... (s. 5).

Yazar ilgisinin ikinci sebebi olarak 1968 öğrenci hareketlerini ve bunların reform çalışmalarına etkisini zikretmektedir. Üçüncü sebep ise söz konusu reformun Napolyon döneminden beri Fransa'da girişilmiş en yaygın reform oluşudur (s. 5-7).

Öğrenci hareketleri başka çalışmaların da konusu olmuştur. Bunların arasında *Dünyada ve Türkiye'de Öğrenci Hareketleri – Üniversite Sorunu* (Ankara: Milliyetçi Türk Kadınları Derneği Yayınları, 1968, 160 sayfa) hem farklı ülkelerdeki 1968 öğrenci hareketlerini incelemekte hem de “Tanzimat’tan beri yolunu bulamayan ve buhranlar içinde çırpınan maarifimizin” (s. 67) bir parçası olan üniversitenin ve üniversite gençliğinin sorunlarına değinmektedir.

Yine öğrenci hareketleri üzerine kısa bir inceleme yazan bir grup ilim adamı (Hikmet Altuğ v.dğr., *Öğrenci Hareketlerinin Bilimsel Yönden Araştırılması*, İstanbul 1970, 64 sayfa; bu esere aşağıda sosyolojik araştırmalar başlığında tekrar yer verilmiştir), çeşitli konulara değinirken klasik üniversite hakkında bir tasvir sunmaktadır. Buna göre klasik üniversiteler:

- a) Dinî bir terbiye müessesesi olarak çalışırdı.
- b) İlmî araştırma yapardı.
- c) Din örgütlerine ve devlet hizmetine diplomalı eleman yetiştirirlerdi. İdare adamları, eğitimciler, din adamları, hukukçular, doktorlar, mühendisler gibi.

Klasik üniversite yeni bilgi alanı yaratmaktan ziyade, mazinin kültürünü muhafaza eden ve yeni kuşaklara bu kültür hazinelerini aktaran birer organdı. Diğer bir deyimle, devamlı bir akış halinde medeniyet değerlerini benimsemiş, devam ettiren ve geliştiren mesul insanlar yetiştirir, bu kültürle insanları birbirine bağlayan ve halk düşüncesini bu istikamette şekillendirme ve yükseltmeyi amaç edinmişlerdi. Harpten evvel ekseriyetle seçkinlerin ve aristokratların çocuklarının girebildiği yerleştirildiği birer müessese idiler. 2. Dünya harbinden sonra üniversitelere, insanlık tarihinde toplumun her tabakasından misli görülmemiş bir hücum başlamıştır. Bugün ilkökula giren her çocuk, gözünü hemen üniversiteye çevirmektedir. Üniversitelerin karşılaştığı ve onları adetâ imkânı içinde boğan, iflâsa götüren en mühim sosyal olay bütün halk tabakalarının üniversite tahsilini bir ideal haline getirmiş olmalarıdır (s. 49).

Bu ifadeden sonra yazarlar “ilmî araştırmaların ağırlık merkezinin üniversite dışına kaymış” olmasından ve “kadroların genişletilmesi neticesi ortaya çıkan yeni bölünmelerin ve seksiyonların aralarında işbirliği kuramama-

larından”, dolayısıyla “ihtisaslaşmanın sakıncalarından”, “kendilerini kendi ihtisas dallarına hapseden disiplinlerin, toplumu ilgilendiren çağımızın büyük problemlerine cevap verememesinden” şikâyet etmektedirler (s. 50-51). “Sanayi ve ticaret alanı gittikçe artan nisbette üniversite mezunlarını kullanmakta... üniversitelerde bu baskı sonucu, iktisat, işletmecilik ve fen kolları tercih edilen öğretim alanları haline gelmektedirler. Yeni iş sahalarına göre kendini ayarlayamayan ve klasik üniversite hüviyetini muhafazada direnen fakülteler, mezunlarına... iş alanı bulamamaktadırlar” (s. 52).

Kitapçıkta üniversiteye dair birkaç sayfalık bu bölümde yazarların II. Dünya Savaşı sonrasında üniversite ile ilgili bazı yeni gelişmelerden haberdar olmakla birlikte, klasik ve klasik olmayan üniversite ayrımlarının net olmadığı, üniversite mefhumu ve üniversite tarihi üzerine fazla düşünmedikleri anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili diğer bazı eserler şunlardır:

1. Coşkun San, *Son Yıllarda Alman Üniversitelerinde Öğrenci Hareketleri* (Ankara 1969), 49 sayfa.
2. *1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünyada ve Türkiye’de) – Symposium* (Ankara 1969).
3. Nephân Saran, *Üniversite Gençliği: Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik Yapısı İle Öğrenci Hareketlerinin Teorik ve Deneysel Seviyede Açıklanması* (İstanbul 1975; bu esere aşağıda sosyolojik araştırmalar başlığında tekrar yer verilmiştir).

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünden Cemal Mıhçıoğlu, aynı yıllarda üniversiteye girişin düzenlenmesi konusunda iki eser yazmıştır. İlki 1964-65 öğretim yılından itibaren uygulanan sınav sistemini, diğer bazı ülkelerdeki sistemler hakkında da bilgi vererek ele almaktadır: *Üniversiteye Giriş ve Liselerimiz* (Ankara 1969). İkinci çalışması ise aynı konuyla ilgili önerilerini içeren bir kitapçıktır: *Üniversiteye Girişin Yeniden Düzenlenmesi: Bugünkü Durumlar ve Öneriler* (Ankara 1974).

Doktorasını Fransa’da yapan, fakat ideolojik sebeplerle kendisine üniversitede yer verilmeyen Nurettin Topçu’nun *Türkiye’nin Maarif Davası* adıyla derlenen yazılarının ilk baskısında (İstanbul 1960) sadece ilk ve ortaöğretim ile ilgili yazılar ile genel olarak eğitime dair görüşleri yer alır. 1960’lı yılların sonlarına doğru yayımladığı üniversite ile ilgili üç kısa yazısına ise eserin sonraki baskısında yer verilmiştir (İstanbul 1997). Eserin önsözüne “Milletimizin üç asırdan beri geçirmekte olduğu buhranların sebebi ve kaynağı,

kültür ve maarif sahasında aranmalıdır” diyerek başlayan Topçu, bu yazılarında (1997, s. 142-55) üniversite kurumunun Türkiye'deki durumunu eleştirmekte ve “Her tarafından çürüyen bu müessese lağvedilerek yerine yenisi açılmalıdır” (s. 145) demektedir. Üniversite hocalarının 1960 askeri darbesine katkılarını, “Acaba küçümsedikleri Darulfünun koridorlarında klikler çalışıyor muydu? Süleymaniye Külliyesi'nde devlet darbesine kararlar mı hazırlanmıştı?” (s. 146) şeklinde eleştirmektedir. Son iki asırdır ülkenin maruz kaldığı kültürel sömürgeciliğin farkına varmış bir düşünür olarak Topçu'nun yüksek öğretim ve üniversite alanında bu tür kısa eleştiri yazılarından öte bir çalışma yapması beklenirdi, ancak böyle olmamış görünmektedir.

İdeoloji savaşlarının şiddetlendiği 1970'li yıllarda Necmettin Hacıeminoğlu, eğitimle ilgili bütün konulara bir şekilde değindiği *Milliyetçi Eğitim Sistemi* adlı eserinde üniversiteye de kısa bir bölüm ayırmıştır (Ankara 1977).

1940'lı yıllardan başlayıp 1960'larda yoğunlaşan ve 1970'lerde silahlı çatışmaların gölgesinde ilerleyen, üniversite reformu, özerk-özgür üniversite, öğrenci olayları ve üniversitenin denetimi gibi konularda birçok broşür yayımlanmıştır. Başlığında “Türk Aydınları Ocağı'nın Görüşü” ilavesiyle yayımlanan *Üniversite Reformu* adlı (İstanbul 1971) on sayfalık bildiri de dönemin tartışmalarında yerini almıştır. Bildirinin girişinde şöyle denilmektedir:

Türkiye'de son 200 yıla yakın bir zamandan beri faaliyette bulunan modern eğitim kuruluşlarının gayesi, ister orta öğretimde, ister yüksek öğretimde olsun, devlet sektörüne eleman yetiştirmektir. Bunun sonucu olarak, devlet kadroları alabildiğine genişledi. Tahsilli, diploma almış kişilere iş bulmak, onları boş bırakmamak için devlet dairelerinde iş verme imkanları arandı. Bugünkü tıkanıklığa gelindi. Hacmi çok geniş olan devlet memurları kadrosuna hayat standardına uygun maaş verilemediği için, memur ve aileleri de dahil büyük bir gayrı memnunlar zümresi yaratılmıştır. Ayrıca, üretime dönük olmayan, bürokrasiye adam yetiştiren bugünkü millî eğitim anlayışı, yeni yeni diplomalı işsizler ordusunun meydana gelmesine ve Türkiye'nin anarşiye sürüklenmesine sebep olacaktır ve olmaktadır. Bunun için üniversitelerimiz, devlet sektörü dışındaki alanlarda istihdam edilecek insan gücünü yetiştirmeli, faaliyetinin ağırlığını bu yön teşkil etmelidir (s. 2).

Bildiri daha sonra üniversitenin gaye ve görevlerinin neler olduğu hususlarıyla devam etmektedir.

Yine aynı yıllarda İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği Başkanı Ufuk Şehri adına yayımlanan *Üniversitenin İçyüzü* adlı broşür kabilinden küçük çalışma

(İstanbul: İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği, 1968), İstanbul Üniversitesi'ndeki yolsuzlukları ele almaktadır. "Üniversite meselesi" başlıklı genel girişi "hukukî yolsuzluklar, malî yolsuzluklar, ahlaka aykırı davranışlar, kitap ihtikarı, idari yolsuzluklar, ilmî yetersizlikler, özel yüksek okullar, üniversitede işlenen cinayetler, 147'ler olayı, üniversite muhtariyeti, üniversitenin lağvı lazımdır" başlıkları takip etmektedir. Kültürünü ve kurumlarını berhava etmeye alışmış bir ülkede yolsuzluklara çare olarak ilgili kurumun kapatılmasının önerilmesinde garipsenecek bir şey olmasa gerektir.

Diğer bazı bildiri, broşür ve konuşma metinleri şunlardır:

1. *Üniversite Kürsülerinde Tedris Hürriyeti*, İstanbul: Hür Fikirleri Yayıma Cemiyeti, 1948, 5 sayfa.
2. Fuad Hikmet Güner, *Üniversite Dâvâsı ve Kültür Şarlatanlığı*, Adana 1951, 46 sayfa.
3. *Doğu Üniversitesi Muhtırası III*, Elazığ 1953, 15 sayfa.
4. *Üniversiteler ve Endüstri*, (üst başlıkta: *Prodüktivite Raporu, The Anglo-American Council on Productivity*), trc. Melih R. Sarter İstanbul: İTÜ Türk Teknik Haberleşme Merkezi, 1953, 36 sayfa.
5. Celal Erçikan, *Üniversite ve Biz*, İstanbul 1959; İstanbul: Asistanlar Birliği, 1963[?], 4 sayfa.
6. Celal Erçikan, *Batı Zihniyeti ve Üniversite*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği, 1967, 30 sayfa (konferans metni).
7. *Üniversitelerimizin Yönetim Sorunları: Türk Devrim Ocakları Genel Merkezi'nin Semineri (25-26 Kasım 1967)*, İstanbul: Türk Devrim Ocakları Genel Merkezi, 1967, 114 sayfa.
8. Yılmaz Karaoğlu, *Türkiye'de Komünist Strateji ve Üniversite Hadiseleri*, İstanbul: Mücadele Birliği İstanbul Sancağı, 1968; Niğde 1969, 32 sayfa.
9. *Üç Açık Oturum: İlk Öğretim-Öğretimimiz Maarifimizin Bugünkü Durumu Üniversitede Reform Son Üniversite Hadiseleri*, İstanbul: Milli Türk Talebe Birliği, 1968.
10. *Türk Toplumunun İhtiyaç Duyduğu Yeni Eğitim Kurumları Üniversite ve Yüksek Okullar*, Ankara: Türkiye Öğretmenler Sendikası Devrimci Eğitim Şurası, 1968, 24 sayfa.
11. *Üniversite Asistanları Sendikasının Üniversite Reformu Hakkındaki Görüşleri*, Ankara: Üniversite Asistanları Sendikası Yayınları, 1968, 16 sayfa.

12. *Üniversite Olayları: İstanbul Üniversitesinin Belgelere Dayanan Açıklaması*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1969, 76 sayfa.
13. *Yurt ve Üniversite Sorunları*, y.y.: Üniversite Asistanları Sendikası Yayınları, 1970, 15 sayfa.
14. *Milletler Mücadelesi ve Üniversite*, Ankara[?]: Ülkü Ocaklar Birliği, 1971, 15 sayfa.
15. *Demokratik Üniversite Yolunda, II*, y.y., 1977, 14 sayfa.

Bu dönemde içerikleri bir tarafa, felsefi bir başlık taşıyan birkaç metinden biri, bir derneğin talebini ileten bir broşürdür:¹⁷ *Neden Üniversite, Neden Urfa'ya, Neden Harran*, haz. Urfa Harran Üniversitesi Kurma Derneği, Urfa, [1960?], 20 sayfa.

Yine bu dönemde bir üniversite tasavvuru sunmasa da Türkiye'deki üniversitelerin durumunu tasvir etme, sorunlarını ve çözüm yollarını gösterme noktasında en iyi yazılardan biri, Fethi Okyar'ın oğlu, Hacettepe Üniversitesi'nde hocalık ve Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde rektörlük yapmış olan Osman Okyar'a ait bir makaledir.¹⁸

Üniversitenin belirli alanlarına dair akademik çalışma yapanlardan biri de doktorasını ABD'de yapan ve program geliştirme alanında uzmanlaşan Fatma Varış'ın eserleridir. ODTÜ ve Boğaziçi Üniversitesi'nin kurulmasının yanı sıra Varış'ın görüşleri, tercüme ve eserlerinde kullandığı kaynaklar, ABD üniversite modeline yönelişin göstergeleri arasındadır. Varış, *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"* (Ankara 1971) adlı çalışmasında bilginin arkitektöniği (bilginin sistematik kategorilere göre düzenlenmesi), muhtevanın "strüktürü ve zetetiği" ile ilgili bilgileri aktarır. Batı'da ilimler tasnifine yönelik o dönemdeki yaklaşımlardan birini temsil eden, akademik muhtevayı inceleyen bu aktarım, ağırlıklı olarak genel eğitimle ilgili olmasına ve esasen programlama bakış açısıyla yapıldığından ilimler tasnifine dair tatminkâr bir inceleme olmamasına rağmen, eserin üniversite yönetimi ağırlıklı diğer çalışmalardan farklı yönünü oluşturur.

17 Diğer bir metin ise Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde İngiliz profesör Grant tarafından yapılmış "Üniversite Nedir?" başlıklı konuşmadır (konuşma metni için bk. Vasfi Raşid Sevig, *Üniversite ve Hukuk Fakültesi*, s. 60-69).

18 Okyar, "Universities in Turkey", *Minerva*, s. 213-43. Ancak İngilizce yazılan ve mevcut sisteme ciddi eleştiriler de içeren bu makale, Türkiye kamuoyuna hitap etmek üzere değil yurt dışındaki ilgilileri bilgilendirmek üzere kaleme alınmış görünmektedir. Akademik kalitenin yükseltilmesi için söyledikleri arasında şu husus önemlidir: "Academic quality is not something to be achieved by legal arrangements; it is something far more subtle and deep, which requires the existence of certain basic attitudes among university members..." (s. 227).

Varış, *Türkiye’de Lisans Üstü Eğitim* adlı iki ciltlik eserinde ise (*Türkiye’de Lisans Üstü Eğitim: Pozitif Bilimlerin Temel Uygulamalı Alanlarında*, Ankara 1972; *Türkiye’de Lisans-Üstü Eğitim “Sosyal Bilimlerde”*, Ankara 1973) bir eğitim politikası geliştirilmesi ve üniversitelerde reform yapılırken dikkatli analizlere ve araştırmalara dayanılması ihtiyacını vurgular, o dönemde Türkiye’de mevcut dokuz üniversitede lisans üstü eğitimini ve sorunlarını her iki küme (pozitif bilimler, sosyal bilimler) açısından inceler, ardından vardığı sonuçları ve önerilerini sıralar (*Pozitif Bilimler*, s. 117-30; *Sosyal Bilimler*, s. 163-77). Bu eserlerden ilkinde öncelikle lisans üstü eğitimin ABD’de gelişimi hakkında bilgi verir, ardından diğer ülkelerdeki (Almanya, İngiltere, Fransa, İtalya, SSCB, İsrail) durumu ABD ile karşılaştırmalı olarak özetler (*Pozitif Bilimler*, s. 25-46). İkinci eserde de üniversite kavramına dair bir giriş yapar (bu kısmın yazımında Henri Janne’nin aşağıda bahsedilecek olan raporundan yararlanmıştı) ve sosyal bilimlerin artan önemine değinerek hangi dalların bu kapsamda yer aldığına dair bilgi verir (*Sosyal Bilimler*, s. 22-30, 43-58). Bunlardan daha sonra yazdığı *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara 1978, 1981) adlı eserinde “yüksek eğitim”e kısa bir bölüm ayıran (s. 179-96) Varış,

Başlangıçta tüm olarak planlanmamış olan diğer sistemlerde de görüldüğü gibi Türkiye’de, gerek yüksek eğitim kurumları ve gerekse üniversiteler farklı gelişim seyri göstermişlerdir. Ayrı zamanlarda farklı faktörler ve insiyatiflerle kurulmuş olan, farklı durum ve ihtiyaçlara göre farklı legislatif kuruluş özellikleri gösteren bu kurumların eş bir uyum dahilinde gelişmemiş olmalarını tabii karşılamak gerekir (s. 179)

diyerek yüksek öğretimin Türkiye’deki gelişim seyrinin fiksizliğini ve dağınıklığını akademik bir üslupla hafifletir. Yüksek eğitimin öğretim, araştırma ve toplum kalkınmasına hizmet ölçülerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söylerken¹⁹ öğretim sorununun “yüksek eğitimin neden yüksek öğretim, yüksek öğretimde ne öğretilmeli, nasıl öğretilmeli, nasıl değerlendirmeli, nasıl geliştirmeli gibi sorunlara bağıntılı ve etkin yolda cevap vermesi gerekir” der (s. 182). Ardından Türkiye’de yeni üniversite ve fakültelerin hangi ölçülere göre kurulması gerektiği üzerinde durur. Ağırlıklı olarak genel eğitimde programlama ve politika geliştirme alanına ilgi duyan Varış’ın çalışmaları, üniversite ve yüksek öğretim hakkında kapsamlı bir inceleme içermez (mesela Türkiye’deki yüksek öğretim hakkında Osman Okyar kadar

19 Varış, şu makalesinde de üniversitenin yeni fonksiyonları üzerinde durur ve üniversiteyle ilgili görüşlerinin bir özetini verir (“Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Bir Kaç Sorun”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, s. 345-60).

dahi doyurucu bir tasvir sunmaz), ancak ele alınan dönemde yazılan diğer eserlerin çoğunun aksine kaynakları ve konuları ele alma tarzı itibarıyla akademik açıdan daha niteliklidir.

Üniversite Kütüphaneleri

Üniversitelerin kütüphanesiz olarak kurulması, herhalde, her yönden orta boy (güçük veya geri dememek için bulabildiğim “yansız akademik” niteleme) kalması istenilen bir ülkenin seçkin icatlarından biri olsa gerektir. Bu husus, üniversitenin ve bilimin ne olduğu konusunda zihinlerdeki müphemliği yahut sathîliği en iyi yansıtan örneklerden biridir. Bunun, lafızcı-pozitivist avamın “bilgi ve kültür aktarımı”nı küçümseyen, kütüphaneyi, “kutsal mekân” laboratuvar gibi deney ve gözleme dayalı bilgi üretimine elverişli görmeyen bakış açısının ürünü mü yoksa başka esbaba mı dayalı olduğu merak konusudur.

Ele alınan dönemde üniversite kütüphaneleri konusunda da bir farkındalığın ve buna dayalı bir talebin geliştiği görülür. Yaşar Karayalçın'ın yukarıda işaret edilen kitabının ve kanun taslağının yanı sıra özellikle Ege Üniversitesi'nde bu konuya ilgi gösterildiği görülmektedir: Yabancı yazarlardan konuyla ilgili bazı makaleler tercüme edilmiştir: Elizabeth M. Moys'un kitapçık olarak basılan on beş sayfalık makalesi, “Yeni Üniversite Kütüphaneleri Kurmanın Ortaya Koyduğu Problemler” (trc. Kemalettin Özerdem, İzmir: Ege Üniversitesi, 1967); Rudolf Juchhoff'un yine bir kitapçık olarak basılan otuz dört sayfalık “Üniversite Kütüphaneleri” (Almanca'dan çev. Meral Şenöz, İzmir: Ege Üniversitesi, 1968) adlı çalışması buna örnek verilebilir. Ayrıca Osman Tekin Aybaş da “Ege Üniversitesi'ndeki Kütüphanelerin Durumu ve Türkiye'de Geleceğin Üniversite Kütüphanelerine Tutacağı Işık” (Ankara 1976) adlı küçük (37 sayfa) bir çalışma yapmıştır. Osman Tekin Aybaş ise Türkiye'deki üniversite kütüphanelerine dair yazdığı bir makalede ODTÜ, Boğaziçi ve Hacettepe üniversitelerinde kurulan merkezî kütüphaneleri örnek göstererek daha verimli kütüphaneler kurulması yönünde görüş belirtmektedir.²⁰

Üniversite kütüphaneleri konusunda bu dönemde bir başka tercüme eser de Ankara Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır: Carl Milton White, *Modern Kütüphaneciliğin Esasları: Birleşik Amerika Devletleri, İngiltere, Batı Almanya ve Danimarka'da Kütüphanecilik Nazariye ve Tatbikatının Özeti* (Ankara 1961).

²⁰ Aybaş, “Türkiye Üniversite Kütüphaneleri Hakkında Rapor”, *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, s. 259-72.

Kadın doğumcu Tefik Remzi Kazancıgil de *Üniversitemiz* (İstanbul 1956) adlı gazete makalelerini topladığı eserinde “mazide kalan ilmi temsil eden en aşağı bir milyon cildlik bir kütüphane” talebinde bulunuyordu (s. 12). Kazancıgil, klasik ve statik bilgiyi temsil eden lise azmanı üniversitelere karşı, “üniversitemizin kriteriumunu” şöyle ifade etmekteydi: “Bütün dünyada ilim müessese ve kütüphaneleri mahvolursa Türkiye’deki üniversiteler, insanlığın bütün tekamülünün yekununu ve hülasasını, yani ilim ve tekniği tam manasıyla temsil edecek bir seviye ve kudrette olmalıdır” (s. 12). Böyle olmayanlar hakiki üniversite sayılmayacaktır! Kazancıgil’in hem üniversite hem de kütüphanelerle ilgili bu “kriterium”larını neye göre belirlediği bir tarafa, herhangi bir devlet üniversitesinde bir milyon kitaplık bir kütüphane günümüzde de söz konusu değildir (e-kitapları saymayalım!). Kazancıgil’in küçük derlemesinde ilk defa üniversite hakkında üç dilden eserleri içeren küçük bir bibliyografyanın yer aldığı da görülmektedir (Türkçe, Almanca, Fransızca; öte yandan İngilizce eser yok; s. 29-31).

İlmî Toplantılar

Yukarıda künyesi verilenler dışında burada üç ilmî toplantının ürünlerinden söz edilecektir. Bunlardan ilki 1960 ihtilalinin akabinde üniversite reformunun tekrar konuşulduğu dönemlerde, ODTÜ İdarî İlimler Fakültesi tarafından 1961-2 öğretim yılında üniversite yönetimine dair düzenlenen sempozyumdur. Üniversiteye dair ilk toplantılardan biri olan bu sempozyuma sunulan tebliğlerden yapılan bir seçme *Studies in University Government and Administration* adıyla düzenleyici fakültenin ilk yayını olarak yayımlanmıştır (1962). Eserde editör C. H. Dodd’un önsözü dışında, Türkiye, ABD, İngiltere, Fransa ve Hollanda’daki üniversitelerin yönetimine dair yedi makale yer almaktadır.

Cem’i Demiroğlu’nun önsözüyle yayımlanan *Üniversite Eğitim ve Yönetim Sorunları* (İstanbul 1977), 1975 yılında sınırlı sayıda üniversiteden hocanın katılımıyla düzenlenen tartışmalı bir toplantının özetlerinden oluşmaktadır. Bu toplantıda konuşanlar ağırlıklı olarak Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nin hocaları, bunun yanı sıra İstanbul Üniversitesi’nin diğer bazı fakültelerinden, Ankara Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi’nden birkaç akademisyen ile iki eski Millî Eğitim bakanıydı. Oturum başlıkları, “Üniversiteleri İlgilendiren Kanunlarla Yönetmeliklerin Eğitim ve Yönetime Etkisi”, “Üniversite Organlarının Eğitim ve Yönetime Etkisi” ve “Tıp Fakültelerinde Eğitim ve Yönetim Sorunları” şeklindedir.

Konuyla ilgili bir başka ilmî toplantı 1979 yılına aittir: *Üniversite Yönetiminin Uluslararası Sorunları Sempozyumu (19-21 Mart 1979)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979. Bu sempozyum bildirileri arasında Türkiye'nin yanı sıra ABD, SSCB, Polonya, İsrail, Nijerya, Kanada gibi farklı ülkelerdeki üniversite yönetim sorunları üzerine bildiriler bulunduğu gibi Boğaziçi Üniversitesi ve ODTÜ hakkında da birer tebliğ bulunmaktadır.

Tercüme Eserler

Telif eserin bulunmadığı yerde tercüme eserlerle alandaki boşluk doldurulabilir. Önceki dönemde konuyla ilgili tercüme ihtiyacı duyulmaması hali bu dönemde de çok fazla değişiklik göstermemiştir. Makale düzeyinde daha fazla olmakla birlikte kitap olarak birkaç eser dışında, yabancı dilden yüksek öğretim yahut üniversite başlıklı veya konulu tercüme yok gibidir. Burada konuyla ilgili tespit edebildiğimiz çalışmaları vereceğiz, ki bunlardan dördü yine rapordur:

James W. Brown ve James W. Thornton'un *College Teaching: Perspectives and Guidelines*, (New York, 1963) adlı, Amerikan yüksek öğretimini özellikle kolejleri (college) ve eğitici eğitimini merkeze alarak anlatan eseri *Yüksek Öğretim* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Ankara: M.E.B., 1965). Daha önce çevrilen küçük kitapçık türü eserler sayılmazsa, bu eser, sadece ABD yüksek öğretimine değil, aynı zamanda Batılı bir ülkenin yüksek öğretimine dair tercüme edilen ilk müstakil eser durumundadır (tespit edebildiğim kadarıyla öncesinde telif veya tercüme olarak bir ülke yüksek öğretimine tahsis edilmiş Türkçe bir kitap bulunmamaktadır). Eserin ilk kısmı ABD'de yüksek öğretimin yapısı, tarihi, programı, kolej öğreticisi ve öğrencisi hakkındadır; ikinci kısmında ise öğretim faaliyetinde rehberlik edecek ilkeler üzerinde durulmaktadır.²¹

Alman Üniversiteleri Hakkında Bilim Kurulunun Tavsiyeleri (İstanbul 1966), söz konusu dönemde konuyla ilgili Türkçeye yapılan tercümelere biridir. Alman Bilim Kurulu'nun 1960 tarihli raporunun tavsiyelerle ilgili ilk kısmının tercümesinden oluşmaktadır. Mütercim, Türkiye'de ve Almanya'da yüksek öğretimle ilgili sorunların benzerliği ve ayrıca Almanya'da öğrenim görecektik öğrencilere faydalı olma amacıyla bu raporu çevirdiğini söylemektedir. Her iki ülkede de öğrenci sayısının artışına karşın üniversite ve hoca

²¹ Amerikan üniversiteleri hakkında bundan kısa bir süre sonra yayımlanmış bir başka çalışma için bk. M. Sıtkı Bilmen, *Amerika Birleşik Devletleri Resmi ve Özel Yüksek Öğretim Kurumlarının Değerlendirilişi*, İstanbul: M.E.B., 1968.

sayısının azlığı sebebiyle yüksek öğretimde bir genişleme ihtiyacı bulunmaktadır (s. IV). Raporda Alman üniversitelerinin tarihi ve 1960 yılı itibarıyla mevcut durumu, bilim kurulunun tavsiyeleri ve bu tavsiyelerin gerçekleştirilmesinin maliyeti yer almaktadır.

Tercüme edilen bir başka rapor, UNESCO ve Milletlerarası Üniversiteler Derneği tarafından hazırlanan iki ciltlik eserin ilk cildir. Amerikalı eğitim yöneticisi Frank Bowles tarafından hazırlanan ve dünyada üniversiteye öğrenci kabul usulleri ve konuyla ilgili problemlere dair genel bir giriş mahiyetinde olan ilk cilt, *Access to Higher Education – The Report of the International Study of University Admissions* (Paris, 1963) adıyla yayımlanmış, Türkçe'ye de *Yüksek Öğrenime Giriş Cilt I* adıyla çevrilmiştir (üst başlıkta *Üniversiteye Öğrenci Kayıt Kabul Usulleri Hakkında Milletlerarası İnceleme* ifadesi bulunmaktadır; İstanbul: M.E.B., 1967). Eserin çeşitli ülkelerde yüksek öğrenime dair incelemelerden oluşan ikinci cildi ise tercüme edilmemiştir. Eser, Milletlerarası Üniversiteler Derneği başkanı Konstantin Züreyk'in²² önsözüyle birlikte basılmıştır. Çalışma, tüm dünyada artan nüfus ve ekonominin ihtiyaçlarıyla da irtibatlı olarak muazzam boyutlara ulaşan yüksek öğrenim talebini karşılayamayan üniversitelerin öğrenci seçme ve kabul usullerinde -eğitim kalitesini ve bölümler arası dengeyi gözeterek- ıslaha gidilmesi amacıyla yürütülmüştür.

Belçikalı sosyolog, eğitimci, eğitim bakanı ve sosyalist siyasetçi Henri Janné'nin *Üniversite ve Çağdaş Toplumun İhtiyaçları* (trc. Bedri Karafakıoğlu, İstanbul: Uluslararası Üniversiteler Birliği Yayınları,²³ 1973, 114 sayfa)²⁴ adlı raporu da bu dönemde çevrilen diğer bir eserdir. Uluslararası Üniversiteler Birliği Başkanı Konstantin Züreyk'in takdimi ve Kanada Windsor Üniversitesi Başkanı J.F. Leddy'nin müzakeresi ile birlikte yayımlanan raporda Janné,

Eski Yunan ve Roma'nın felsefi öğretim ve araştırma kuruluşlarının mirasçısı olarak üniversiteler, Hıristiyan Batı'da ve İslam Doğu'da genel dinî örgütlenmeler içinde, özel biçimleriyle yer aldılar. İlk aşamada ve zaman içinde kesintisiz olmayarak, fakat “boşluktan geçmelerle” üniversiteler kendilerini teorik bilgilerin (orta çağın “*Studium generale*”sini) bir bütün

22 Bk. Hilal Görgün, “Züreyk, Kostantin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zureyk-kostantin> (18.11.2020).

23 Yukarıda verilen Bowles'in eseri ile Janné'nin eserini yayımlayan kurum aynı olmakla birlikte adları farklı şekillerde tercüme edilmiş olup bunlar değişikliğe gidilmeden yayında yazıldığı şekliyle aktarılmıştır.

24 Eserin Fransızca ve İngilizce adları şöyledir: *L'université et les besoins de la société contemporaine; The University and the Needs of Contemporary Society*, Paris: Association internationale des universités, 1970.

olarak ele almak suretile, öğretimine, açıklamasına ve korunmasına hasrettiler (s. 5)²⁵

diyerek -geniş anlamda kullandığı- üniversite kurumunun sürekliliğini vurgulamakta, mahiyetine dair kısa bir değerlendirme yapmakta, ardından beş üniversite anlayışını (Fransız/Napolyon, İngiliz, Alman, Amerikan, Sovyet) kısaca ele almaktadır; ilki ve sonuncusu hariç diğer üçünü temsil eden birer düşünürün görüşlerine de değinmektedir (s. 6-15). Raporun kalan kısmında kendi döneminde dünyadaki üniversitelerin karşılaştığı sorunlar, üniversitenin işlevleri arasındaki çatışmalar ve yeni talepler hakkında bilgi vermektedir. Bu rapor Batı'daki farklı üniversite tasavvurları hakkında çok kısa da olsa bilgi vermesi yönüyle temayüz eder.

Bir başka rapor tercümesi ise İngiltere'de Robbins heyetinin 1961-63 arası hazırladığı ana rapora beşinci ek olarak yer verilen *Higher Education in Other Countries* (Londra 1964) başlıklı kısımdır. *Çeşitli Ülkelerde Yüksek Öğretim* (İstanbul: M.E.B., 1969) adıyla tercüme edilen bu çalışmada on ülkedeki (ABD, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, SSCB, Fransa, Federal Almanya, Hollanda, İsviçre, İsveç) yüksek öğretim sistemine dair bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır. Çalışma dünya çapında yüksek öğretim sistemlerine dair idari yönden bilgi sunmakla birlikte, bir rapor olması hasebiyle üniversite tasavvurlarını tartışmamaktadır.

Tercüme çalışmalar içerisinde bir başkası, Hamide Topçuoğlu ve dört asistandan (Mahmut Tezcan, Yahya Akyüz, Mine Göğüş ve İsmail Sandıkçioğlu) oluşan bir heyet tarafından hazırlanan *Eğitim Sosyolojisi (Kaynak Metinler)* adlı eserdir (Ankara, 1971). Çoğu kısmı yabancı yazarlara ait çeşitli kitap bölümlerinin ve yazıların tercümelerinden oluşan bu eserde özellikle iki yazı yüksek öğretimle ilgilidir: Clark Kerr'in *The Uses of The University* (1963) adlı eserinin özet çevirisi İsmail Sandıkçioğlu tarafından "Üniversitenin Faydaları" adıyla yapılmıştır (s. 257-284).²⁶ Mine Göğüş de -Belçika asıllı, Londra Üniversitesi Eğitim Enstitüsü'nde görevli, mukayeseli eğitim

25 Bazı tercüme hatalarının bulunduğu bu metnin İngilizce'si şöyledir: "Inherited from ancient Greek and Roman institutions for philosophical research and teaching, universities assumed their specific form in the religious context of the Christian West and the Islamic East. Right away and in an unbroken continuum in time, but with unproductive periods, they devoted themselves to the communication, explanation and teaching of theoretical knowledge (the "studium generale" of the Middle Ages), embracing it as a whole" (*The University*, s. 4).

26 Eserin tamamı Türkçe'ye farklı bir adla çevrilmiştir: Clark Kerr, *Üniversitenin Kullanımları*, trc. Emrah Saraçoğlu, İstanbul: Küre, 2020.

hocası- Joseph Albert Lauwerys'in -künyesini vermediği bir yazısını- "Yüksek Öğretim" adıyla çevirmiştir (s. 211-255).

Bir başka çalışma, Fatma Varış'ın tercüme ettiği ve kendisinin de kitabın yarısı kadar bir bölüm eklediği şu eserdir: Joseph A. Lauwerys, Kenneth Neff, Fatma Varış, *Mukayeseli Eğitim* (Ankara 1979). Lauwerys kendi bölümünde günümüzdeki üniversiteler ve yüksek öğretimdeki krize dair kısa bilgi vermektedir (s. 86-95). Fatma Varış da kendi bölümünde Almanya, ABD, Fransa, İngiltere, Danimarka, İsveç ve SSCB'deki eğitim sistemlerini anlatırken her bir ülkenin yüksek öğretim yapısına dair kısaca bilgi vermektedir.

Bir diğer eser de benzer şekilde yüksek öğretim alanı hakkında da bilgiler veren genel eğitimle ilgili bir çalışmadır: John Francis Cramer-George Stephenson Browne, *Çağdaş Eğitim: Milli Eğitim Sistemleri Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme* (Ankara 1977). Bu eserde de ABD, İngiltere, Fransa, Avustralya, Kanada, SSCB, Batı Almanya, Japonya, Çin ve Hindistan'daki eğitim sistemleri tanıtılırken ilgili ülkenin yükseköğretim ve üniversite sistemi hakkında da kısaca bilgi verilmektedir.

Eğitim Tarihi ve Eğitim Kurumları Tarihine Dair Eserler

Bu dönemde Türkiye'deki eğitim tarihine yönelik bir ilgi artışından söz edilebilir. Burada belirli üniversiteler hakkında yazılmış yahut derlenmiş eserlerden ziyade daha genel eserleri ele alacağız. Osman N. Ergin'in eserinin tekrar basımının yanı sıra yeni telif eserler de vardır. Faik Reşit Unat'ın, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara 1964) adlı çalışması genel bir tasvir sunmaktadır ve eserde yüksek öğretime de kısa bir bölüm ayrılmıştır (s. 49-76). Eserin ilginç yönlerinden biri Türkiye'de eğitim kurumlarının XIX. yüzyıldan beri değişimini şemalarla anlatması (s. 128-29), ayrıca kültür ve bilim alanındaki Batılılaşma'ya dair (1727-1924 arası) bir kronoloji vermesidir (s. 129-56).

Mülkiye tarihine dair kapsamlı bir eser kaleme alan Mücellidoğlu Ali Çankaya, Mülkiye Mektebi ve buradan mezunlara tahsis ettiği eserinin girişinde şöyle bir tespitte bulunmaktadır:

Tanzimat devrinin bütün hareket ve teşebbüslerinde başlıca iki hedef takip edilmiştir. Hedeflerden biri devlet teşkilatını, idare usul ve mekanizmasını yenileştirmek, devlet faaliyetlerini sistemleştirmek olmuştur. 1839'dan sonra yapılan idarî, malî, askerî ıslahat ve buna dair olan kanun ve nizamlar bu maksadı temine gitmiştir. Diğer hedef de yenileşen ve daima yenileşmeye muhtaç olan idare nehci içinde çalışacak, kurulan idare

makinasını maharetle işletecek kudret ve kafalar yaratmak olmuştur. O devrin umumi maarif sahasında yapılan teşebbüsler de hep bu maksada yönelmiştir... (*Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler: 1859-1949*, Ankara 1954, I, 3-4).

Eğitim tarihi ile ilgili bir başka eser, Kahire Üniversitesi'nden Ahmet Çelebi'nin (Şelebi) *Târîhu't-terbiyyeti'l-İslâmiyye* adlı eserinin *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi* başlığı ile yapılan tercümesidir (İstanbul 1976). Bu eserde eğitimle ilgili eserler, müellifler ve onların düşünceleri tanıtılmakta ve medresenin tarihi anlatılmaktadır.

İslam eğitim tarihi ile ilgili bir başka önemli çalışma da ağırlıklı olarak Mehmet Dağ'ın telifi olan fakat iki isimle yayımlanan çalışmadır (Mehmet Dağ - Hıfzırrahman Raşit Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974). Her ikisi de eğitimci olan Öymen kardeşlerden Hıfzırrahman Raşit Öymen, *Doğulu ve Batılı Yönü İle Eğitim Tarihi I* (Ankara 1969) adlı eserinin küçük bir kısmında Almanca kaynaklardan yararlanarak Batı'da üniversitenin gelişimi hakkında bilgi vermiştir (s. 81-102).²⁷

Bu dönemde dikkate değer bir husus da -yukarıda da bazı örnekleri geçtiği üzere- medreselerin birer üniversite olarak nitelendirilmesi ve bazılarında da Avrupa'daki üniversitelere model olduğunun vurgulanmasıdır. Aydın Sayılı, henüz 1940'lı yıllarda yayımlanan "Higher Education in Medieval Islam" adlı (*Ankara Üniversitesi Yıllığı*, 2 [1947- 48], s. 30 -71) İngilizce makalesinin devamını getirmemiştir, eserin Türkçe yayımlanması ise yarım asır sonra olmuştur. Ali Himmet Berki'nin, "Selçuklular ve Osmanlılar Devirlerinde İlk İslâm ve Türk Üniversiteleri" (*Diyanet İlmî Dergi*, 10/110-111 [1971], s. 230-35),²⁸ M. C. Şehabeddin Tekindağ'ın, "Türkiye'de Yüksek Öğretimin Geçirdiği Aşamalar ve İstanbul Üniversitesi: Medrese Dönemi" (*Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi 1973*, İstanbul 1975, s. 1-54) ve Mehmet Altay Köymen'in "Alparslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri-I Üniversiteler" (*Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 4 [1975], s. 75-125) adlı makalelerinde medrese tarihini anlatırken benzer bir bakış açısına dayandıkları görülür. Esasen İslam âleminde Avrupa'daki "üniversite"den daha eski olan yüksek öğretim

27 Onun aynı konuda daha önceki bir yazısı için bk. "Ortaçağın II. Yarısındaki Gelişmeler Üniversiteler ve Şehir Okulları", *Eğitim Hareketleri*, s. 21-30. Hıfzırrahman'ın kardeşi Münir Raşit Öymen de "Almanya'da Yüksek Öğretim, Üniversiteler ve Yüksek Okullar" (*Eğitim Hareketleri*, s. 28-32) başlıklı bir makale yazmıştır.

28 Ali Himmet Berki'nin bu makaleden önce de "İlk İslam Üniversitesi" (*İslâm*, 1/3, Ankara, Haziran 1956, s. 4-5) ve "Osmanlılarda İlk Üniversite" (*Hilâl*, Ankara, Aralık 1958, s. 5-7) adlı iki kısa yazısı 50'li yıllarda yayımlanmıştır.

kurumlarının üniversite ile aynileştirilerek sunulması XIX. yüzyıl sonlarına kadar gitmektedir.²⁹

Eğitim kurumları tarihiyle ilgili yayınlar kapsamında ele alınabilecek bir grup eser de ansiklopedilerden oluşmaktadır. Söz konusu dönemde yayımlanan veya teşebbüs edilen bütün ansiklopedi çalışmaları yerine burada dört ansiklopediden bahsedilecektir. Bunlar üniversite hakkında kısa bilgi sunmaktadır: Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı *İslam Ansiklopedisi*'nde dârülfünun ve üniversite maddeleri yer almamaktadır. Yine aynı bakanlığın yayımladığı *Türk Ansiklopedisi*'nde ise her iki madde de yer almıştır ("Dârülfünun", Ankara 1964, XII, 320-22; "Üniversite", Ankara 1984, XXXIII, 206-209). İlkinde kısaca kuruluşundan kapatılışına kadar dârülfünunun tarihi hakkında bilgi verilmektedir. Üniversite maddesinde ise daha önce yayımlanan *Meydan-Larousse* maddesini andırır tarzda "Üniversitenin temeli Roma İmparatorluğu döneminde atılmıştır.." denilmektedir (s. 206). Bu anakronik ifadenin ardından kısaca üniversite tarihine değinilmekte ve ağırlıklı olarak Türkiye'deki üniversiteler hakkında bilgi verilmektedir. *Meydan-Larousse Ansiklopedisi*'ndeki üniversite maddesinde (İstanbul 1973, XII, 478-80), "Klasik Yunan'da ve Helen dünyasında çağdaş üniversiteler ayarında kuruluşlar yoktur. Bugünkü üniversitelerin temelini Romalılar atmıştır" denilerek üniversite tarihine ve modern dönemdeki gelişimine dair bilgi verilir. Yukarıdaki iki eserden farklı olarak madde yazarının bulunduğu *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*'nde ise madde başlığı "Üniversiteler" şeklindedir (Ender Kamil Boyacı, "Üniversiteler", İstanbul 1980, VIII, 1256-58). Burada konu tamamen Türkiye'deki üniversitelerin tarihi, mevzuat ve 1960'lı, 1970'li yıllardaki sağ-sol çatışması çerçevesinde anlatılmaktadır.

Üniversiteye Dair Sosyolojik Araştırmalar

1990'lı yıllardan sonra benzerleri bol miktarda görülecek olan yüksek öğretim, üniversite, öğrenciler, yüksek öğrenimle ilgili çeşitli sorunlar üzerine sosyolojik araştırmaların ilk örnekleriyle bu dönemde karşılaşırız. Tabiatıyla söz konusu dönemde üniversite konusunda yazılanların siyasi bir bağlamı vardır. Dolayısıyla üniversiteyi kontrol sorununun temel siyasi çatışmalardan biri olması, üniversite yönetimi, öğrenciler ve üniversite hayatına dair sosyolojik araştırmalardaki artışın arkasında yatan saik veya önemli saiklerden biri olabilir. Konuyla ilgili araştırmalar arasında şunlar sayılabilir:

²⁹ Bu konuda bir haber için bk. "En Eski Dârülfünun Hangisidir", *Mütalaa*, s. 4. Burada Fas'ta X. yüzyılda kurulmuş olan bir kurumdan "dârülfünun" olarak bahsedilmektedir.

1. Nermin Abadan, *Üniversite Öğrencilerinin Serbest Zaman Faaliyetleri: Ankara Yüksek Öğrenim Gençliği Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara 1961.
2. Özer Ozankaya, *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri*, Ankara 1966.
3. Hamide Topçuoğlu, *Neleri Öğrenmek İstiyorlar?*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.
4. Hasan Tan, *Giriş Sınavlarımız İyi Öğrenci Seçebiliyor mu?*, Ankara 1966.
5. Mualla Öncel – Ahmet G. Kumrulu, *Üniversite Mensupları İle Diğer Kamu Sektörü Görevlilerinin Mali Statüleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 1967.
6. Hikmet Altuğ v.dđ., *Öğrenci Hareketlerinin Bilimsel Yönden Araştırılması*, İstanbul 1970.
7. Turhan Oğuzkan, *Yurtdışında Çalışan Doktoralı Türkler: Türkiye'den Başka Ülkelere Doktoralı Eleman Göçü Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: ODTÜ, 1971.
8. Şefik Uysal, *Sosyal Bilimler Öğretimi-Üniversite Lisans Seviyesine İlişkin Sorunlar*, Ankara 1974.
9. İbrahim Ethem Özgüven, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Zihinsel Olmayan Faktörler: Bir Araştırma*, Ankara 1974.
10. Nephan Saran, *Üniversite Gençliği: Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik Yapısı İle Öğrenci Hareketlerinin Teorik ve Deneysel Seviyede Açıklanması*, İstanbul 1975.

Netice Yerine

Bu incelemenin neticesinde ilk söylenebilecek husus, 1980 sonrasında günümüze konuyla ilgili yayımlanan çalışmalarla karşılaştırıldığında, başlangıçtan 1980'e kadar üretilen telif ve tercüme eserlerin sayıca çok az ve nitelikçe -genellikle- son derece düşük olduğudur.

İkinci husus, 1950-1980 arası dönemde, yükseköğretim ve üniversite konulu eser yayınında, nicelik olarak 1950 öncesiyle karşılaştırılmayacak bir çoğalma ve tür olarak da değişim söz konusudur. Başlangıçtan 1950'ye kadar olan dönem gerçek anlamıyla bir layihalar, nizamnameler ve kanunlar dönemidir; konuyla ilgili tercüme veya telif bir kitap bulmak zordur. Oysa 1950 sonrasında yeterli ve tatminkar olmasa da çok sayıda ve çeşitli türlerde kitap ve makale yayımlanmıştır.

Üçüncü husus, genel itibariyle Türkiye’de başlangıçtan 1980’li yıllara kadar üniversiteye ve yüksek öğretime dair yazılanlar yukarıda da bahsedildiği üzere, derinlikli bir tefekkür faaliyetinden, dünyadaki örnekleri üzerine herhangi bir kapsamlı araştırma-incelemeden, ilim adamlarının geniş müzakereleriyle ulaşılmış neticelerden oluşmamaktadır. Bu eserler bir yüksek öğretim veya üniversite ufku ve fikri ortaya koymaktan ziyade verili bir yapı üzerine konuşurlar; konunun özüne ve esasına değil de cüz’iyyatına ve zevahirine değinirler; -Türkiye’deki yüksek öğretimin tarihini veya o andaki mevcut durumunu ele alan incelemeler dışında- başka ülkelerden uyarılma, idari sorunları giderme ve çıkar yahut ideoloji çatışmaları kapsamında ele alınabilecek yazılardan oluşurlar. Bir başka ifadeyle başlangıçtan 1980’li yıllara kadar yayımlanan eserler arasında, birinin doğru dürüst bir üniversite fikrine ve dünyada bu işlerin nasıl yapıldığına dair iyi sayılabilecek bir bilgiye sahip olduğunu gösteren bir şey bulunmamaktadır. Çoğu derme çatma olan telif çalışmalar, en iyi ahvalde konunun bir yönünü (çoğunlukla da idari yönünü) ele alan eserlerdir. Yüksek öğretim alanını ve üniversiteyi mahiyeti, tarihi, işlevi, farklı toplumlardaki uygulaması ile inceleyen fikrî-ilmî bir araştırma ufkuyla bunların pek bir alakası bulunmamaktadır.

Üniversite kurulurken, ülkenin diğer ithal kurumlarında da olduğu üzere ağırlıklı olarak Fransız modelini kopyalama, nizamname tercüme etme ve birilerine rapor hazırlatma yoluna başvurulmuştur. Sonra biraz Alman modeli izlenmek istenmiş, daha sonra Amerikan modeli gündeme gelmiştir. Askeri-bürokratik kararlara dayanak olmak üzere rapor ve kanun taslakları hazırlanması, izlenen temel yol olmuştur. Modernleşme döneminde genelde hemen bütün kurumların, özelde üniversitenin bu durumunu, cep telefonu ithaline benzetebiliriz. Telefonun üretimi, yazılımı, muhtelif programları ve model geliştirilmesiyle hiçbir ilgisi olmayan ithalatçı firma, bir modeli ithal eder, kullanım kılavuzunu tercüme ettirir ve satar. Sonra yeni bir model çıktığında her seferinde aynısını yapar; modeller arası uyumsuzlukları pratik çözümlerle gidermeye çalışır, kullanıcıların sorularını cevaplandırır, ufak tefek tamirat işlerini görür. Daha büyük problemler çıktığında üretici firmadan uzman getirterek görüş alır. Üniversite meselesinde de durum aşağı yukarı böyledir. İncelenen eserlerde de ithal edilen kurumun, toplumun yapısına uyup uymayacağı hiç sorgulanmamış, uyumsuzluğun farkına vardığı izlenimi verenler dahi farklı bir şey sunmamış, yönetim ve tadilat işleri konuşulmuş, “müşterilerin ve paydaşların” münferit konulara dair şikâyetleri çözülmeye çalışılmıştır. Yüksek öğretimin ve üniversitenin akademik yönü, bölümlerin hangi esaslara göre kurulması gerektiği, dayandığı

dünya görüşü ve bilgi teorisi, buna dayalı bir ilimler tasnifi, toplumun ihtiyaçları ve talepleri ve bütün bunlara dayalı bir yüksek öğretim ve üniversite tasavvuru ortaya koyan herhangi bir telif veya tercüme eser söz konusu edilmemiştir. Dahası 1980 öncesi dönemde üniversitenin Batı'daki tarihini yeterli düzeyde ele alan bir tane telif veya tercüme eser bile yoktur. Hasılıkelam, tasavvuru olmayanın tasdiki olmaz; yahut tasavvuru eksik olanın tasdiki de eksik olur.

Eğitimin, özelde de yüksek öğretimin yapısı kurulurken tasavvur aşamasında üç şeyin yapılması beklenirdi: 1. Birden fazla ilim adamından konuyla ilgili birer düşünce eseri ortaya koymaları istenebilirdi. 2. Bu yapılamıyorsa bile dünyadaki farklı uygulamaları araştırarak, ilgili metinleri tercüme edecek bir heyet oluşturularak birkaç yıl çalışmaları istenebilirdi. 1860'larda henüz yolun başındaki Amerikalılar'ın ve Japonlar'ın farklı ülkeleri incelemeleri ve gözlemlenmeleri türünden bir yola hiç başvurulmamıştır. Eğer konu maddi gelişmişlik ve siyasi güç açısından ele alınacaksa, XIX. yüzyılda biri Napolyon savaşlarında diğeri 1870 savaşında iki defa büyük yenilgiye uğramış ve başşehri işgal edilmiş Fransa'nın kurumlarının model alınmaya devam edilmesi açıklanması gereken bir husustur. 3. Yukarıdaki iki adımın akabinde ilim adamları ve yöneticiler konuyu etraflıca müzakere edebilirlerdi. Burada farklı görüşlerin ortaya çıkması ve neticede birinin tercih edilmesi kaçınılmaz olurdu, ancak sağlıklı bir şekilde yürütülecek istişare ve müzakerelerin akliselime dayalı çözümler üretilmesine büyük katkısı olurdu. Esasen zaman kısıtı olmamasına, arada on yılları bulan büyük süreler olmasına rağmen, ciddi araştırmalar yapılması ve konunun müzakere edilmesi söz konusu olmamış, büyük savaşlar esnasında veya akabinde yahut askeri darbelerin sonrasında -çoğunlukla da tepeden inme kararlarla- hızla bir şeyler yapıp sonra uzun bir atalet dönemine girilmesi âdet olmuştur.

Her ne kadar Türkiye'ye üniversitenin gelişi ve akabindeki gelişimi, tabii bir seyirle olmadığı için Batılı ülkelere göre çok daha sorunlu olsa da, onun hakkında bitip tükenmeyen tartışmalar bize has bir durum değildir. Fakat Batılı ülkelerden farklılık gösteren ve temelde yatan sorun, yüksek öğretim alanına dair felsefi temelleriyle birlikte üzerinde düşünölmüş, bu toplumun kimliğine ve ihtiyaçlarına uyan, sömürge kültürünü dayatmayan, vüsatli bir kavrayışın ve bir üniversite fikrinin bulunmamasıdır; bu da zihniyet ve siyasi yapıyla ilgilidir.

Bibliyografya

- 1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünyada ve Türkiye’de) – Symposium, Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi, 1969.
- Abadan, Nermin, *Üniversite Öğrencilerinin Serbest Zaman Faaliyetleri: Ankara Yüksek Öğrenim Gençliği Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1961.
- Âkil Muhtar [Özden], *Dârülfünun Hakkında Bazı Mülâhazât*, İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1340 (1924).
- Âkil Muhtar Özden, *Fatih Devri İstanbul ve Pariste Tıp Tahsili: Sonradan Niçin Geri Kaldık?*, İstanbul y.y., 1944.
- Alman Üniversiteleri Hakkında Bilim Kurulunun Tavsiyeleri*, çev. Ekrem Göksu, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Teknik Haberleşme Merkezi, 1966.
- Altuğ, Hikmet v.dğr., *Öğrenci Hareketlerinin Bilimsel Yönden Araştırılması*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1970.
- Aslan, Asım, *Üniversitelinin Sorunları*, Ankara: San Matbaası, 1969 (Asım Arslan, *Üniversite Gençliğinin Sorunları ve Çözüm Önerileri (Üniversite Adaylarına ve Üniversitelilere Rehber)*, Ankara: Dost Dağıtım, 2007).
- Ayas, Nevzad, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi, Kuruluşlar ve Tarihçeler*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1948.
- Aybaş, Osman Tekin, *Ege Üniversitesi’ndeki Kütüphanelerin Durumu ve Türkiye’de Geleceğin Üniversite Kütüphanelerine Tutacağı Işık*, Ankara: TÜBİTAK, 1976.
- Aybaş, Osman Tekin, “Türkiye Üniversite Kütüphaneleri Hakkında Rapor”, *Türk Kütüphaneler Derneği Bülteni*, Ankara, 24/4 (1975): 259-272.
- Berki, Ali Himmet, “Selçuklular ve Osmanlılar Devirlerinde İlk İslâm ve Türk Üniversiteleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, 10/110-111 (1971): 230-235.
- Bilsel, Mehmet Cemil, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1943.
- Bowles, Frank, *Access to Higher Education vol. 1*, Paris: UNESCO and the International Association of Universities, 1963 = *Üniversiteye Öğrenci Kayıt Kabul Usulleri Hakkında Milletlerarası İnceleme / Yüksek Öğrenime Giriş Cilt I*, trc. Necmi Z. Sarı, İstanbul: M.E.B. Talim ve Terbiye Dairesi, 1967.
- Boyacı, Ender Kamil, “Üniversiteler”, *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul: May Yayınları, 1980, VIII, 1256-1268.
- Brown, James W. - James W. Thornton, *College Teaching: Perspectives and Guidelines*, New York: McGraw-Hill, 1963 = *Yüksek Öğretim*, trc. A. Ferhan Oğuzkan, Ahmet Akgün, Şefik Uysal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1965.
- Candemir, Murat, “Maarif Nazırı Emrullah Efendi Döneminde Hazırlanan Darülfünun Yönetimi ile İlgili Bir Nizamname Layihası (1912)”, *Tarih Dergisi* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), 44 (2006): 143-168.
- Cramer, John Francis - George Stephenson Browne, *Çağdaş Eğitim: Milli Eğitim Sistemleri Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme*, çev. A. Ferhan Oğuzkan, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977.

Baçoğlu: Türkiye'de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)

- Çelebi (Şelebi), Ahmet, *Târîhu't-terbiyeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Keşşâf, 1954 = *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târîhi*, trc. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.
- Çeşitli Ülkelerde Yüksek Öğretim, haz. Lord Robbins Başkanlığındaki Yüksek Öğretim Komitesi, trc. A. Ferhan Oğuzkan – Turhan Oğuzkan, İstanbul: M.E.B., 1969.
- Dağ, Mehmet - Hıfzırrahman Raşit Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1974.
- “Darülfünun”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: M.E.B., 1964, XII, 320-322.
- “Dârülfünûn-ı İslâmî”, *Sebilürreşâd*, 11/276 (26 Muharrem 1332 [Rumi: 12 Kânunievvel 1329]): 247-248.
- Demokratik Üniversite Yolunda II*, y.y.: Zafer Matbaası, 1977.
- Diehl, Charles, “Yeni Temayüller = Amerika Darülfünun ve Müzeleri”, trc. Vahit, *Hayat Mecmuası*, Ankara, 6/137 (1929): 4-6.
- Doğu Üniversitesi Muhtırası III*, Elazığ: Turan Basımevi, 1953.
- Dölen, Emre, “Müderris Dr. Âkil Muhtar Bey'in 'Darülfünunumuz Hakkında Bazı Mülâhazât' Adlı Risalesi”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, V/1 (2003): 69-88.
- Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi*, ed. Ernst E. Hirsch, I-II, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1950.
- Dünyada ve Türkiye'de Öğrenci Hareketleri – Üniversite Sorunu*, Ankara: Milliyetçi Türk Kadınları Derneği Yayınları, 1968.
- Eğitim Sosyolojisi (Kaynak Metinler)*, haz. Hamide Topçuoğlu ve diğerleri, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1971.
- Emrullah Efendi (Maarif Nazırı Emrullah), *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1327 Senesi Dördüncü Kongresinde Tanzim Olunan Siyasî Programa Dair İzahname*, Konstantiniyye: Matbaa-i Hayriyye, 1330.
- “En Eski Dârülfünûn Hangisidir”, *Mütâlaa*, 1/31 (28 Ramazan 1314/ Rumi: 18 Şubat 1312/ miladi: 2 Mart 1897): 4.
- Erçikan, Celal, *Batı Zihniyeti ve Üniversite*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği, 1967.
- Erçikan, Celal, *Üniversite ve Biz*, İstanbul: Cemal Azmi Matbaası, 1959; İstanbul: Asistanlar Birliği, [1963?].
- Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul 1939-43; İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Eşref Edip, “Dârülfünûn-ı İslâmî”, *Sebilürreşâd*, 11/276 (12 Kanunievvel 1329): 247-248.
- Fairbairn, Ann, *Üniversite*, çev. Aziz Üstel, İstanbul: Hürriyet, 1974.
- Goodsell, F. F., *Amerika Darülfünunlarının Halk Dershaneleri*, İstanbul: Selamet Matbaası, 1928.
- Gündüz, Mustafa, “Türkiye'de Yükseköğretimin Gelişimi”, *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2018.
- Gündüz, Mustafa, *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Güner, Fuad Hikmet, *Üniversite Dâvâsı ve Kültür Şarlatanlığı*, Adana: Türksözü Basımevi, 1951.

- Hacıeminoğlu, Necmettin, *Milliyetçi Eğitim Sistemi*, Ankara: Töre-Devlet, 1977.
- Hatibzade Ahmed Vasfi, "Dârülfünûn-ı Osmânî", *Sebilürreşâd*, 10/246 (23 Cemâziyelâhir 1331/ Rumi: 16 Mayıs 1329): 196-200.
- Hirsch, Ernst E., *Üniversite Kavramı ve Türkiye'deki Gelişimi: İstanbul Üniversitesi Tarafından Verilen Fahri Doktora Ünvanı Nedeniyle 22 Mayıs 1979'da Düzenlenen Törende Yapılan Konuşma*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1979.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, haz. Hümevra Zerdeci, I-II, İstanbul: IRCICA, 2010.
- "İngiltere Darülfünunları", *Ma'lûmât*, 1/10 (20 Şevval 1311/14 Nisan 1310/26 Nisan 1894): 78-79.
- "İslâm Dârülfünûnu", *Sırat-ı Müstakim [Sebilürreşâd]*, 6/143 (4 Cemâziyelâhir 1326/19 Mayıs 1327/4 Temmuz 1908): 208.
- İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], *Talim ve Terbiyede İnkılâp*, İstanbul: y.y., 1328 [1910].
- İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], *Terbiye: Maarif Teşkilatı, Mektep, Usul, Darülfünun, İktisat, İlim ve Sanat Harsi, Müşterek Terbiye, Terbiyeciler*, İstanbul: Semih Lütfi Sühulet Kütüphanesi, 1932.
- Janne, Henri, *The University and the Needs of Contemporary Society*, Paris: Association internationale des universités, 1970 = *Üniversite ve Çağdaş Toplumun İhtiyaçları*, trc. Bedri Karafakıoğlu, İstanbul: Uluslararası Üniversiteler Birliği Yayınları, 1973.
- Juchhoff, Rudolf, "Üniversite Kütüphaneleri", Almanca'dan çev. Meral Şenöz, İzmir: Ege Üniversitesi, 1968.
- Karaoğlu, Yılmaz, *Türkiye'de Komünist Strateji ve Üniversite Hadiseleri*, İstanbul: Mücadele Birliği İstanbul Sancağı, 1968; Niğde: Tuğrul Matbaası, 1969.
- Karayalçın, Yaşar, "Üniversitelerin İdare ve Murakabesi: Mukayeseli Bir İnceleme", *Ord. Prof. Dr. Ernst E. Hirsch'e Armağan*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1964, s. 581-694 (ayrı basım: Ankara: y.y., 1964).
- Karayalçın, Yaşar, *Meseleler ve Görüşler: Kültür - Eğitim - Üniversite - Siyaset - Hukuk*, Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1965.
- Karayalçın, Yaşar, *Meseleler ve Görüşler II: Eğitim - Üniversite - Hukuk*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.
- Karayalçın, Yaşar, *Meseleler ve Görüşler III (1972-1983): Kültür-Eğitim-Üniversite-Ekonomi-Hukuk*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1983.
- Karayalçın, Yaşar, *Üniversite ve İhtisas Kütüphaneleri İle Üniversite Kütüphaneciliği Hakkında Kanun Projesi*, Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1964.
- Kazancıgil, Tevfik Remzi, *Üniversitelerimiz*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956.
- Kenan, Seyfi, "Üniversite", *DİA: TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/universite> (12.11.2020).
- Kısakürek, Mehmet A., *Türkiye Yüksek Öğretim Bibliyografyası 1933-1971*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1972.
- Korkut, Hasan, *Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa*, İstanbul: Gökkuşbu, 2007.

- Köprülüzade Mehmed Fuad, "Akademi Meselesi", *Hayat Mecmuası*, 2/45 (6 Teşrinievvel 1927): 361-362.
- Köprülüzade Mehmed Fuad, "Dârülfünûn ve Millî Terbiye", *İctihad*, 18/151 (10 Şubat 1923): 3129-3130.
- Köprülüzade Mehmed Fuad, "İlim Hareketleri: Dârülfünûn'un Vazifeleri", *Hayat Mecmuası*, 2/28 (9 Haziran 1927): 23.
- Köymen, Mehmet Altay, "Alparslan Zamanı Selçuklu Kültür Müesseseleri-I Üniversiteler", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 4 (1975): 75-125.
- Kütükoğlu, Mübahat S., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darul-hilafetil-aliyye-medresesi> (12.11.2020).
- Lauwerys, Joseph A. - Kenneth Neff - Fatma Varış, *Mukayeseli Eğitim*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1979.
- Lavisse, Ernest, "Alman Darülfünunlarının Millî Vazifesi", trc. Ahmed Refik [Altınay], *Hayat Mecmuası*, 5/124 (11 Nisan 1929): 384-385; 5/126 (25 Nisan 1929): 429-430.
- Lütfi Fikri [Tozan], "Dârülfünûn Haricindeki İlmî Müesseseler", *Bilgi Mecmuası*, 2/7 (1330 [1914]): 704-716.
- Lütfi Fikri [Tozan], "Paris Dârülfünûnu (Sorbon)", *Bilgi Mecmuası*, 1/4 (1329 [1914]): 398-417.
- Lütfi Fikri [Tozan], "Paris Dârülfünûnu (Sorbon): Tıp Fakültesi", *Bilgi Mecmuası*, 1/5 (1329 [1914]): 478-489.
- Lütfi Fikri [Tozan], "Paris Dârülfünûnu (Sorbon): Müteallim Hayatı; Dârülfünûn Haricindeki İlmî Müesseseler", *Bilgi Mecmuası*, 1/6 (1330 [1914]): 553-569.
- Malche, Albert, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, İstanbul: Maarif Vekilliği, 1939.
- Mehmet Ali Ayni, "Osmanlı Darülfünûnu", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1332 [1916]): 5-10.
- Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul 1927; haz. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Meray, Seha L., "Üniversite Kavramları ve Modelleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 26/1 (1971): 13-66.
- Meray, Seha L., "Üniversitede Yüzeye Çıkan Bunalım", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 23/2 (1968): 285-302.
- Meray, Seha L. - F. M. Cornford, *Üniversite Sorunları; Microcosmographia Academica - Bir Genç Üniversite Politikacısına Kılavuz ve Üniversite Sorunları*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969; İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003.
- Mihçioğlu, Cemal, *Üniversiteye Giriş ve Liselerimiz*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1969.
- Mihçioğlu, Cemal, *Üniversiteye Girişin Yeniden Düzenlenmesi: Bugünkü Durumlar ve Öneriler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1974.
- Milletler Mücadelesi ve Üniversite*, Ankara[?]: Ülkü Ocaklar Birliği, 1971.
- Moys, Elizabeth M., *Yeni Üniversite Kütüphaneleri Kurmanın Ortaya Koyduğu Problemler*, trc. Kemalettin Özerdem, İzmir: Ege Üniversitesi, 1967.

- Mücellidoğlu, Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler: 1859-1949*, Ankara: Örnek Matbaası, 1954.
- Nafi Atuf [Kansu], *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, I-II, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi- Milliyet Matbaası, 1930-32.
- Neden Üniversite, Neden Urfa'ya, Neden Harran*, Şanlıurfa: Urfa Harran Üniversitesi Kurma Derneği, 1960[?].
- Okyar, Osman, "Universities in Turkey", *Minerva*, 6/2 (1968): 213-243.
- Olgun, Kenan, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Bir Eğitim Kurumu Olarak Darülfünun (1908-1912)", *İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 2 (2002): 185-203.
- Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*, haz. Mustafa Gündüz, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Oğuzkan, Turhan, *Yurtdışında Çalışan Doktorlu Türkler: Türkiye'den Başka Ülkelere Doktorlu Eleman Göçü Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: ODTÜ, 1971.
- Ozankaya, Özer, *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1966.
- Öğder, Mehmet, *Üniversitelerden Soruyoruz, Üniversitelerdeki Geri ve İnhisarcı Zihniyet Niçin Devam Ediyor?*, İstanbul: Duygu Matbaası, 1947.
- Öncel, Mualla - Ahmet G. Kumrulu, *Üniversite Mensupları İle Diğer Kamu Sektörü Görevlilerinin Mali Statüleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1967.
- Öymen, Hıfzırrahman Raşit, *Doğulu ve Batılı Yönü İle Eğitim Tarihi I*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969.
- Öymen, Hıfzırrahman Raşit, "Ortaçağın II. Yarisındaki Gelişmeler Üniversiteler ve Şehir Okulları", *Eğitim Hareketleri*, 12/140-141 (1966): 21-30.
- Öymen, Münir Raşit, "Almanya'da Yüksek Öğretim, Üniversiteler ve Yüksek Okullar", *Eğitim Hareketleri*, 14/156-157 (1968): 28-32.
- Özcan, Azmi - Hilal Görgün, "Dârülulûm", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulu-lum> (12.11.2020).
- Özgüven, İbrahim Ethem, *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Zihinsel Olmayan Faktörler: Bir Araştırma*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Özyörük, Mukbil, *1968 Fransız Üniversite Reformu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1969.
- Payaslıoğlu, Arif T., *Türk Yükseköğretiminde Bir Yeniliğin Tarihi: Barakadan Kampusa 1954-1964*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1996.
- San, Coşkun, *Son Yıllarda Alman Üniversitelerinde Öğrenci Hareketleri*, Ankara: Başnur Matbaası, 1969.
- Saran, Nephana, *Üniversite Gençliği: Öğrencilerin Sosyo-Ekonomik Yapısı İle Öğrenci Hareketlerinin Teorik ve Deneysel Seviyede Açıklanması*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1975.
- Sayılı, Aydın, "Higher Education in Medieval Islam", *Ankara Üniversitesi Yıllığı*, 2 (1947-48): 30-71.

Bağoğlu: Türkiye'de Üniversite ve Yüksek Öğretime Dair Eserler (1775-1980)

- Sevig, Vasfi Raşid, *Üniversite ve Hukuk Fakültesi*, Ankara: Akın Matbaası, 1951.
- Studies in University Government and Administration*, ed. C. H. Dodd, Ankara: ODTÜ, 1962.
- Sultan II. Abdülhamid'in Sadrazamı: [Küçük] Mehmed Sa'îd Paşa'nın Hâtıratı*, haz. Mustafa Gündüz, I-III, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019
- Şehri, Ufuk, *Üniversitenin İçyüzü*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği, 1968.
- Tan, Hasan, *Giriş Sınavlarımız İyi Öğrenci Seçebiliyor mu?*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 1966.
- Tekindağ, M. C. Şehabeddin, "Türkiye'de Yüksek Öğretimin Geçirdiği Aşamalar ve İstanbul Üniversitesi: Medrese Dönemi", *Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi 1973*, haz. Sadi Irmak v.dğr., İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1975, s. 1-54.
- Temir, Ahmet, *Milliyet Ülküsü İçinde Bilim ve Eğitim*, Ankara: Orkun Yayınları, 1961.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, 1960; haz. Ezel Erverdi – İsmail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997 (2016, 20. bs).
- Topçuoğlu, Hamide, *Neleri Öğrenmek İstiyorlar?*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.
- Turhan, Mümtaz, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954.
- Turhan, Mümtaz, *Üniversite Problemi*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1967.
- Türk Toplumunun İhtiyaç Duyduğu Yeni Eğitim Kurumları Üniversite ve Yüksek Okullar*, Ankara: Türkiye Öğretmenler Sendikası Devrimci Eğitim Şurası, 1968.
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- Uysal, Şefik, *Sosyal Bilimler Öğretimi-Üniversite Lisans Seviyesine İlişkin Sorunlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1974.
- Üç Açık Oturum: İlk Öğretim-Öğretimimiz Maarifimizin Bugünkü Durumu Üniversitede Reform Son Üniversite Hadiseleri*, İstanbul: Milli Türk Talebe Birliği, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya, "Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaşı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3/1-4 (1970): 1-34.
- Ülken, Hilmi Ziya, "Eğitim Krizinin Kökleri ve Üniversiteler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2/1-4 (1969): 1-22.
- Ülken, Hilmi Ziya, "İslam'da Akademiler ve Medreseler", *Eğitim Hareketleri Dergisi*, 7/78 (1961): 12-22.
- "Üniversite", *Meydan-Larousse Ansiklopedisi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1973, XII, 478-480.
- "Üniversite", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: M.E.B., 1984, XXXIII, 206-209.
- Üniversite Asistanları Sendikasının Üniversite Reformu Hakkındaki Görüşleri*, Ankara: Üniversite Asistanları Sendikası Yayınları, 1968.
- Üniversite Eğitim ve Yönetim Sorunları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1977.
- Üniversite Kürsülerinde Tedris Hürriyeti*, İstanbul: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, 1948.

- Üniversite Olayları: İstanbul Üniversitesinin Belgelere Dayanan Açıklaması*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1969.
- Üniversite Reformu - Türk Aydınları Ocağı'nın Görüşü*, İstanbul: Türk Aydınları Ocağı, 1971.
- Üniversite Yönetiminin Uluslararası Sorunları Sempozyumu (19-21 Mart 1979)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979.
- Üniversiteler ve Endüstri: Produktivite Raporu, The Anglo-American Council on Productivity*, trc. Melih R. Sarter, İstanbul: İTÜ Türk Teknik Haberleşme Merkezi, 1953.
- Üniversitelerimizin Yönetim Sorunları: Türk Devrim Ocakları Genel Merkezi'nin Semineri (25-26 Kasım 1967)*, İstanbul: Türk Devrim Ocakları Genel Merkezi, 1967.
- Ünver, A. Süheyl, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946.
- Variş, Fatma, "Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Bir Kaç Sorun", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1974): 345-360.
- Variş, Fatma, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1978, 1981.
- Variş, Fatma, *Eğitimde Program Geliştirme "Teori ve Teknikler"*, Ankara: Ankara Eğitim Fakültesi, 1971.
- Variş, Fatma, *Türkiye'de Lisans-Üstü Eğitim "Sosyal Bilimlerde"*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1973.
- Variş, Fatma, *Türkiye'de Lisans Üstü Eğitim: Pozitif Bilimlerin Temel Uygulamalı Alanlarında*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1972.
- White, Carl Milton, *Modern Kütüphaneciliğin Esasları: Birleşik Amerika Devletleri, İngiltere, Batı Almanya ve Danimarka'da Kütüphanecilik Nazariye ve Tatbikatının Özeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1961.
- Yurt ve Üniversite Sorunları*, y. y.: Üniversite Asistanları Sendikası Yayınları, 1970.
- Yüce, Turhan Tufan, *Üniversite ve Özerklik - Üniversite Özerkliği ve Üniversitenin Denetimi Problemi Üzerine Araştırmalar ve Çözüm Yolu Teklifleri*, Erzurum: Tur Yayınevi, 1971.

Değerlendirme Makalesi Review Article

İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfi Olarak Şeyh Bedreddin*

Asım Cüneyd Köksal**

“Şeyh Bedreddin gerçeği, yazarın dünya görüşünün, mezhep ve tarikat bağlantisının, hatta anlayış ve zevklerinin dile getirildiği serbest bir atış alanına dönüştürülmüştür” (A.G. Sayar)

Şeyh Bedreddin kadar, hakkında söylenenler birbirini tutmayan bir tarihî kişilik bulmak çok zordur. Bedreddin’in şahsiyeti hakkındaki farklı yaklaşımların varlığı kendi döneminden başlayarak günümüze kadar devam edegelmiş, birincil kaynaklardaki bilgiler aynı kalmasına rağmen hakkındaki spekülasyonlar sürekli artmaya devam etmiştir. İlginç olan nokta ise, bu spekülasyonların Bedreddin’in kendi eserlerini, bilhassa en kapsamlı ve son eseri olan *et-Teshîl*’i dikkate almamak suretiyle yapılmış olmasıdır. Şeyh Bedreddin hakkındaki birincil ve ikincil kaynaklarda ifade edilenlerin eksiksiz bir değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Bu yazı Şeyh Bedreddin’in hayatı hakkında yeterince iyi bilinen hususlara değinmemekte ve kaynakların eksiksiz bir değerlendirmesini yapma amacı gütmemektedir. Yazının amacı ana kaynaklarda kendisini idama götüren süreç hakkındaki farklı tavır alışların kökeninde bulunan iki farklı anlatım tarzının değerlendirilmesine ilişkin bir teklif sunmak ve *et-Teshîl*’in neşri bağlamında da Şeyh Bedreddin’in fıkhıdaki mesaisini hakkıyla dikkate almayan iki farklı ve birbirine zıt ideolojik kurguyu, yani sosyalist ve liberal kurguları eleştirmektir.

* Makaleyi okuyup önerilerde bulunan değerli dostum Muhammed Akif Koç’a teşekkür ederim.

** Prof.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
ORCID 0000-0002-9840-274X akoksal@marmara.edu.tr

Şeyh Bedreddin hakkında klasik kaynaklarda resmedilen imajlar, yöneti-me karşı bir isyana kalkışıp kalkışmadığı, şayet böyle bir isyanın liderliğini deruhte ettiyse bunun gerekçeleri hakkında ana çizgileriyle iki farklı yaklaşım olduğu söylenebilir. Bir tarafta Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ında ve (genellikle bu esere dayanan veya bu eserin muhtevasıyla alakadar Oruç Bey (Oruç b. Âdil), Lutfi Paşa, Matrakçı Nasuh ve Anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larda, Neşrî ve Bitlisî gibi müelliflere ait) diğer bazı kroniklerde yan-sıtılan isyancı Bedreddin imajı, diğer tarafta Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'ında ve Kefevî, Hoca Sadeddin, Gelibolulu Mustafa Âli, Kâtib Çelebi, Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Solakzâde Mehmed Hemdemî ve Münecimbaşı Ah-med Dede gibi ulema sınıfından tabakat ve tarih yazarlarının eserlerinde çizdikleri isyanla alakası olmadığı halde kendisine haksızlık edilen bir âlim ve sûfi portresi vardır. Birkaç istisnası haricinde Osmanlı tasavvuf muhitinde genellikle olumlu bir Şeyh Bedreddin imajı benimsenmiştir (olumsuz tasav-vurlar Bedreddin'in şahsından ziyade "Bedreddiniler" denilen "heterodoks" taife hakkındadır). Fıkıh muhitinde de Bedreddin başta *Câmiu'l-fusûleyn*¹ olmak üzere eserleri büyük itibar gören ve yüzlerce referans yapılan muteber bir hukukçudur. Osmanlılar döneminde Şeyh Bedreddin böylece fakih ve sûfi olmak üzere iki farklı kimliği ile etkili olmuşken, Cumhuriyet dönemin-de Nazım Hikmet'in tesiriyle bambaşka, sosyalist materyalist devrimci bir Bedreddin imajı daha ortaya çıkmıştır. Sosyalist ideolojinin revaç bulduğu 1960'lı yıllarda, Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan etkilenerek, İslamî ilimlere dair hiçbir formasyonu bulunmayan kimselerce, kendi eser-leri ve diğer birincil kaynaklar incelenmeden, Bedreddin'in yetiştiği ilim ve fikir muhitine nüfuz etmek için herhangi bir çaba gösterilmeksizin kaleme alınan çok sayıda ideolojik ve kurgusal metin üretilmiştir. Bedreddin hak-kındaki yazılıp çizilen yüzlere bâliğ metin içerisinde onun kendi kaleme al-dığı fıkıh sahasına ait eserleri inceleyenler maalesef birkaç taneyi geçmez. 2012 yılında H. Yunus Apaydın'ın editörlüğünde Şeyh Bedreddin'in fıkıh külliyatının Türkçe tercümesi neşredilene kadar -Cumhuriyet dönemi için

1 Bedreddin'den iki asır sonra yaşayan Nişancızâde Muhyiddin Mehmed (ö. 1031/1621), *Câmiu'l-fusûleyn*'in bazı eksikliklerini ve yanlışlıklarını düzeltmek ve bu kitabı kadı-lar için daha kullanışlı, yararlı hale getirmek amacıyla telif ettiği *Nûrül-ayn fi islâhi Câmiil-fusûleyn* adlı eserinde, müellifine siyasi bir imada bulunmaksızın ve müelli-finin büyük hukukçuluğuna halel getiren bir yaklaşım sergilemeksizin, yer yer tama-men teknik eleştiriler yapar (aynı müellif *Mir'âtü'l-kâinat* adlı eserinde Bedreddin'in isyana kalkışmayıp iftira sonucu öldürüldüğünü söylemektedir). Halen el yazması ola-rak neşredilmeyi bekleyen bu eseri, dokuz yüksek lisans öğrencimize bir proje olarak paylaştırıp tahkik ve değerlendirmesini yaptırmayı amaçladık. Tezlerden biri hariç di-ğerleri başarıyla tamamlandı. Sonuncusu da tamamlanıp metinler neşredildiği zaman Şeyh Bedreddin'in hukuk ve siyaset anlayışına yönelik Osmanlı algısının biraz daha aydınlanacağı görülecektir.

konusmak gerekirse- Bedreddin'in fakih kimliği âdeta yok sayılmış, onun eserlerinden yalnız *Vâridât* dikkate alınıp boşluklar spekülasyonlarla doldurulmuş, *Vâridât* dikkate alınırken de *Vâridât* şerhlerinin ait olduğu tasavvuf geleneğine müracaat edilmeyerek, aşırı yorumlama ile bu eserden bir devrimci inşa edilmiştir. Apaydın'ın projesinden sonra Şeyh Bedreddin'in fûrû fıkıh alanındaki önemli eseri *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât*'in² Arapça orijinalinin tahkiki olarak ve ilk defa neşredilmesi bir başka önemli adımdır. Hakkında bunca mürekkep harcanan bir şahsiyetin, kendi kalemiyle yazdığı kesin olan, derleme değil telif niteliğine sahip, sahasına yaptığı katkı açısından müellifinin iddialı olduğu, kendi görüşlerini yansıtan kapsamlı ve aynı zamanda son eserinin, kendisinin vefatından altı asır sonra neşredilebilmiş olması her hâlükârda fevkalade önemlidir. Bu eseri neşre hazırlayan Mustafa Bülent Dadaş'ın *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakih* adlı kitabı ile, Ayhan Hira'nın daha önce yayımladığı *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi* isimli kitapları, Şeyh Bedreddin'i fakih olarak inceleyen eserlerdir.

Mustafa Bülent Dadaş'ın şu ifadeleri son derece yerindedir:

et-Teshîl'in, Bedreddin tarafından yazılmış son kitap olması, en azından ele aldığı konularda varmış olduğu nihaî kanaatleri göstermektedir. Bu sebeple *et-Teshîl*'den çıkartılan görüşler Bedreddin'in en son ve en sahih görüşleri olabileceği gibi, onun kimliği hakkında doğru teşhisler yapmaya da şüphesiz büyük katkı sağlayacaktır. Sonuç olarak, *et-Teshîl*'e ciddi anlamda, bütüncül olarak müracaat edilmeden bir Bedreddin portresi çizmek, onun itikâdî veya fikhî görüşleri hakkında yargıda bulunmak hiçbir zaman sıhhatli olmayacak, hep eksik kalacaktır.³

et-Teshîl'in, genel olarak da Şeyh Bedreddin'in fıkıh telifatının, onun külliyatı/düşüncesi içerisindeki önemini zayıflatmak, bunları o devrin ve ilmiye mesleğinin bir gereği olarak yazılmış çalışmalar olarak görmek isteyen özellikle sosyalist düşünce temsilcisi modern yaklaşımlara rastlanmaktadır. Kazaskerliği esnasında kaleme aldığı *Câmiu'l-fusûleyn* için, zorlama ile de olsa bu tarz bir mütalaa yapılabileceğini farzetsek bile, İznik'teki zorunlu ikameti esnasında tamamladığı, yeni bir vazife beklentisinin bulunmadığı bir zamanda, âhir ömründe tamamladığı *et-Teshîl* için böyle düşünmek mümkün değildir. Yeni bir vazife beklentisinin olmadığını, idarenin kendisine karşı tavrından, daha müşahhas olarak da *et-Teshîl*'in başındaki "zalimlerden ve

2 I-III, nşr. Mustafa Bülent Dadaş, İstanbul 2019.

3 Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 74.

yardımcılarının ellerinden” kendisini kurtarması için yaptığı duadan⁴ da çıkarabiliriz. Böyle bir dua ile başlayan bir eseri, sultana takdim için yazmadığı âşikâr olmalıdır. *et-Teshîl* bir fıkıh eseri yazmış olmak için yazılmış, mevcut literatürden derleme usulü toplanmış bir eser de değildir. Eserde müellifinin “ben derim ki” diye söze başladığı ve genellikle o meselelerde Hanefi doktrinindeki yerleşik görüşü veya mezhep tutarlılığını sorguladığı yaklaşık 900 mesele bulunmaktadır; (*Câmiu'l-fusûleyn*'de de bu rakam 480 civarındadır).⁵ Bedreddin İznik'ten ayrıldıktan sonra onunla Kastamonu civarında karşılaşan Şehâbeddin İbn Arabşah, *Ukûdü'n-nasiha*'sında, “Kendisini 819 yılında İsfendiyâr b. Ebû Yezîd'in yanında gördüm. İlimde, bilhassa fûrû-i fıkıhta umman gibi idi. Bana ‘*Hidâye* üzerine 1090 meselede sualim (itirazım) vardır’ dedi”⁶ demektedir. Şer‘i hukuk-ahlak sisteminin bilimi olan fıkıh, görüldüğü gibi Bedreddin için fevkalade önemli ve merkezîdir.⁷

İznik'te sıkıntılı zamanlar geçiren Bedreddin, *et-Teshîl*'in mukaddimesinde bu sıkıntıları şöyle anlatıyor: “(*et-Teshîl*'i yazmayı) 818 yılının 27 Cemâziyelâhir Çarşamba günü İznik'te bitirdim. Eseri yazarken bir musibete duçar olmuş, hapis belasından kaynaklanan, günler geçtikçe ateşi bir kor gibi yüreğimde tutuşan devamlı bir gurbet, sıkıntı ve hüznü halini yaşıyordum. Eğer bedenim ve kalbim demirden olsaydı içimde yanan bu ateşle erir giderdi. Allah bizi ve üzüntü ile keder içinde kıvranan diğer müslümanları sıkıntıdan kurtarsın.”⁸ Börklüce hadisesini kendisiyle ilişkilendireceklerinden endişe ederek, veya padişah'tan hac yapma izni alamaması vesilesiyle Mısır taraflarına gitmek için İznik'i terketmiş olan Bedreddin, böyle gaili bir sırada, ilk defa karşılaştığı bir âlime siyasi bir emelden veya başka bir şeyden değil, yalnızca kendisi için önemli olan bir ilmî meseleden bahsetmiştir. Yani İbn Arabşah ile görüştüğü zaman mesela bir hurucun hazırlıkları, İznik'te gördüğü muamele yahut yönetime ilişkin düşünceleri hakkında değil, o sıralarda yazdığı *et-Teshîl*'de yer alan -Hanefî doktrininin en önemli

4 Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, I, 77. Bu ibare nedense *et-Teshîl*'in tercümesinde yer almamaktadır.

5 Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 65; Apaydın, “Sunuş”, s. 20.

6 *Ukûdü'n-nasiha*'dan aktaran: Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, nr. 3390, vr. 334^b; nr. 1029, vr. 330^b-331^a.

7 Kitabında Şeyh Bedreddin hakkında menfî bakış hâkim olan Yaltkaya, onun güçlü fikhî şahsiyetini itiraf etmektedir: “Bu zat, her ne olursa olsun en evvel bir fakih'tir. Hem de; yalnız mesâli hıfz ve nakl u rivayet eden alelade bir fakih olmayıp gerek ibâdât, muâmelât, ukûbâtı câmî' olan *Letâifü'l-işârât*'ına şerh olarak yazmış olduğu *et-Teshîl*'inde ve gerek yalnız muâmelâtтан bâhis olan *Câmiu'l-fusûleyn*'inde sahifeleri kendi şahsiyet-i fikhiyesiyle doldurmuş bir fakih-i müctehiddir” (Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 40).

8 Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, I, 78; a.mlf., *Letâifü'l-işârât Şerhi*, I, 38.

kitaplarından Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sine yönelttiği- eleştiriler hakkında konuşmayı tercih etmiştir. Bu titiz hukuk-ahlak bilimciliği; bâtinî, ibâhacı, sosyalist veya panteist bir şahsiyetin entelektüel formasyonu, Şeyh Bedreddin'in fıkıhçılığını araçsal, onun şahsiyeti için gayri aslî olarak göstermek isteyen ideolojik tavırlarla pek uyumlu görünmüyor. Nazım Hikmet, "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı'na Zeyl: Millî Gurur" başlıklı yazısında şöyle diyor: "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı' isimli risaleme bir önsöz yazmak istemiştim. Bedreddin hareketinin doğuş ve ölüşündeki sosyal-ekonomik şartlar ve sebepleri tetkik edeyim, Bedreddin'in materyalizmiyle Spinoza'nın materyalizmi arasında bir mukayese yapayım, demiştim. Olmadı."⁹ Nazım Hikmet panteist bir materyalist olarak gördüğü Bedreddin'i Spinoza ile mukayese etmek, belki ondan bir Osmanlı Spinozası çıkartmak istiyordu. Bu tasavvurunda *Vâridât*'taki bazı zâhirî benzerliklerden, mesela varlık birliğini anlatırken Spinoza'nın "natura naturata - natura naturans" ayırımını andıran ifadelerinden, haşr-ı ecsâd (yeniden dirilişin bedenlerle birlikte gerçekleşmesi) meselesini salt materyalist bir zaviyeden yorumlamaktan, insan iradesinin nihaî olarak tamamen özgür olmadığına delalet eden lafızlardan vb. hareket etmiş olmalıdır. Ancak şu var ki, zat sahibi bir Allah tasavvuru ile Tanrı-evren özdeşliğini savunan bir düşünce uzlaşmaz.¹⁰ Panteizmde vahdet-i vücuttaki merâtip anlayışı bulunmadığı için, nihayetinde tek boyutlu bir varlık anlayışı bir nevi materyalizme varmaktadır. Vahdet-i vücuttaki merâtip anlayışı ise hem varlıklar âlemini hem insanın iradesini değerlendirmede daha farklı imkânlar sunar ve her mertebenin hakkının verilmesini talep eder. Böyle olunca şehadet mertebesinde hukukun ve ahlakın yeri mahfuz ve kıymetlidir. Fakat Spinoza düşüncesinde hukuk kayda değer bir yer işgal etmez. Neticede "Şeyh Bedreddin'e panteizm isnadı modern bir yanılsamadır ve delillendirilmiş bir içerikten yoksundur."¹¹

Şeyh Bedreddin'in hem muhakkik bir fakih hem de Ekberî geleneğe mensup bir sûfi oluşunu birbiriyle bağdaştırmak ve benzer bir sima ile mukayese etmek için, onun muhtemelen Mısır'daki tahsil yıllarından arkadaşı olan Molla Fenârî'yi dikkate almak aydınlatıcı olabilir. Fenârî'nin otuz sene de yazdığı *Fusûlü'l-bedâyi'* adlı fıkıh usulü kitabı, yalnız Osmanlı değil, bütün

9 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 272.

10 Vahdet-i vücüt ile panteizm arasındaki farklarla ilgili olarak bk. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 65-86 (bilhassa Spinoza düşüncesine dair: s. 70-74).

11 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 280. Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*'de Şeyh Bedreddin hakkında sarfettiği, "materyalizme eğilimli güçlü bir akılcılığın doğurduğu panteist (vahdet-i mevcudcu) anlayış ..." (s. 157); "mehdi kimliğine sahip" (s. 169) gibi nitelemelerin, kendisinin eserleri okunduğunda aslı bulunmayan isnatlardan ibaret olduğu görülür.

bir fıkıh usulü literatürünün şahikası sayılabilir. Bir hukuk felsefesi sayılabilecek olan¹² bu büyük eserde gösterdiği ilmî maharet ile, nazarî tasavvuf alanındaki Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazdığı *Misbâhu'l-üns* isimli şerhteki tavrını birlikte düşünmek gerekir. Bedreddin'in fürû sahasındaki *et-Teshîl*'i ile Fenârî'nin usul sahasındaki *Fusûlü'l-bedâyi'*i nasıl aynı ilim muhitinin birer ürünü ve birbirini tamamlayıcı sayılabilecek eserler ise, *Vâridât* ile *Miftâhu'l-gayb* da aynı tasavvufi meşrebin ürünleridir. Kadılık, müderrislik ve müftülük görevlerini kendinde birleştiren ilk şahsiyet olan Molla Fenârî, başşehir müftüsü olması bakımından sonraki çağlarda geriye yönelik olarak ilk şeyhülislam şeklinde nitelendirilmiştir. Medrese müfredatını belirleyen ve kendisinden sonra da Fenârîzâde ailesi vasıtasıyla Osmanlı ilmiyesi içerisinde etkili olmuş şahsiyetlerin başında gelir. Tabakat kitaplarında ayrı ayrı iki âlimin de Mısır'da Seyyid Şerîf el-Cürçânî ile ders okuduklarına işaret edilmekle birlikte, maalesef kaynaklarda bu iki şahsiyetin doğrudan irtibatına dair anekdotlar bulamıyoruz. Hamîdüddin Aksarayî (Somuncu Baba), Fenârî ile Bedreddin'i birleştiren şahsiyetlerden biridir, ikisinin de onunla görüştüğü biliniyor. Molla Fenârî'nin Bursa kadısı iken hac seyahatine çıkıp bir veya iki sene kadar Kahire'de kalması ile Şeyh Bedreddin'in idamından duyduğu rahatsızlık arasında bir irtibat bulunması da ihtimal dahilindedir.¹³

12 Necdet Kurdakul, değerli analizler ortaya koyduğu eserinde, Osmanlılar'ın yıkılışını "millî bir hukuk felsefesinden yoksun oluş"a bağlar: "Böyle bir felsefeden yoksun Osmanlı-Türk İmparatorluğu, böyle bir felsefeye, özellikle toprak rejimi üzerinde az veya çok yakınlaşabildiği sürece Viyana kapılarına kadar dayanmıştır; ve fakat sonunda bu felsefeden yoksun aynı imparatorluk, uygulamış olduğu şeriat nizamına rağmen, bütün kudret ve haşmetiyle beraber yıkılıp gitmiştir. Aslında Yıldırım'ın Ankara yenilgisiyle başlayan kaosun, devir devir birbirini izleyerek, yirminci yüzyılın ilk devirlerine kadar sürüp gelmesinin ve hâlâ bu kaosun devamının en kuvvetli nedenini bu yoksunlukta aramalıdır" (Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 21). Mahiyeti itibarıyla bu tarz, verilerle desteklenmesi mümkün olmayan genellemelerin ilmî açıdan problemli olduğuna dikkat çekmek gerekir. Hele de Osmanlılar döneminde hukuk felsefesine tekabül eden bilgi ve disiplin saharlarına dair bir birikim sahibi olmadan böyle iddialarda bulunmanın problemi bizce âşikârdır. Beş asır süren bir yıkılış tasavvurunun problemi ise ayrıca ele alınmalıdır.

13 *Amasya Tarihi* adlı muhallet eserin müellifi olan Hüseyin Hüsameddin, Molla Fenârî hakkındaki makalesinde şöyle yazıyor: "Molla Fenârî, tam iki yıl bilâd-ı Arabiyye'de güzel ve muhteşem bir seyahat etti. Bu müddet zarfında Türkiye'de kendisini tedhiş eden Molla Bedreddin meselesi bertaraf edilmiş, Düzme Mustafa kaçıp Edirne ve havâlisi kurtarılmış, korkulacak nesne kalmamıştı. Bunun için 823 senesi cumâdelülâsında oğlu Muhammed Şah ile beraber Bursa'ya avdet etti. Mahkeme ve talebesine kavuştu" ("Molla Fenârî", s. 150). Bir başka yerde de bu iki şahsiyetin ilim ve meşrep bakımından yakınlığını "Molla Fenârî'ye ilim ve amelde her vechile müsâvi sayılan Simavna Kadısı oğlu Molla Bedreddin Mahmud Çelebi..." demektedir ("Molla Fenârî", s. 381).

Cumhuriyet döneminin ilk ve en etkili monografilerinden birini kaleme alan Şerefettin Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'i değerlendirirken bu bağlantıları dikkate almamış ve onu panteist (vahdet-i mevcut) bir düşünce geleneğine yerleştirmeye çabalamıştır. Yaltkaya bir taraftan Sultan I. Ahmed'e sunulan layihalardaki Kızılbaş Bedreddinî taifesini Bedreddin ile özdeşleştirir, diğer taraftan Dukas'ın Bedreddin'i hiç anmamakla birlikte Börklüce'ye atfettiği düşünceleri kesin bir bilgi olarak kabul edip bu tarz fikirlerin babası olan bir Bedreddin imajı çizer: "Erzak, melbûsât, mevâşi ve arazi gibi şeylerin umûmî mâl-ı müşterek addedilmesini tavsiye eden Börklüce'nin kadınları bunlardan istisna etmesi bizce efkâr-ı umûmiyeye karşı ihtiyar etmiş olduğu bir takiyye ve tesettürdür. Zîrâ vahdet-i mevcûda kâil olan şeyhinin Mustafa'ya bunu istisna ettirecek bir ders-i hususiyet vermediği muhakkaktır."¹⁴ Halbuki muhakkak olan bir şey varsa, Bedreddin'in hiçbir eserinde müşterek mülkiyet anlayışını sahiplendiğine dair ufacak bir ima bulunmadığı gibi, bilakis *et-Teshîl* başta olmak üzere kitaplarında, klasik iktisadi sistem için en önemli üretim aracı olan toprak da dahil olmak üzere özel mülkiyeti *-sui generis* bir şahsiyet olarak değil, fıkıh geleneğine mensup bir fakih olarak- kabul ettiğini ortaya koyan, burada göstermeye gerek olmayacak kadar çok sayıda referans bulunmaktadır.¹⁵

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta ifade ettiği bazı hususları vahdet-i vücut geleneği ile değil de vahdet-i mevcut (panteizm) anlayışıyla açıklayan Abdülbaki Gölpınarlı'nın Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatlerini ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi İbnü'l-Arabî ile uzlaştıran Osmanlı tasavvuf geleneğinden tamamen ayrışan tutumunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.¹⁶ Yaltkaya ile Gölpınarlı'nın Bedreddin'i panteist kabul eden tavırlarının, A. Yaşar Ocak gibi¹⁷ araştırmacıları etkilediğini söylemek gerekir. Halbuki

14 Mehmed Şerefeddin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 68.

15 Fındıkoğlu şöyle diyor: "Tarihçilerin ifadesiyle 'iştirâk-i emvâl ve nisâ-malda, mülkiyette ve kadında iştirak' davasını ilgilendirecek fikirleri, Manisa, Karaburun ve Deliorman isyanlarını idare eden bir şeyhin elinden çıkmış bir medenî kanun taslağında en azından örtülü bir dille de olsa ifade ve ihsas edilmiş görmek ihtimali var mıdır? Bu hususta üç fıkıh kitabı hiçbir iz taşımamaktadır" (*İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 66). İştirakçi fikirlerin mevcudiyeti açısından Fındıkoğlu'nun, "Üç fıkıh kitabı hiçbir iz taşımamaktadır" ifadesi doğru olmakla birlikte, bu fikrin tam zıddı olarak özel mülkiyetin bu eserlerde mevcudiyetine işaret edilmemesi okuru yanıltmaktadır.

16 Gölpınarlı'nın İbnü'l-Arabî hakkındaki fevkalâde olumsuz kanaatleri için bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 233-34.

17 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* isimli eserinin çeşitli yerlerinde Bedreddin'e panteizm isnad eder; meselâ: "Bu takdirde *Vâridat*'taki panteist, hatta materyalist fikirleri nasıl açıklamak gerekecektir?" (s. 138); "Panteist Bir Âlim ve Sûfi" (başlık) (s. 143).

Vâridât'ın -Nûreddinzâde hariç- şerhleri, bilhassa da Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Abdullah-ı İlâhî ile, Ebüssuûd Efendi'nin babası, Bayramî-Şemsî şeyhi Şeyh Yavsî'nin şerhleri, Bedreddin'in bu eserdeki (haşr-ı ecsâd, kıdem-i âlem, ilahî meşîet gibi meselelere dair) tartışmalı ifadelerini Ekberî geleneğe referansla tevîl etmekte zorluk çekmemişlerdir.¹⁸ *Vâridât*'ın, müellifi tarafından son şekli verilmiş, derli toplu bir eser olmadığına birçok yazar dikkat çekmiştir. Müritlerince sohbetlerden toplanan, belki Bedreddin'in vefatından sonra birtakım eklemelerde bulunulan bir derleme üzerinde aşırı yorumlar yapılmış, fakat Şeyh Bedreddin'in itikadını tespit için *Câmiu'l-fusûleyn*'nin 38. babı olan "Elfâz-ı Küfr Hakkında" bahsi veya *et-Teshîl*'in muhtelif yerleri titiz bir şekilde incelenmemiştir. Ceyhan ve Koç, son derece haklı olarak şöyle diyorlar: "Çoğu bilimsellikten uzak olan çalışmalar ideolojik etmenlerle yazılmış, belli bir kitlenin manipülasyonu için *Vâridât* araçsallaştırılmış, gerçekte bir mutasavvıf-âlim olan Şeyh Bedreddin'e 'Osmanlı'da ateizmin, panteizmin, anarşizmin, komünizmin ve materyalizmin öncüsü' gibi modern anakronik-ideolojik imajlar çizilmiştir."¹⁹

Yakın zamanlarda kaleme alınan bazı Bedreddin monografilerinde, Bedreddin'in kendi eserlerinin incelikli ve titiz bir analizini yapmak yerine, tarihî kaynaklardaki boşluklar, önceden belirlenmiş bir bakış açısı çerçevesinde yorumlanır. Mesela Michel Balivet gibi birçok araştırmacı, önce bir kurgu üretip sonra boşlukları ustalıklı hamlelerle doldururlar. Balivet Bedreddin'i dinî senkretizm bağlamında inceler. İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi sûfilerin "dinleri aşkın" şeklinde yorumladığı öğretileri bağlamında Bedreddin'e bir nevi dinleri birleştirme misyonu yükler. Ocak'ın "...ideolojik olarak da, muhtemelen İslam'la Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin senkretizminden oluşan bazı fikirler propaganda ettiği ileri sürülen bir 'ih-tilal', bir aksiyon adamı olarak görülüyor"²⁰ ifadeleri Balivet'nin kurgusunu yansıtır. Fakat Bedreddin'in eserlerinde böyle bir misyona yönelik en ufak bir ima bulunmamasının, kurgunun kendisine zarar vermediği kabul edilir. Michel Balivet Bedreddin kurgusunu istediği gibi şekillendirebilmesini, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* dışındaki kitaplarının henüz incelenmemiş olmasıyla meşrulaştırmaktadır: "Neredeyse hiç bilinmeyen yapıtlarının sistemli bir incelemesi yapılmadığından, öğretisine ve mistik etkisine ilişkin öğeleri anlamak kolay değildir. Yazdığı kırk dolayında yapıttan yalnızca *Vâridât* incelenmiştir ve en azından doktrin bakımından, çarpıcı bir özgün niteliğe sahip

18 *Vâridât* literatürünü değerlendiren kıymetli bir çalışma için bk. Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 233-329.

19 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 244-45.

20 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 143.

olmadığı söylenebilir. Büyük bölümü Arapça yazılmış yapıtları inceleninceye kadar, Bedreddin siyasî tarih alanına aittir...”²¹ Bedreddin’in yaşadığı coğrafyada müslüman ve hıristiyan nüfusun beraber uyumlu şekilde yaşaması, sûfilerin hıristiyanlara yönelik de irşat faaliyetinde bulunması, Bedreddin’in annesinin hıristiyan kökenli oluşu, Balivet için Şeyh Bedreddin’in senkretizm misyonunu destekleyen unsurlardır.

Balivet’ye göre, Hüseyin el-Ahlâtî’nin Bedreddin’i Tebriz’e, oradaki Şii tilmizlerini yönetmesi için “dâî” olarak gönderdiği son derece açıktır,²² ancak bu yönde hiçbir müşahhas delil olmaması teze zarar vermemektedir. Ahlâtî’nin Mısır’da Nî’metullâh-ı Velî ile karşılaşması, Ahlâtî’nin şiiilerle bağları olduğuna bir kanıttır, fakat Nî’metullâhiyye’nin daha sonraları şiiiler arasında yayılmış olmakla birlikte Şeyh Nî’metullah’ın kendisinin Sünnî olması yine teze zarar vermemektedir. “Bu karar olasılıkla, *Vâridât*’ta da ifade edildiği gibi, bilgilerini açığa çıkarma ve mutasavvıfın cezbe yoluyla edindiği içsel deneyimi siyasi eylem hizmetine sunma zamanının gelmiş olduğunu düşünmesiyle bağlantılı olmalı. Yine *Vâridât*’a göre, bu eylem cemaati yeneden doğru yola sokmayı amaçlıyordu”²³ derken de, *Vâridât*’ın hangi pasajını kastettiği tam bir muammadır.

Balivet, Şeyh Bedreddin’in öğretisinin gizli olduğunu ve bu öğretiyi içeren eserlerinin yakınları ve müritleri tarafından gizlendiğini iddia eder: “Şeyhin sapkın olarak damgalanan tasavvuf yapıtları ise Serez’de Kâdirîler’e emanet edilen *Menâkıbnâme* gibi gizli tutulmuştur.”²⁴ Bu yorumu, *Menâkıbnâme*’de *Nûrû’l-kulûb* adlı tefsirle alakalı söylediklerinden çıkarır. Esasen Halîl b. İsmâîl, Şeyh Bedreddin’in son seferinde Edirne’ye doğru gitmek isteyişini yeni yazdığı bu tefsiri sultana takdim etme arzusuyla açıklamıştır. Fakat bir yerde söylediği,

*Tefsîrin itmâm edüb ol pîr-i hûb / Viridi dirler nâm ana “Nûru’l-Kulûb”
Uğrayınca vartaya Şeyh-i ferîd / İtdi pinhân ânı ahbâb ü mürid*²⁵

21 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 33. Başka bir yerde de şöyle diyor: “Ancak yapıtları az bilindiğinden, araştırmaların bugünkü durumunda şeyhin hayatı ancak kısıtlı sayıda kaynağa dayanarak incelenebilir” (s. 36).

22 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

23 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 68.

24 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 105.

25 Halîl b. İsmâîl, *Menâkıbnâme*, vr. 47^b-48^a. *Menâkıbnâme* müellifi, devamında bu tefsirin evladının elinde olup dışarıya vermediklerini, tefsirin “Kâdî” ile “Nûrî” veya “Nûr”u cemettiğini söyler. Kâdî’nin Beyzâvî olduğu anlaşılıyor, fakat diğerinin kimi veya hangi eseri kastettiği meçhuldür. Bayezid Halife’nin Tire’de gördüğü nüshanın evladı elindeki bu aslı nüsha mı, yoksa müellifin ikinci bir nüshası mı olduğu da merak konusudur.

beyitlerinden hareketle bir gizli öğreti tasavvuru geliştirir: “Hafız Halil bu yapıtın gizli olduğunu ve Bedreddin’in müridleri tarafından ifşa edilmediğini belirtir, bu da Bedreddin’in yapıtlarının sonradan nasıl gizli bir yayılma süreci içine girdiği hakkında bir bilgidir.”²⁶ *Nûru’l-kulûb*’un günümüze bir nüshasının ulaşip ulaşmadığı belli olmamakla birlikte, bu eseri sapkın bir gizli öğretinin gizlenmesiyle açıklamak aşırı yorumdur. Halil b. İsmâil’in anlatısı, nihayetinde bu tefsirin müellifi tarafından padişaha sunulmak istendiğini, fakat başına bu iş gelince eserin zayi olmaması için saklandığını ifade eder. Kapalı bir cemaat içinde tedavül eden ezoterik bir metnin padişaha takdiminden bahsetmek zaten çelişki olur. Bu tefsirin bazı nüshalarının genel erişime açık olduğunu da bazı kayıtlardan öğrenmekteyiz. Bedreddin’den bir asır sonra yaşayan bir sûfi, Bayezid Halife (ö. 1516’dan sonra), kaleme aldığı *Secencelü’l-ervâh ve Nukûşü’l-elvâh* adlı Fâtiha sûresi tefsirinin girişinde, Tire’de Şeyh Muhiddin Zaviyesi’nde, Şeyh Bedreddin’in kendi hattıyla bir Kur’an tefsiri bulunduğunu, bu nüshanın başından, ortasından ve sonundan eksikleri bulunduğunu, kendi çalışmasında bu eksiklikleri tamamlamak istediğini belirtir.²⁷ Kâtib Çelebi de *Tefsîru Bedreddîn* ismiyle kaydettiği eserin iki cilt olup kenarlarında çok kıymetli haşiyeler bulunduğunu ifade eder.²⁸

Balivet’nin sıkıntısı, bir taraftan Bedreddinîler denilen heterodoks grubun fikirleriyle Bedreddin’in kendi fikirleri arasındaki köprüyü bir türlü kuramaması, diğer taraftan da Şeyh Bedreddin’in siyasi tavrının berrak biçimde açıklanamamasıdır. Bu sebeple bir yerde, “Simavnalı şeyhin siyasi isyanının çarpıcı ve somut görüntüsünün yanında, doktrini hakkında elde bulunan birkaç bilgi kırıntısı oldukça düş kırıcı bir dağarcık oluşturmaktadır”²⁹ diyen yazar, diğer bir yerde, “Aslında Bedreddin’in siyasi tavrı bile kesinlikle saptanmış değildir; 1416 isyanı ona mal edilse de, onun bu isyanın itaat edilen şefi ve etkin elebaşı olduğu, kuşkusuz Osmanlı yanlısı kaynaklar tarafından ileri sürülen, ancak başta torunu olmak üzere yakınları tarafından sürekli olarak reddedilen bir varsayımdan öteye geçmemektedir”³⁰ diyerek, esasında Şeyh Bedreddin’in “siyasi isyanı”nın görüntüsünün pek de çarpıcı ve somut olmadığını itiraf etmiş olur.³¹

26 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 86-87.

27 Özmen, *Bâyezid Halife*, metin kısmı, s. 1-2.

28 *Keşfü’z-zunûn*, I, 443.

29 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 104.

30 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 119.

31 Ahmet Yaşar Ocak, kaynaklardaki bunca boşluğa ve farklı türden kaynaklar arasındaki çelişkilere rağmen şunları yazmaktadır: “Hangi yaklaşımla ve ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, onun bir isyan hareketine giriştiği, tarihsel bir vakıadır. Biz, Şeyh Bedreddin’in torunu Halil b. İsmâil’in kaleme

İki Strateji Ekseninde İki Farklı Şeyh Bedreddin Yorumu

Şeyh Bedreddin hakkındaki klasik anlatıların, iki farklı temayülün teza-hürü olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyim. *Tevârih-i Âl-i Osmân* literatürü ve bunlara dayanan kroniklerin mukabilinde ulema ve meşayih tabakatına dair eserlerle ulemanın yazdığı birçok kronik, bize Şeyh Bedreddin'in karıştığı siyasi hadiselerle dair iki farklı resim sunar. Bu noktayı derinleştirmeden önce, XVI. yüzyılda önemli etkileri olan bir tartışmaya, daha doğrusu Osmanlı toplumunda İslam'ın sahih temsiline dair iki farklı tavır alışa değinmekte fayda görüyorum.³² XVI. yüzyılda siyasetin doğasına ilişkin, Osmanlı toplumunu -genel olarak söylemek gerekirse de müslüman teolojik-politik toplum yapısını- temsil eden sınıfa ilişkin fikrî bir ayrışmanın, bir tartışmanın izlerini sürebiliyoruz. Bir tarafta müslüman Osmanlı toplumunu ve sahih din anlayışını ulemanın temsil ettiğini söyleyen Taşköprizâde Ahmed Efendi ve diğer birçok ulema, diğer tarafta ise toplumun ve sahih dinin gerçek temsilcisinin yönetici sınıf (hususan hükümdar) olduğunu söyleyen Lutfi Paşa gibi bazı devşirme/kul kökenli devlet adamları ile bazı gazi/derviş muhitleri vardır.

Söz konusu tartışma esasen hukuk ile siyaset ilişkisine ve aralarındaki sınıra dair bir tartışmanın sonucu veya uzantısı sayılabilir. XVI. yüzyılın kudretli hükümdarları zamanında gelişen bu tartışmada, siyasi söylem ve uygulamaların şer'î hukukun kapsadıkları ile sınırlı olduğunu söyleyenlerle, yöneticilerin şer'î hukukun temel ilkelerine aykırı olmamak şartıyla, boşlukları doldurmak suretiyle yasama ve yürütme yapabileceklerini söyleyenler olmak üzere temelde iki taraf vardır. Birinci grupta, örfî hukukun siyaseten katil, müsadere, kul-cariye sistemi gibi uygulamalarına eleştiriler yönelten Şehzade Korkud, Taşköprizâde, Kınalızâde, Birgivî Mehmed Efendi gibi isimler, diğer grupta ise Ebüssuûd Efendi, Dede Cöngî, Lutfi Paşa gibi simalar sayılabilir.

aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'de savunulan ve Taşköprülüzâde, Hoca Sâdeddin Efendi, Solakzâde gibi onu temel alan Osmanlı kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, Şeyh Bedreddin'in aslında isyan etmediği, iftiraya uğradığı iddiasının tarihsel bir değeri olmadığını biliyoruz" (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 160). Ocak'ın saydığı kaynaklara Kefevî ve Kâtib Çelebi gibi ulema tabakatı müellifi âlimleri, Gelibolulu Mustafa Âli ve Nişancızâde Muhyiddin Mehmed gibi âlim tarihçilerin eserlerini de eklemek gerekecektir. Temelde bir görüş ayrılığı bulunan tarihî bir vakaya ilişkin bu kadar kesin bir hükme nasıl varıldığı merak konusudur.

32 Bedreddin'e dair iki farklı anlatının zemini olarak, XVI. yüzyıldaki hukuk-siyaset tartışmasına dair burada ifade ettiklerim, daha önceki çalışmalarına dayanmaktadır: Köksal, "Taşköprizâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih", s. 233-47; a. mlf., "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa", s. 29-72; a.mlf., *Fıkıh ve Siyaset*; a.mlf., "16. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Siyaset Tasavvuru", s. 25-33.

Osmanlı toplumunda İslam'ın sahih temsiline dair tasavvurun en iyi göstergelerinden biri, dini her yüzyılda yenileyen mücedditlerin kimliğine dair anlayıştır. Devşirme kökenli bir devlet adamı ve kendi çabalarıyla İslamî ilimler tahsil eden bir âlim olarak Lutfi Paşa'nın *Tevârih-i Âl-i Osmân* başlıklı eserinin girişinde ortaya koyduğu mücedditler listesi tamamen hükümdarlardan oluşmaktadır.³³ Dini her asırda tecdit eden şahsiyetler arasında hiçbir sivil âlimin bulunmadığı bir liste, sahih dinî temsil makamını ulema da değil siyasette bulan bir yaklaşımı göstermesi bakımından oldukça ilginçtir.

Lutfi Paşa ve diğer *Tevârih-i Âl-i Osmân* yazarlarının temsil ettiği, medreseli ulemaya karşı mesafeli, siyaset merkezli toplum ve din algısının mukabilinde, ulemanın temsil ettiği sivil ulema merkezli din ve toplum anlayışı bulunmaktadır. Devrin siyasi anlayış ve uygulamalarını şer'î açıdan eleştiren Taşköprizâde gibi veya bariz bir muhalefet sergilememekle birlikte ulema bürokrasisinin gözde makamlarında bulunmaktan kaçınıp küçük medreselerde müderrisliği tercih eden bazı âlimlerin ulema biyografisi telif etmiş olmaları bu bakımdan önemli ve anlamlıdır. İslam tarihinde, bildiğim kadarıyla ilk defa bir hanedan/devlet bağlamında bir ulema tabakatı kaleme alan Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'i sûfi şeyhlerinin biyografilerini de hâvi olmakla beraber, ağırlıklı olarak Osmanlı devri âlimlerine odaklanmaktadır ve klasik devir Osmanlı'sında âlim demek her şeyden önce fakih demektir. Taşköprizâde gibi muhalif simaların birer ulema biyografisi telif etmeleri, kanaatimce diğer amaçlarının yanı sıra, Osmanlı toplumsal hayatının temelinde siyasetin ve temsilcilerinin değil, şer'-i şerifin ve bunun temsilcisi olan ulemanın bulunduğu vurgu yapmak amacını taşımaktadır.

Ali Anooshahr "Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer" (s. 43-62) başlıklı makalesinde oldukça önemli bir perspektif sunmaktadır. Yazara göre XV. yüzyılın ikinci yarısına ait Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve

33 Her yüzyılın başında İslam'ı yenileyen bir kişinin geleceğini tebşir eden hadisi nakleden Lutfi Paşa, Resûl-i Ekrem'den sonra II. yüzyılın başında dini yenileyen kişinin Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) olduğunu yazar. III. yüzyılın müceddidi Hârûnüreşid'in oğlu Mu'tasım-Billâh'tır (ö. 227/842). Mu'tasım'ın kardeşi Emin, Mu'tezile mezhebini benimsemeleri için halkı zorlayıp ulemaya eziyet etmiş, Mu'tasım ise kardeşinin bidatlarını ortadan kaldırmıştı. IV. yüzyılın müceddidi olan Abbâsi Halifesi Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), Fâtımiler'in İslam coğrafyasındaki beyleri kendi mezheplerine çekmeleri karşısında büyük gayret gösterip bu beyleri tekrar Ehl-i sünnet'e kazanmıştı. V. asrın müceddidi, mülhitlere karşı dikkate değer bir mücadele yürüten Muhammed (Tapar) b. Melikşah'tır (ö. 511/1118). VI. yüzyılın müceddidi, atalarının dinini terk edip İslam'ı seçen ve müslümanlar üzerindeki ağır vergileri kaldıran ilk İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'dır (ö. 703/1304). VII. yüzyılın müceddidi, Moğollar'ın hâkimiyetine son veren Osman Gazi'dir (ö. 724/1324). VIII. asrın yenileyicisi Çelebi Mehmed (ö. 824/1421), IX. asrı tecdit eden ise Yavuz Sultan Selim'dir (ö. 926/1520) (Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 7-11).

anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larda gazi/derviş muhitine mensup bazı kişilerce dile getirilen fukaha eleştirisinin zümreci bir anlamı vardır. Sözü geçen kronik yazarlarına göre İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğun yanlış istikamete (merkezileşme politikaları ve bunun gazi/derviş muhitini marjinalize etmesi) yönelmesinin temel sebebi ulema sınıfıdır. Devletin kökenindeki gazanın ve tasavvufun oluşturduğu âhenkli durum, dışarıdan, bilhassa İran'dan gelen fakihlerce, onların devlet idaresinde ihdas ettirdikleri yeni uygulamalar yüzünden bozulmuştur.³⁴

Anooshahr, Taşkoprizâde'nin *eş-Şekâik* adlı eseriyle ulemayı merkeze almak suretiyle alternatif bir Osmanlı tarihi kaleme aldığını ileri sürer. Yazara göre Taşkoprizâde devletin Fâtih Sultan Mehmed'den Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar yükselen ve XVI. yüzyıl ortalarında şahikasına ulaşan mutlakiyetçiliğine (*absolutism*) meydan okumuş, saray ile fukaha arasındaki münasebetleri olması gerektiği gibi tanımlamaya teşebbüs etmiştir. Bunu yaparken Osmanlılar'ın yükselişini sultanları merkeze alarak anlatan "tevârih-i Âl-i Osmân" yazım türünü dönüştürerek, her bir tabakanın merkezine bir padişahı yerleştirmekle birlikte, hanedana ve sultanların eylemlerine odaklanmak yerine ulemaya ve onların eylemlerine odaklanmıştır. Böylelikle ona göre Taşkoprizâde bir yandan XV. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı (Âşıkpaşazâde, Oruç Bey ve anonim) kroniklerde yer alan ve gazi/derviş muhitine mensup bazı kişilerce dile getirilen fukaha eleştirisine, diğer yandan da sarayın tehlikeli hale gelen müdahaleciliğine cevap vermek istemiştir.

"Tevârih-i Âl-i Osmân" geleneğinin en önemli temsilcisi olarak Âşıkpaşazâde'nin eseri ile Taşkoprizâde'nin *eş-Şekâik*'inin yazım stratejilerine dair Anooshahr'ın çizdiği perspektifin, bu iki eserdeki farklı Şeyh Bedreddin anlatılarını değerlendirmek açısından kullanışlı olduğu kadar, bu perspektifi test etmek için de iyi bir örnek olduğunu düşünüyorum. Şeyh Bedreddin hakkındaki biyografik malumatı çoğunlukla yapıldığı gibi kronolojik olarak sıralamak yerine, bu biyografik malumatın ait olduğu türleri -bu türlerin yazım stratejisi hakkında bir teori eşliğinde- temyiz edip verileri buna göre değerlendirmek daha verimli olacaktır. Bu mukayeseye girişmeden önce, hususan Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı üzerinde biraz durmakta fayda var. Halil İnalçık, Âşıkpaşazâde'nin nasıl okunması gerektiğine dair makalesinde, müellifin temel amaçlarından birinin, Vefâî tarikatının devletin kuruluşunda etkin olduğunu ortaya koymak olduğunu anlatır. Askeri seferlerde gazilere hitaben okunup topluca dinlenmek için kaleme alınan eserde, müellif özellikle Fâtih devrinde toprak ve vergilendirme hususunda alınan

34 Anooshahr, "Writing, Speech and History", s. 43-62 (özellikle s. 44, 48-49); Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 97; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (2020), s. 291-92.

tedbirlerin ortaya çıkardığı menfaat mücadelesinde tarafgir olduğunu çeşitli vesilelerle ortaya koyar (mesela Rum Mehmed Paşa hakkında söyledikleri, onun vefatını “Âhir it gibi boğdular” şeklinde anlatması).³⁵ İnalıcık’a göre bu gibi tavır alışlar sebebiyle Âşıkpaşazâde olguları argümanları istikametinde sunmakta tereddüt etmemiştir.³⁶ Necdet Kurdakul da başka bir noktaya, Âşıkpaşazâde’nin nesebine dikkat çeker:

Âşıkpaşazâde; vaktiyle Konya Selçukîleri’nden Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev’e karşı isyan harekâtına girişmiş olan Baba İshak’ın şeyhi bulunan Baba İlyas’ın torunlarından olmasının yargılarında çok büyük etkisi vardır. Çünkü tarihte Baba İshak harekâtı, Bâtinî harekâtı olarak gösterilmiş ve bu harekâta, Baba İlyas’ın da eli olduğuna işaret edilmiştir. Böyle bir adamın torunlarından olan Âşıkpaşazâde’nin, Osmanlı hanedanına yanaşarak kendisine sağlam bir ortam yaratabilmesi için, kendisinin tam aksi bir görüşte olduğunu her vesile ile ispatlamak mevkiinde olduğu bilinç altı zorlamada kalacağı kuşkusuzdur.³⁷

Esasında bu tarz bir okumanın Âşıkpaşazâde’ye mahsus olmayıp, bunun gibi tarih kitaplarını bir taraftan ait oldukları zümrevî çıkarlar, bir taraftan da oluşturmak istedikleri “ideoloji” bağlamında okumak gerektiği hususuna çeşitli yazarlar dikkat çekmiştir.³⁸ Tarih kitaplarını geçmişin sadık bir ay-

35 Âşıkpaşazâde Osmanlı vezirlerini ve bu vezirlerin yaptırdıkları hayır eserlerini anlattığı başlıkta, diğerleri için “Âsâr-ı ... Paşa” formunda alt başlık açarken, Rum Mehmed Paşa için “Âsâr-ı Mehmed” diyerek “Paşa” unvanını esirger ve şöyle devam eder: “Âl-i Osmân kapusunda ol vezir oluncaya değin ‘atebe-i ‘ulyâya gelen ulemâ ve fukarâya pâdişahdan teşrif-i sadaka olurdu. Kimine sûf ve kimine çuka ve kimine akça verilirdi. Hemân kim Rum Mehmed geldi, vezir oldu, bu sadaka kesildi, mennâ’un li’l-hayr oldu. Âhir it gibi boğdular” (Âşıkpaşazâde, *Tevârih*, s. 191).

36 İnalıcık, “How to Read ‘Ashik Pasha-zâde’s History”, s. 36-37.

37 Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, s. 37-38. Kâtib Çelebi’nin *Tevârih-i Âl-i Osmân* hakkında “zayıf, gevşek” anlamına gelen “vâhiye” kelimesini kullanması da dikkat çekicidir (*Keşfü’z-zunûn*, I, 283).

38 Mesela klasik devir Osmanlı ıslahatname yazarlarının bazı olumsuz değerlendirmelerini de birebir alımlamak yerine, bunları yazarların ait olduğu zümrelerin çıkarlarıyla ilişkili olarak değerlendirmek gerektiği hakkında Abou-Al-Haj’in *Modern Devletin Doğuşu* adlı kitabı okunabilir. Feridun Emecen, İdris-i Bitlisi’nin *Heşt Bihiş’*ini “Osmanlı ideolojisinin propagandası gibi mütalaa edilebilecek olan” şeklinde nitelendirir (Genç, *Acem’den Rum’a Bir Bürokrat ve Tarihiçi: İdris-i Bidlisi*, s. xi). Kaya Şahin de Celâlîzâde Mustafa’nın tarihçilik kariyerini anlattığı *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar* isimli eserinde incelikli bir tarih yazımı çözümlemesi yaparak Celâlîzâde’nin eserlerinin belirli tasavvurların temsil aracı olduğunu anlatır. Yine mesela Osmanlı kaynaklarında Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *Künhül-ahbâr*’ı ve onu takip eden kroniklerin, Lutfi Paşa hakkında niçin fazlasıyla olumsuz bir portre çizdikleri hakkında, Cornell Fleischer’in, XVI. yüzyıl ortasında Osmanlı eğitim sistemindeki dönüşümü Gelibolulu’nun kabul

nası olmaktan ziyade yazıldığı “şimdi”ye dair bir açıklama olarak okumak gerektiğini söyleyen akademik çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Şeyh Bedreddin’e dair ilk dönem kaynaklarındaki bilgilerin niçin sürekli arttığı belki biraz da bu bakışla izah edilebilir. Mesela İdrîs-i Bitlisî’nin *Heşt Bihişt*’inde yer alan ve kendisinden önceki hiçbir kaynakta bulunmayan (Şeyh Bedreddin’in din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletlerini mübah kılmak, insanların nefsânî arzularına uygun vaatlerle memleketi isyana katılanlar arasında paylaşacağını iddia etmek gibi, şeyhin şahsiyetiyle, eserleriyle, hakkında kendi zamanına kadar yazılıp çizilenlerle kâbil-i telif olmayan) bilgiler ve isnatlar da böyle açıklanabilir.³⁹ Şeyh Bedreddin’i bizzat görüp ilmini öven İbn Arabşah’ın, onun isyan ettiğine dair hiçbir müşahedesi olmadığı halde sultana karşı huruç ettiğini söylemesini, hatta hiçbir kaynakta olmayan bir çatışmadan bahsedip güya yenilen Bedreddin’in bunun ardından İsfendiyar Bey’e sığındığını anlatmasını, İbn Arabşah’ın Edirne’de uzun müddet Çelebi Mehmed’in sır kâtibi ve şehzadelerinin hocası olmasından⁴⁰ bağımsız düşünmek zordur. Osmanlı-Safevî mücadelesini takip eden dinî-siyasi atmosferin, en azından bazı kaynaklara yansımış olabileceği, şeyhlikten şahlığa geçen Şah İsmâil hadisesi ile bundan bir asır önceki hadise arasında bir nevi irtibat kurulup bu vesileyle yazarın bir taraftan siyasi bağlılığını tahkim etme imkânı bulduğu, diğer taraftan da hayattaki muhataplara (belki bazı sûfi şeyhlerine) bir nevi mesaj verildiği de düşünülebilir (mesela Bitlisî eserini II. Bayezid’in emri üzerine kaleme almakla birlikte, Sultan II. Selim’e takdim ederken eserin bazı yerlerinde tasarruflarda bulunmuş olması ihtimal dahilindedir).

Temel kaynağı Âşıkpaşazâde’nin eseri olan tevârîh-i Âl-i Osmân geleceğinin, Şeyh Bedreddin hadisesini anlatım şekli birbirine benzemektedir. Buna göre Şeyh Bedreddin İznik’te iken, onun vaktiyle kethüdalığını yapmış olan Börklüce Mustafa, Aydın iline, oradan Karaburun’a varır, burada türlü türlü tezvirat yapar, kendisinin peygamber olduğunu iddia eder, halkı kendine döndürür. Bedreddin de Börklüce’nin işinin “terakkîde” olduğunu işitince, onun hareketi sebebiyle kendisinin mesul tutulacağını düşünerek İznik’ten

etmeyişiyle açıklaması ufuk açıcudur (Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 281). Bu söylemler, kaynakların belirli şahsiyetler hakkında birbirinden aktardıkları birtakım bilgi ve kanaatlerin, olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiğini yeterince göstermektedir.

39 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, nr. 3541, vr. 316^a-318^a; nr. 2197, vr. 255^a-257^b. Ocak da bu ithamların başka hiçbir kaynakta yer almadığını ve muhtemelen “Bedreddini” yahut “Simâveni” denilen taife hakkındaki rivayetlerden toplanarak şeyhe izafe edilen yakıştırmalardan ibaret olduğunu söyler (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 168-69).

40 Yuvalı, “İbn Arabşah”, s. 314.

kaçıp İsfendiyar bölgesine, oradan gemiyle Eflak'a geçer. Sonra oradan Ağaç Denizi'ne (Deliorman) gider. Bayezid Paşa Börklüce'nin ve Torlak Kemal'in işini bitirir. Selanik'e doğru gitmekte olan Sultan Mehmed, Bedreddin'i yakalamak için Serez'e yönelir. Bedreddin bu sıralarda etrafına adamlar toplamış, Deliorman'da isyan bayrağını açmış, "Şimdiden itibaren padişahlık benimdir, taht bana verildi. Sancak isteyen gelsin, subaşılık isteyen gelsin!" demektedir. Kazaskerlik yaparken timarlar dağıttığı çeşitli kesimler onun etrafında toplanmış, hareketine katılmışlardır. Fakat "onun işinden hayır olmadığı"nı anlayınca bunların çoğunluğu dağılır, yanında az bir adam kalır. Zağra taraflarında -çatışma olmaksızın- yakalanan şeyh idam edilir.⁴¹ Bu kaynaklarda öğrencinin (Börklüce) isyanında binlerce kişinin öldürülmesinden ve yanındakilerin sonuna kadar Börklüce'nin yanından ayrılmamalarından bahsedilir (4000'den 10.000'e kadar değişen rakamlar var), ayrıca Börklüce'nin peygamberlik iddia ettiği belirtilir. Üstadın (Bedreddin) "isyanı"nda ise, isyancının iddiası padişahlıktır. Ayrıca onun etrafında sayısı belirtilecek ciddi bir kalabalık, daha doğrusu bir ordu yoktur, yanında bulunanlar da onun işinde bir hayır olmadığını görerek ilk fırsatta dağılıverirler. Bedreddin de 200 kişilik bir birlik marifetiyle çatışmasız olarak yakalanıverir.⁴²

Diğer taraftan, Bedreddin devrini idrak etmiş müelliflerin kaleme aldığı ilk kaynaklar arasında çok önemli farklılıklar, anlatılarda önemli uyumsuzluklar vardır. Necdet Kurdakul Şeyh Bedreddin monografisinde, ilk defa Bedreddin biyografisine dair kaynakların titiz bir tasnifini yapmıştır. Ceyhan ve Koç'un ifadesiyle, "Kurdakul'un kaynak tenkidi ve Bedreddin'in biyografisini kaynaklar çerçevesinde doğru tarihlendirme uğraşısı, Bedreddin literatürü tarihinde bir ilk olma özelliği taşımaktadır."⁴³ Kurdakul, ilk kaynaklardaki sözünü ettiğimiz bu uyumsuzluk durumunu şöyle anlatıyor:

Özellikle İbn Arabşah ile Âşıkpaşazâde'nin, Bedreddin olayı hakkında vermiş oldukları bilgilerin, Bizans tarihçisi Dukas ile Şükrullah bin Şahabeddin'in eserlerindeki bilgilerle karşılaştırıldığı takdirde, aralarında çok büyük bir çelişkiye rastlıyoruz. Bu çelişki, şudur: Gerek Dukas, gerekse Şükrullah, Karaburun taraflarında ve Aydın ilinde Börklüce Mustafa'nın

41 Âşıkpaşazâde, *Tevârih*, s. 91-93; Neşri, *Cihân-Nümâ*, II, 543-47; *Oruç Beğ Tarihi*, vr. 37^a-40^b; *Anonim Tevârih*, s. 57-59; Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 72-74; Matrakçı Nasuh, *Târih*, s. 214.

Oruç Bey'in Bedreddin ile Börklüce münasebetine dair sarfettiği bir cümle ilginçtir, şeyhin lisanından şöyle dedirtir: "Ol hod benim hizmetkârım idi, asılsuz etti" (vr. 40^a).

42 Erken dönem kroniklerinin anlatılarındaki bu tarz çelişki ve problemlere İbrahim Kiras şu yazılarında işaret etmiştir: "Bedreddin'i Öldürmenin Günahı Var mı?", *Karar* (06.09.2019); "İsyan Ettiren Tarih", *Karar*, (13.09.2019).

43 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridâtı*", s. 286.

peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkışında ve bu çıkışın tarihsel akışında, Bedreddin ile bir ilgi kurmamışlardır. İlgi kurulmak şöyle dursun, her iki tarihçinin eserlerinde, Musa Çelebi'nin kazaskeri ve devrinin büyük hukuk âlimi olan Bedreddin'in herhangi bir sebeple isminden dahi söz edilmemiştir.

Oysa Âşıkpaşazâde tarihinde Bedreddin'in, Börklüce Mustafa ile ittifak hâlinde olarak Osmanlı saltanatına karşı huruç ettiğini öğreniyoruz. İbn Arabşah'ın vermiş olduğu bilgiler ise, Bedreddin'in tek başına huruç ettiği mahiyetindedir.⁴⁴

Börklüce Mustafa hareketini iştirâk-i emvâl düşüncesiyle irtibatlandırılan tek tarihçi Dukas'tır (ö. 1481'den sonra). Fakat Dukas kitabının hiçbir yerinde Bedreddin'den bahsetmez. Dukas'ın anlatısına göre, Karaburun'da zuhur eden bir köylü "Türkler'e fakirliği (yani mal ve mülk sahibi olmamayı) tedris etti; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olması akidesini telkin ediyordu. 'Ben senin evine, kendi evim gibi, sen de benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesnadır' diyordu."⁴⁵

Dukas'ın bu ifadelerini alıp bunu Âşıkpaşazâde'nin Börklüce hareketi ile Bedreddin arasında irtibat kuran ifadeleriyle birleştiren Joseph von Hammer-Purgstall (ö. 1856) (ve daha sonra Şerefettin Yaltkaya), sosyalist bir isyan hareketinin lideri olarak Bedreddin imajının yayılmasına sebep olmuşlardır. Hammer âdeta bir kurgu eseri yazarı gibi şunları söylemektedir: "Niyyât-ı hafiyyesini mevki'-i icrâya koymak için mikdâr-ı kâfi tarafdâr bulacağına emin olduğundan fakih ve hakîm-sûfi olmak üzere hâiz bulunduğu şöhreti maharetle isti'mal ederek tasavvurât-ı harisânesini yeni bir mezheb esası üzerine kurdu."⁴⁶ Yazar, bu cümlelerin sonuna koyduğu dipnotta ilk kaynak olarak Dukas'ı zikreder, fakat dediğimiz gibi Dukas'ta Bedreddin'in adı bile geçmez. Hammer'e göre Bedreddin'e bu yeni "mezheb"i neşretmek için bir alet lazımdı, o da Börklüce Mustafa'yı bu iş için uygun buldu. Ayrıca bir yahudi mühtedisi olan Torlak Hû Kemal de bu yolda kendisine çok yardım etti. İslam tarihindeki ihtilal hareketlerini hatırlatan Hammer şunu kaydeder: "Bedreddin isyanı İran'da Zerdüş ruhbanının Kubad'ın kumandasında çıkardıkları ihtilalin fena bir taklidi olmakla beraber, ancak İran'ı gark-ı hûn etmiş olan şu ihtilal Bedreddin isyanının ne olduğu hakkında bir fikr-i sahih verebilir."⁴⁷

44 Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 36-37.

45 Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 67'den nakleden Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 87.

46 Hammer, *Devlet-i Aliyye*, II, 132.

47 Hammer, *Devlet-i Aliyye*, II, 138.

Dukas'ın Börklüce'ye iştirakçilik isnadını Bedreddin'le irtibatlandırılan yalnız Hammer değildir. 1921 tarihli çalışmasında Franz Babinger ve daha sonra onu takiben Şerefettin Yaltkaya da bu irtibatlandırışı sahiplenmişler, onlar üzerinden de bu yaklaşım modern Bedreddin tasavvurunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Franz Babinger, Dukas'ın Börklüce hakkında anlattıklarını tereddüt etmeden Bedreddin'in görüşleri olarak özümsemiş; Bedreddin'in bâtinî olduğunda şüphesi bulunmadığı gibi, Bâtinîlik ile komünizm arasında irtibat kurmakta da zorlanmamıştır: "Yaşadığımız zamandan geriye bakarak, 1416 yılında yaşanmış ayaklanmaya komünist öğeler yüklemek zorlama bir yaklaşım gibi dursa da bâtinî kökenli dinsel ve siyasal hareketlerde komünist öğeleri görmek mümkün. Sünnî eğilimlerin ağırlıklı olduğu toplumlarda ise bu tür düşüncelerin varlığına olumlu bakılmaz. Mülkün ortak kullanımının bâtinî toplumlarda ortaya çıktığı görülmektedir."⁴⁸



Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâik*'i, on tabaka şeklinde tertip edilmiş ve her tabaka bir padişahın döneminde yaşayan âlim ve şeyhlerin biyografisine hasredilmiştir. Anooshahr'ın yaklaşımını dikkate alarak *eş-Şekâik*'i okumak ilgi çekici sonuçlar elde edilmesini sağlayabilir. Burada Şeyh Bedreddin biyografisi üzerinden tevârîh-i Âl-i Osmân geleneğiyle *eş-Şekâik*'in anlatılarını mukayese edebiliriz. Öncelikle dikkat çeken bir durumu ifade edelim. Taşköprizâde her tabakanın başında, ilgili padişahın ne zaman vazifeye başladığını zikredip onunla ilgili bir dua eder (diğer dokuz padişah için dua eder), fakat beşinci tabakaya başladığı sayfada Çelebi Mehmed'den herhangi bir duayı esirger.⁴⁹ Şeyh Bedreddin biyografisi dördüncü tabakadadır. Şu paragraf bilhassa önemlidir:

Osman Gazi'nin oğullarından Mûsâ Çelebi sultan olunca Şeyh Bedreddin'i kazaskerlik makamına getirdi. Mûsâ Çelebi'nin kardeşi Mûsâ'yı öldürünce, ailesi ve akrabalarıyla birlikte Şeyh Bedreddin'i İznik'te hapsedti. Aylık olarak da bin dirhem bağladı. Bir süre sonra Şeyh Bedreddin hapisten kaçıp İsfendiyar Beyi'ne sığındı. Maksudı Tatar diyarına gitmekti. Ancak İsfendiyar, Osmanoğlu'ndan korkusundan buna izin vermedi ve onu Rumeli vilâyetlerinden Zağra'ya gönderdi. Burada sevenleri etrafında toplandılar ve zamanla çok sayıda insan onlara katıldı. Ancak bazı bozguncular saltanatı hedef aldığı [sultan olmayı istediği] şeklinde onu sultana

48 Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 85.

49 Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 113. Baktığımız yazma nüshalarda da bu hususta bir farklılık yoktur.

şikayet ettiler. Bunun üzerine yakalandı ve Mevlânâ Haydar el-Acemî'nin fetvasıyla öldürüldü.⁵⁰

Paragrafta Sultan Çelebi Mehmed'in isminin geçmesi gereken üç yerde, âdeta onun ismini zikretmemek için kullanılan üç farklı ibare dikkat çekmektedir. Taşköprizâde, "Mûsâ Çelebi sultan olunca" ifadesiyle de Şeyh Bedreddin'in kazaskerliğini yaptığı Mûsâ Çelebi'nin sultanlığını meşru kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Elbette daha önemli nokta, Bedreddin'in bir isyan hareketine kalkışmadığını, etrafına çok sayıda insan toplanmasından ötürü potansiyel bir tehdit unsuru haline gelerek fesatçıların şikâyetiyle öldürüldüğünü söylemesidir.⁵¹ Taşköprizâde'nin çağdaşı Kefevî *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*'da, Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhü'l-ahbâr*'da, Kâtib Çelebi *Süllemü'l-vüsûl*'de, Nişancızâde de *Mir'âtü'l-kâinat*'ta, tıpkı Taşköprizâde gibi Bedreddin'in saltanat iddia etmeyip iftiraya kurban gittiğini söylerler.⁵²

Taşköprizâde'nin Çelebi Mehmed'e yönelik örtük tavrı ile, anonim ve Lutfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larındaki "müslüman padişah" tasavvurunu karşılaştırmak anlamlı olur, bu iki eserde şöyle deniyor: "*Sultan Mehmed sordu kim, 'Bunu nice edelim? Bunu öldürmenin günahı var mıdır?' dedi. Ol zamânun padişahları şöyle müslüman idi kim şunculayın fesad idüp âsî olanları öldürmeğe kıyamazlardı.*"⁵³

Şeyhin ideolojik (ekonomik/toplumsal sistemi değiştirmek amaçlı) değil, fakat siyasi nitelikli (sultan olmak için) bir isyana katılıp katılmadığı hâlâ bir muammadır, onun İznik sonrası hayatını aydınlatacak birinci elden yeni bir kaynak bulunmadığı sürece de öyle kalacağı benzerdir. Böyle bir kaynak ortaya çıkmaksızın -ve şayet ona bir isyancı nazarıyla bakmakta ısrarcı olacaksak- 1. Bedreddin'in İznik'teki zorunlu ikametini niçin ayrıntılı bir fıkıh ile (*et-Teshîl*) bir tefsir (*Nûrû'l-kulûb*) kitabı yazarak geçirdiği, 2. İznik'ten kaçtıktan sonra, "Rumeli'de bir isyan hareketi başlatmak amacıyla", Rumeli'ye geçmenin daha kestirme ve makul yolları varken, niçin bu kadar

50 Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 100-101.

51 Taşköprizâde bu biyografiyi hemen hemen aynı ibarelerle, "müteahhirinden fıkıhta yed-i tülâ sahiplerinden birisi de..." diye başlamak suretiyle *Miftâhu's-saâde*'de de tekrarlar (s. 655-57).

52 Kefevî, *Ketâib*, vr. 359^b-360^a; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, vr. 54^b; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 308; Nişancızade, *Mir'âtü'l-kâinat*, II, 329. Ayrıca metinler için bk. Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, s. 259-62, 271-72.

Kefevî'nin *Ketâib*'inin (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşadan başka aynı kütüphanenin Esad Efendi ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi gibi) güvenilir yazmalarında Şeyh Bedreddin biyografisinin mevcut olmasına rağmen, bazı nüshalarında ve bu nüshalara dayanan Mektebetü'l-İrşâd (2017) baskısında bulunmadığı görülmektedir.

53 *Anonim Tevârih*, s. 59; Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 74.

ilginç bir rota takip ederek İznik'ten Kastamonu ve Sinop taraflarına gittiği, 3. Devlet tecrübesi de bulunan, içinde yaşadığı hanedanlık yönetiminin nasıl işlediğini gayet iyi bilen, yaşı kemale ermiş bir âlim-sûfinin, başka bir şehzade adına da değil, kendi namına saltanat davası gütmesinin ne derece rasyonel olduğu sorularına hakkıyla cevap vermek de mümkün değildir. Organize, önceden planlanmış, hele de ideolojik temelli bir isyan hareketinin önderliğini yapmış olmasının, eldeki verilerden hareketle ihtimal dışı olduğu kanaatindeyim, böyle bir isyan için doğru zaman Çelebi Mehmed'in Osmanlı birliğini sağlamasından önce olurdu. Fakat doğruya gitmek istediği halde şartlar onu Deliorman taraflarına götürdükten sonra, etrafında toplanmış -mevcut durumdan rahatsız- kitlelerin etkisiyle, pragmatik bir tavırla bir huruca kalkışmış olabilir mi? Dediğim gibi bu, eldeki verilerden hareketle yüzde yüz kesinlikte cevabı verilemeyecek bir sorudur. Fakat bilimsel tavırda eldeki verileri olabilecek en basit biçimde, mümkün olan en az bilinmeyen unsur devreye sokarak açıklamak esas olduğuna göre, bu bilgiler çerçevesinde Bedreddin'in İznik sonrası hareketlerinin en iyi açıklamasını torunu Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'si ile Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'ının yaptığı söylenebilir. Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'sindeki muhteva, doğrudan dedesinden duymak suretiyle öğrendiği bilgilerdir. Bu eserin de bir stratejisinin olduğu, dedesinin hatırasını temize çıkarmak gibi bir amaç güttüğü, bu bakımdan (tevârîh-i Âl-i Osmân geleneği gibi) tarafsız olmadığı düşünülebilir. Elbette tam bir tarafsızlığın hem mümkün hem de arzu edilir olmadığı söylenebilir, Hâfız Halil'in dedesinin hatırasını temize çıkarmak istemesi de gayet makuldür. Fakat bunu yaparken olay ve olguları farklı veya yanlış aktarıp aktarmadığı son derece önemlidir. Michel Balivet mesela eserinin çeşitli yerlerinde *Menâkıbnâme*'nin anlattığı hadiseleri Batılı kaynaklarla teyit etmiş olmakla ve eserin değerini teslim etmekle birlikte, *Menâkıbnâme*'nin "şeyhin anısını II. Mehmed'in sarayında temize çıkarmak amacıyla yazılmış bir savunma"⁵⁴ olduğunu söyler, diğer taraftan ise *Menâkıbnâme*'nin günümüze tek nüshasının ulaştığı olmasını ve eserin (şeyhin tasavvufi eserleriyle birlikte) Serez'deki Kâdirîler'e emanet edilmiş bulunmasını, Bedreddin'in öğretisinin, vefatından sonra gizlenmesiyle açıklamaya çalışır.⁵⁵ Buradaki çelişki âşikâr görünüyor. Gerçekten de, Taşköprizâde'nin görüp yararlandığı anlaşılan eserin tarihte yaygın bir dolaşımında olmadığı söylenebilir. Fâtihtan Mehmed'in sarayında temize çıkarılmak istenen şahsiyetle ilgili eserin

54 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 37. Ocak da, Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'si ile, bundan iki asır evvel Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi'nin dedesi hakkında yazdığı *Menâkıbnâme*'nin dedelerinin hatırasını savunma amacıyla birleştiklerini söyler (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 162).

55 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 104-105.

bir nüshasının padişaha takdim edildiğine dair de hiçbir işaret yoktur. Şu halde *Menâkıbnâme*'nin temelde Balivet'nin iddia ettiği biçimde bir savunma olmaktan çok tarihe not düşmek amacıyla yazılmış bir eser olduğu söylenebilir. Bu itibarla da Hâfız Halîl'in anlattığı hikâyenin ana hatlarının, diğer kaynaklar tarafından da teyit edilen ve övgü veya yergi gibi biçimlerde yorum katılmamış asgari muhtevası açısından bu eserin Şeyh Bedreddin için en önemli kaynak olarak görülmesi gerekir.

Menâkıbnâme ve *eş-Şekâik*'a göre Şeyh Bedreddin Osmanlı memleketinin dışına çıkmak istemiştir (*eş-Şakâik* Tatar diyarına [Kırım'a]), *Menâkıbnâme* ise Timur'un oğlu Şâhruh'un yanına gitmek istediğini söylüyor, Taşköprizâde'ye göre Osmanlı sultanından çekinen İsfendiyar Bey, onun Kırım'a gitmesine müsaade etmeyip Zağra'ya göndermiş; Halîl b. İsmâîl'e göre ise İsfendiyar Bey Timur'un oğlu Şâhruh'un zalim ve Osmanlı düşmanı olduğunu söyleyerek şeyhi Kırım hanı nezdine gemiyle göndermiş, ancak deniz yolu Cenevizliler tarafından tutulmuş olduğu için geminin kaptanı gemiyi Eflak sahillerine yanaştırıp şeyhi burada indirmiştir)⁵⁶ bunun üzerine Şeyh Bedreddin Edirne'ye gitmeye karar verir, bu sıralarda bitirmiş olduğu *Nûrû'l-kulûb* adlı Kur'an tefsirini de padişaha takdim ederek onun kendisine karşı tavrını da düzeltmek istemektedir. Deliorman'a, oradan Zağra'ya gelir. Buralarda daha önce kazasker iken kendisinden iyilik gören, ilmî ve sûfi kimliği sebebiyle kendisine hürmet eden, şahsını tanımasa bile ismini işitip şeyhi görmek isteyen, ayrıca o kargaşalık zamanlarında -belki menfaatleri haleldar olduğu için- mevcut yönetimden memnun olmayıp siyasi bir baş kaldırma hareketinde Bedreddin'i lider olarak görmek isteyen bir takım kimseler kendisinin etrafında toplanır (İnalcık'a göre Türkmen yürükler, kazaskerliği esnasında kendilerine timar verdiği uç gazileri, timarı alınmış sipahiler, "medrese öğrencileri", hıristiyan köylüleri).⁵⁷ Bazı müzevirlerin padişaha şeyhin etrafındaki topluluğun bir tehlike unsuru olduğu veya şeyhin saltanat davası güttüğü yönündeki telkinleri sebebiyle -ve içinde bulunulan kritik sürecin de etkisiyle- yakalanır ve siyaseten katledilir. Böyle bir anlatım, mevcut kaynaklardaki bilgileri en az yorumla ve bir senaryo yazmaya, bir ideoloji veya "norm" kurgulamaya gerek kalmaksızın bütünleş-tirmeye imkân verir. Kefevî ve Kâtib Çelebi gibi tabakat müelliflerinin, Hoca

56 Kaynakların bu konudaki mukayesesi için bk. Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 40 vd.

57 İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 188. İnalcık'ın bu gruplar içerisinde özellikle medrese talebesini hangi kaynağa dayalı olarak zikrettiği meçhuldür. Kitabın çevirisinde ise (muhtemelen yazarın tasarrufuyla) "medrese students" ifadesi nedense nasipsizlik vasfı olarak "nasipsiz medrese öğrencileri"ne, "christian peasants" ifadesi de "hıristiyan papas ve köylüleri"ne dönüşmüştür (s. 197).

Sâdeddin, Gelibolulu Mustafa Âlî, Nişancızâde ve Müneccimbaşı gibi ulema sınıfından tarihçilerin kanaatleri de bu yöndedir: “Bunca kütüb-i şer‘iyye ve musannefât-ı mer‘iyye sahibi olan fâzıl-ı müteverri‘ ki âsâr-ı aklâmı sened-i müftiyân-ı dîn ve müselleme-i ulemâ-yı râsihîndir, bağı u ukûk ve küfrân-ı hukûk şenâatini ihtiyar etmek gayetde baiddir.”⁵⁸

Şeyh Bedreddin’in ibâhacı, bâtinî, panteist, hurûfî, iştirâk-i emvâli (sosyalist) olduğuna yönelik birtakım iddialar varsa da bunların hiçbir somut temeli yoktur.⁵⁹ Ahmet Güner Sayar şu ifadelerinde haklıdır: “Yazdıklarının aydınlığında, kesinlikle ifade edilebilir ki, Şeyh Bedreddin, ne Bâtinîdir, ne Kalenderîdir, ne İbâhîdir, ne Hurûfîdir, ne Râfîzîdir, ne de Şîî ve Alevî! Kur’an âyetlerinin zâhirî ve bâtinî anlamlarını birlikte ele alan, Sünnî bir müslüman; İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî çizgisinde mühim bir mutasavvıf, İslam hukukunda (...) sıkı bir fakihtir.”⁶⁰ Bu tarz iddiaların kanaatimizce beş temel sebebi vardır: 1. Şeyhin eserlerinin bütüncül bir değerlendirmesinin yapılmaması, bilhassa *et-Teshîl* ile *Câmiu’l-fusûleyn*’in dikkate alınmaması, 2. Birinci el tarih kaynaklarındaki bilgi boşluklarının kurgularla tamamlanmaya çalışılması, 3. Bu meyanda Börklüce hareketinin fikir babasının Bedreddin olduğunun kesin bir hakikat imiş gibi kabul edilmesi (eğer *Tasvîrü’l-kulûb*⁶¹ isimli eser gerçekten Börklüce Mustafa’ya ait ise, şimdiye kadar Börklüce hareketine dair yazılıp çizilenlerin ciddi olarak gözden geçirilmesi gerekecektir), 4. *Vâridât*’ın, ait olduğu tasavvuf geleneğiyle (İbnü’l-Arabî’nin eserleriyle, *Vâridât* şerhleriyle ve mesela çağdaşı ve ders şeriki Molla Fenârî’nin *Misbâhu’l-üns*’ü ile) irtibatsız biçimde ele alınması, 5. “Bedreddiniler” denilen grubun görüşlerinin Şeyh Bedreddin’e izafe edilmesi.⁶²

58 Hoca Sâdeddin, *Tâciüt-tevârih*, I, 300. Müneccimbaşı Ahmed Dede de Hoca Sâdeddin Efendi gibi düşünüyor: “Şeyh-i müşârün ileyh *Câmi’u’l-fusûleyn* ve *Teshîl* nâm iki fetvâ-yı celîlenin müellifi, ferîd-i asr ve vahîd-i dehr bir aziz olub kendüden da’vâ-yı hurûc emr-i müsteb’addır. Lâkin etbâ’ından bu husus vukû’ bulub kendi dahi bu takrib ile müttehem oldu” (Ahmed Dede, *Sahâifü’l-ahbâr*, III, 335).

59 Halil İnalıcık’ın şu cümlesi mesnetsiz ve yanlışır: “sünnî ulemâ onu, şeriati bütünüyle inkâr eden, aşırı bir bâtinî saymakta oybirliği etmiştir” (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 197). Yine İnalıcık’ın, Bitlisî’nin mesnetsiz ifadelerine dayanarak dile getirdiği şu cümle, ilmî titizlikle bağdaşmamaktadır: “Şeyh, Bektâşî tarikatında olduğu gibi, şarap ve müziği mübah sayar, din ayrılıklarına göz yumardı” (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 198). İnalıcık’ın, Bedreddin’in saltanat davasında Selçuklu hanedanıyla akrabalık iddiasına dayandığı şeklindeki görüşü de (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 196) herhangi bir kaynaktan yoksundur; daha doğrusu torununun menakıbında yer alan kaydın sanki şeyh tarafından saltanat davasında kullanılmış gibi gösterilmesinin dayandığı herhangi bir kaynak yoktur.

60 Sayar, ‘*Velâyet’ten ‘Siyaset’e*, s. 456.

61 Börklüce Mustafa, *Tasvîrü’l-kulûb*, haz. H. Dursun Gümüšoğlu, Ankara 2015.

62 Bedreddiniler’le ilgili olarak bk. Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. s. 133 vd.

Yunus Apaydın, Şeyh Bedreddin'in bir isyan hareketine katılmış veya liderliğini yapmış olması takdirinde, bunun fıkhıdaki "mevcut kurulu düzene isyan suçu" (bağy) kapsamına girdiğini ve Hanefî doktrinine göre bâgî bile olsalar fiilen çatışmaya girmemiş, kimseyi öldürmemiş kişilerin idam cezası ile cezalandırılmayacaklarını hatırlatır.⁶³ Tarih kitaplarında ise Bedreddin'in yakalanışı esnasında bir çatışma vuku bulduğundan bahsedilmemektedir. Bu durumda Bedreddin'in Hanefî hukuku çerçevesinde yargılandığı ve idam cezasını kendisinin de onayladığı yönündeki aktarımların gerçeği yansıtmadığı düşünülebilir. Apaydın'ın kanaati, Bedreddin'in idamının hukuki niteliğine dair bizim de katıldığımız görüştür:

Benim kanaatimce Bedreddin'in idamı, fikhın sistematik yapısının oturduğu temel ilke ve yöntemlerden hareketle değil, 'siyaseten' olmuştur. Kuvvetle muhtemeldir ki Çelebi Mehmed ve yanındakiler, Bedreddin'i, oluşturduğu etki ve nüfuz çevresi açısından potansiyel bir tehlike olarak görmüşler ve Timur yenilgisinden sonra toparlanmaya çalışan bir devletin bu ve benzeri bir gaileyle uğraşmak durumunda kalmaması için Bedreddin'in idamını 'siyaseten' öngörmüşlerdir.⁶⁴

İdeolojilerin Kıskaçında Bir Âlim-Sûfi

Makalenin başında, Şeyh Bedreddin hakkındaki literatürün tamamını kuşatan ayrıntılı değerlendirmelerin yapılması gerekliliğine dikkat çekmiş ve bu yazının böyle bir amacın uzağında bulunduğunu belirtmiştik. Ancak burada, Şeyh Bedreddin hakkında yazılan birkaç çalışmadaki bazı problemlere işaret edeceğiz.

Şeyh Bedreddin'in kendi düşünceleriyle, sonradan onun adına teşekkül eden bu grubun fikirleri arasında bir irtibat yoktur. Gölpınarlı şöyle diyor: "Hâlbuki *Vâridât*'ta Şii'liğine, yahud teşeyyü'una ait küçücük bir ima bile yoktur; bilakis Ebubekir'i hürmetle anar. Zaten onun vahdet telakkisiyle bu çeşit mezheb ihtilaflarını bir araya getirmeye imkân da yoktur. Herhalde Aleviler, Bâtınîlerin geleneğini bilerek, bilmeyerek benimsemişler, hükümetin, medresenin hoş görmediği, astığı, lanetlediği Bedreddin'i kendilerinden saymışlar, onun akla, düşünceye dayanan fikirlerini anlamayan Bedreddin sufileri de Alevilerin kendilerine gösterdikleri yakınlık yüzünden ve düşmanın aynı oluşundan onlarla kaynaşmışlar, Bedreddin Ocağı bu suretle meydana gelmiştir" (*Şeyh Bedreddin ve Manâkibi*, s. 111).

63 Bedreddin'in *et-Teshîl*'inin "isyancılar" (bugât) bahsinde, meşru müdafaa dışında bir müslümanı öldürmenin haram olduğunu, devlet başkanının isyancılarla savaşı başlatmayacağını, onlar saldırırlarsa onların topluluğunu dağıtıncaya kadar onlarla savaşacağını -Hanefî doktrinini izlemek suretiyle- ifade eder (III, 472-73; a.mlf., *Letâifü'l-işârât Şerhi*, II, 1669).

64 Apaydın, "Sunuş", s. 16.

1. Sosyalist-Devrimci Olarak Şeyh Bedreddin

Nazım Hikmet *Şeyh Bedreddin Destanı*'nda, şeyhi şöyle söyletiyordu:

“Ben gayrı zuhur ve huruç edeceğim
Toprak adamları toprağı fethe gideceğiz
Ve kuvvet-i ilmi, sırr-ı tevhidi gerçekleendirip
biz milletlerin ve mezheplerin kanunlarını
iptâl edeceğiz...”⁶⁵

Bu dizelerin içeriği, Yaltkaya'nın monografisi dolayımında, herhangi bir kaynağa dayanmayan İdris-i Bitlisî'nin *Heşt Bihişt*'indeki ifadelerdir. Dukas'ın Bedreddin'in adını bile anmadan, Börklüce'ye atfettiği kolektivizm düşünce- siyle *Heşt Bihişt*'te yer alan ibâhacılık birleştirilip, sol muhayyilenin standart malzemesi haline gelmiştir. Günümüze kadar devam eden bu tahayyül iğne ile kuyu kazarcasına yapılan âlimane tetkiklerin, verilerin sağlam bir değer- lendirilişine dayalı tefekkürün ürünü olmayıp; güne ait ve güncele ilişkin umutların ve özlemlerin tarihe yansıtılmasından ibaret, hissiyat düzeyinde kalmış, nesnel hakikatlere dayanmayan ideolojik bir kurgudan ibarettir.

Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı yayımlamasından sonra, Bedreddin figürü birçokları için materyalist, sosyalist ve devrimci bir hare- ketin lideri olarak anılmaya başlandı. Özellikle sosyalizmin bütün dünyada etkili olduğu 1960'lı yıllardan itibaren bu imaj gitgide kuvvet kazandı ve gü- nümüzde de hâkim algının bu olduğu görülüyor. (Bu satırların yazıldığı sıra- larda, Şeyh Bedreddin hakkında “Hakikat” isimli bir sinema filminin çekim- leri devam ediyor. Yönetmen Hakan Alak, basına verdiği bir demeçte, Nazım Hikmet'in *Destan*'ının sonundaki ifadelerini bir vasiyet gibi kabul edip bu filmi çektiklerini ifade etmiştir). Burada bu imajı besleyen, pekiştiren -Erol Toy'un *Azap Ortakları* veya Radi Fiş'in *Ben de Halimce Bedreddinem* gibi çok sayıdaki roman bir tarafa, monografi ve tematik bilimsel kitap türünden birkaç esere kısaca temas edeceğiz.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (ö. 1974), *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sos- yalizm* adlı kitabında Şeyh Bedreddin'e, Eski Yunan'dan Modern Avrupa'ya geçişte bir Şark Ortaçağ sosyalisti olarak hususi bir yer verir. Onun nazarında Bedreddin “Yunanlı Eflâtun ile İngiliz More arasında bir Türk Bedreddin”dir. Bedreddin “Şark'ın Campanella'sı veya More'u sayılacak kadar sosyalizm ta- rihine mal olabilecek büyük şahsiyetlerden biridir.”⁶⁶ Fakat Fındıkoğlu'nun

65 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 233.

66 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 46.

sosyalist Bedreddin tasavvuru, devrinin hâkim temayülünden farklıdır. “Son zamanlarda onu mensup olduğu medeniyet ve kültür şeklinden ayırarak âdeta günümüzün Marksist sosyalizm davasıyla alakalı görenlerin ve şüphesiz yanlış, hatalı bir görüş takip ederek Türk Campanella’sının hüviyetini değiştirenler”⁶⁷ bulunması sebebiyle yazar eserinde ona hususi bir yer ayırdığını ifade etmektedir. Ağır başlı bir üslupla temkinli bir analiz yürüten müellif, Bedreddin’in eserlerine dair bazı mütalaalardan sonra, “Şeyh Bedreddin hareketini doğuran faktörleri, alakalının kendi eserleri ile anlamak imkânsızdır”⁶⁸ itirafında bulunuyor.

Cumhuriyet döneminde Şeyh Bedreddin hakkındaki kanaatlerin gitgide keskinleştiği, bilhassa soğuk savaş yıllarında, sosyalistlerin Bedreddin tasavvurunu sorgulamadan kabul eden milliyetçi muhafazakâr yazarların dilinde devlet ve her türlü millî değerın düşmanı bir Bedreddin tasavvurunun üretildiğini görüyoruz. İlk baskısı 1947 yılında yapılan İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın eserinde, Şeyh Bedreddin’in komünizmi hakkında bir vurgu yoktur. Erken devir kroniklerinin yanı sıra Dukas’ın kitabını da kullanmakla birlikte, Uzunçarşılı nazarında Bedreddin hadisesi bir saltanat davasından ibarettir: “Bedreddin, Anadolu ve Rumeli’deki isyanlarla henüz iç mücadele sarsıntularından kurtulmuş olan Osmanlı Devleti’ni gafil avlayarak şeyhlikten şahlığa geçme istedi; kendi cemiyetine başka din ve mezheplerden de adam alıyordu.”⁶⁹ Mustafa Akdağ’ın ilk baskısı 1959 yılında yapılan eserinde de, Bedreddin hadisesi ideolojik tarafa çekilmeksizin bir bâtinî isyanı olarak tasvir edilir. Akdağ’ın Şeyh Bedreddin’in amacını açıklamak için tasvir ettiği şu çerçevenin, şeyhin âlim-fakih kimliği ile kâbil-i telif olmadığına hususi bir vurgu yapmak gereksizdir: “Eskiden beri hepsi de hak telakki olunan dört mezhebin, yani Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîliğin tarif ve tayin ettikleri din anlayışını yıkma ve İslamiyet’e, belki de menşesinde hiç olmayan bir mâna verme gayretleri yeni değildi.”⁷⁰ Ancak soğuk savaş yıllarındaki ideolojik mücadelenin şiddeti arttıkça, Şeyh Bedreddin hakkındaki kanaatlerin de keskinleştiği görülür. İbrahim Hakkı Konyalı, *Tarih Mecmuası* adlı derginin 15 Kasım 1950 tarihli ilk sayısında “Stalin’in Şeyhi Bedreddin Simâvî” isimli bir makale yayımlar. “Bu makaleye göre, Bedreddin’in müritleri onu

67 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 46.

68 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 73.

69 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 363.

70 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, s. 242. Akdağ’ın Bedreddin’in bâtinîliğini açıklama tarzı da bilimsel anlamda bir sebep-sonuç ilişkisi tesis etmekten uzaktır: “Şeyh Bedreddin, bilgi ve zekâsı sayesinde, Rumeli’de ve Anadolu’nun batı taraflarında kendine bağlı bir zümre yaratmış olup, kendisi bunlarca tarikat şeyhi sayılıyordu. O, bu haliyle Bâtinîydi” (s. 247).

peygamber tanırlarmış. Bâtinî olan Bedreddin, Hıristiyanlık'la Müslümanlığı 'çiftleştirmek' istemiş; yalnız mallar değil, kadınlar bile müşterekmiş. Kendisi, Bağdat'ta, Hille sancağına bağlı Semâveli imiş. Timurleng tarafından gizlice vazifelendirilmiş.⁷¹ Konyalı'nın kanaatlerini etkileyen sahaf Raif Yelkenci, *Tarih Dünyası* dergisinde yazdığı seri yazılarda, eline geçen sahte bir Bedreddin menakıbı kitabına⁷² dayanarak, muhafazakâr bir müslüman açısından ne kadar kötü özellik varsa bunların hepsini birden şahsında temsil eden bir Bedreddin tasvir eder (bu tasvirin zımnında Timur'un casusu olmak da vardır):

Son zamanlarda elime geçen ve Hicrî bin tarihlerinde yazıldığı anlaşılan *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* adlı bir yazmada, Bedreddin her ne kadar bir tarikat sahibi, bir mürşit olarak gösterilmekte ise de ehl-i sünnet akidesini yıkmak için dört mezhep dışında kurulmuş Şia-i batıniyyeden Râfîzî olduğu da sarahaten anlaşılmaktadır. Esrarı, afyonu, şarabı ve en geniş mikyasta zinayı ve ahlâksızlığı mübah kılan ve bunun için de her şeyde iştiraki tavsiye eden yeni bir rejimi ortaya atmıştır.⁷³

İsmail Hami Danişmend'e göre "şiddetli bir materyalist", "şiddetli bir komünist", dinler arasındaki farkların kaldırılıp haramların helal kılınmasını terviç eden bir şahsiyettir:

71 Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin ve Menakıbı*, s. 174.

72 Gölpınarlı bu düzmece kitabı incelemiş ve niçin düzmece olduğunu müdellel biçimde açıklamıştır: Gölpınarlı, *Şeyh Bedreddin ve Menakıbı*, s. 174-86. Gölpınarlı'nın tespitine göre "Baş tarafta saçma-sapan, düzme-koşma bir hal tercemesinden sonra bu kitabı düzen ve yalancılık hastalığına uğramış bulunan, hatta adını bile vermekten çekinecek kadar utanmaz olan bir adam, 'Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân'ı açmış, en fazla abdallara, biraz da kalenderîlere ait bahislerden nazımları, nesirleri beyit-beyit, satır-satır sahife-sahife kitabına aktarmış, bazı yerlerde takdim-tehirler yapmış, bazı yerlerde adları değiştirmiş, böylece ortaya bir düzme kitap çıkmıştır. Okumadan yazanlar, düşünmeden hüküm verenler de mal bulmuş mağribî gibi bu kitaba sarılmışlar, Bedreddin'in mezhep ve meşrebi hakkında laflar etmişlerdir. Allah taksiratını bağışlasın, bu düzme kitabı yazana acınır, bunu kitap diye sunan kitap tanımazlarsa gülünür ancak. *Menâkıb-ı Bedrüddin*'i düzenin aklına 'Semâve' gelmemiş, ya da eline bir harita geçirip bu şehri bulamamış olacak ki başta, Bedreddin'in Meriç kıyısında Simav kasabasında doğduğunu söylüyor, 66'da da Bedreddin'e uyanlara 'Simavna sufileri' diyor. Bu kitaba inananlarsa Simavna'yı evirip çevirip Semâve yaparak Hille yakınına naklediyorlar; hayâlhânelerinden orada bir Bâtinî teşkilâtı kuruyorlar; bütün bunlar da yetmiyormuş gibi Bedreddin'e bir de Timur casusluğu atf ve isnadından çekinmiyorlar, ne diyelim? Cehlin ol mertebesi sehl olmaz" (s. 186).

Yelkenci elindeki bu menakıbı neşretmeyi vaat ettiği halde, muhtemelen Gölpınarlı'nın tenkitleri sebebiyle bunu hiçbir zaman yapmamıştır.

73 Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", sy. 18, s. 751.

Bu vaziyete göre şiddetli bir ‘Matérialiste = Maddeci’ demektir. Cemiyeti alâkadar eden fikirleri de bütün mevzûâta mugayirdir; Şeyh Bedrüdî Mahmut bu cephesi itibariyle çok şiddetli bir komünisttir; arazi ve emvâlin taksimini, müslümanlık, hıristiyanlık ve yahudilik arasındaki farkların kaldırılmasını ve bunlar arasında müsavât olmasını ister ve İslâm dininde ‘muharremât’ ismi verilen memnuiyetlerin ‘istihlâl’ini, yâni helâl sayılmasını terviç eder. Yalnız kadın meselesinde iştirâki tecviz edip etmediği pek belli değildir; hattâ müridlerine izâfe edilen ‘mum söndürme’ âdetinin kendisiyle alâkadar olup olmadığı da şüpheli kalmış bir meseledir.⁷⁴

Yılmaz Öztuna, “Şeyh Bedreddin’in bugünkü komünizme benzeyen bir sistem kurmaya ve bunu propaganda ve ihtilal yoluyla devlete empoze etmeye çalışması, Fetret Devri’nin ortaya çıkardığı içtimâî bozukluklarla alakalıdır”⁷⁵ hükmünü verirken tereddüt etmemektedir. Ahmet Ateş 1954’te, Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inin neşrine yazdığı girişte, Ehl-i sünnet’i yıkmaya çalışan bâtinî ve ortak mülkiyetçi bir Şeyh Bedreddin karşısında Ehl-i sünnet’i müdafaa eden bir Süleyman Çelebi kurgular:

Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında bir fark olmadığı ve bunların eşit tutulması lâzım geldiği iddiasındadır. En nihayet, her türlü ‘mülkiyet’in kaldırılması ve toprak ile malın müşterek olmasını tavsiye eder ve bunlara dayanarak geniş bir propagandaya girişir. (...) Böylece Müslüman olmayanlar ile hallerinden memnun olmayanları etrafında toplayan Bâtînîler, Müslüman ve Ehl-i Sünnet olan unsura dayanan Osmanoğulları devletini, büyük fetret sarsıntısından yeni çıkmış olduğu bir sırada, büsbütün ortadan kaldırmak istiyordu.⁷⁶

Ahmet Ateş’in yukarıdaki satırları, Şeyh Bedreddin hakkında nesiller boyu birbirine eklenerek çoğaltılan ibâhacılık, sosyalizm, dinler arası senkretizm, Ehl-i sünnet düşmanlığı, Bâtînîlik, devlet düşmanlığı iddialarını bir araya getirir ve Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inin yazılma sebebi olarak daha önce değindiği bir rivayetle, ulucamide vaaz ederek Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerden üstün olmadığını söyleyen bir şahsın görüşleriyle bunları irtibatlandırır:

74 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, 162; ayrıca bk. Kiras, “Soğuk Savaş Yıllarında ‘Stalin’in Şeyhi’”. Kiras, Şeyh Bedreddin’e tahsis ettiği bir dizi yazıda, onun şahsiyetiyle ilgili problemleri algıları dile getirmiştir.

75 Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, I, 377.

76 Ateş, *Vesiletü’n-necat*, s. 31-32.

Bursa'nın Ulu Camii'nde va'zeden şahıs, sözde *Kur'ân* âyetlerine dayanarak, Hazret-i Peygamber'in öteki peygamberlerden üstün olmadığını iddia etmek suretiyle, sinsî bir bâtınîlik propagandası yapıyordu. Bir yandan Ehl-i Sünnet akidelerini yıkmak istiyor, öte yandan da Hıristiyanları kendisine çekiyordu. İşte bu devrin dînî, fikrî, siyâsî akımları içerisinde genişliği böylece bütün açıklığı ile meydana çıkar bu tartışma, görülüyor ki, önemsiz bir olay değildi. Süleyman Çelebi *Mevlid'*ini yazmak sureti ile, 'ehl-i sünnet' tarafını tutmuş ve onun yüzyıllarca süren zaferlerine belki en büyük yardımı yapmış ve her zaman ona destek olmuştur.⁷⁷

Soğuk savaş yılları boyunca, sosyalist düşünce cânibinden Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* ile alakalı Nazım Hikmet'ten etkilenerek çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Bunların ortak özelliği, şeyhin ait olduğu ilim ve düşünce bağlamını, fıkıh kitaplarını incelemeyen, çağın tasavvur, tahayyül ve arzularını geçmişe yansıtmaktır. Bilimsellikten uzak biçimde Bedreddin'in ismine ideolojik yükleme yapanlar arasında Bezmi Nusret Kaygusuz'un (ö. 1961) ayrı bir yeri vardır. *Şeyh Bedreddin Simaveni* (1957) adlı kitabında Bedreddin yalnız sosyalist değil, aynı zamanda Arapçılığa karşı Türkçülük davasının bayraktarı, Türk Aleviliğini temel alan, millî bir din idealini savunan, inkılapçı fakat isyancı olmayan bir şahsiyet olarak tasvir edilir.⁷⁸ İlhamını *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan alanlardan biri olan İsmet Zeki Eyüboğlu'nun (ö. 2003) *Şeyh Bedreddin: Vâridât* adlı kitabına (1980) göre,

XIV. yy. Osmanlı toplumunun özünü oluşturan başat öge dindi, İslam inançlarından örülü bütündü. Bundan dolayı bütün yaratıcı gücünü bu konuda toplayıp yoğunlaştırmıştı. Ondandır, inançların dışında, onları aşan büsbütün yeni bir atılım beklenemezdi. Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde görülen maddeci özellik bundan dolayı dışı vuramamış, bir inanç ağının içinde kalmıştır. Osmanlı toplumu daha aydın, daha ileri bir uygarlık aşamasında olsaydı Şeyh Bedreddin, kendisini ölüme götüren düşüncelerinden dolayı, bir dinsiz olarak değil, toplum düzenini maddeci bir

77 Ateş, *Vesiletü'n-necat*, s. 32. Raif Yelkenci de hiçbir kaynağa dayanmayarak, sırf tahmin yoluyla şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid-i Nebi* diye meşhur olan *Vesiletü'n-Necat* adlı eserini yazmasına saik olan Bursa'da Ulucamii'nde Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'e tafdil eden ve bilahare parçalanan Acem vaiz belki de Şeyh Bedreddin'in o zamanki müritlerinden biri idi" ("*Şeyh Bedreddin*", sy. 20, s. 841). Öztuna, Ateş'in pasajlarını, ulucamîde vaaz eden şahısla ilgili önceki sayfalarda (s. 29-30) anlatılan, *Mevlid'*in yazılmasına sebep olarak gösterilen rivayete atf yapmadan aktardığı için, vaaz eden şahsın Şeyh Bedreddin olduğu intibasını uyandırmıştır (Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, I, 378-79).

78 Kaygusuz'un kitabı hakkında bk. Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 128; Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 277-79.

yaşama anlayışı üzerine oturtmak isteyen devrimci bir kişi diye yargılanırdı. Oysa böyle olmadı, onun olduğu ileri sürülen düşünceler maddeci bir felsefe akımı ile bağlantılı görülürken, yargılanması, ölüme çarptırılması dinsel inançlarından dolayı oldu. (...) Osmanlı dönemini seven, ona büyük bir özlem, bir saygı, sevgi besleyen yazarlar, tarihçiler, bilginler ne derlerse desinler, bu toplumda düşünce, uygarlık bakımından en küçük bir gelişme, ilerleme yoktur.⁷⁹

Şeyh Bedreddin'in dinsiz olduğu için yargıldığını iddia eden bu satırlarda, yine, yazarının dünya görüşünü tarihî bir şahsiyete yansıtmaktaki bilimsellikten uzak ideolojik tutum görülmektedir.⁸⁰

Esat Korkmaz'ın *Şeyh Bedreddin ve Vâridât* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007) adlı kitabı, Bedreddin'i komünist ütopya ve bâtinî felsefe içerisine dahil eder. "Bizler Şeyh Bedreddin'i Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan öğrendik"⁸¹ diyen Korkmaz'ın kitabı "Marksist söylem ve komünist ütopyanın -Şeyh Bedreddin dolayımında- tarihsel ve felsefi kökenlerini inceler. Bedreddin konusunda var olan literatüre ve tarihsel hafızaya dayanmaktan uzak bir anlatı sunar."⁸² Şeyh Bedreddin'i şöyle bir "kâmil toplum" tasavvuru içine yerleştirir: "Kâmil toplum: Alevîler'in-Bektaşîler'in-Bedreddinîler'in felsefelerine, öğretilerine ve yaşama biçimlerine uygun olarak toplumu kurtuluşa taşımak için tasarımıladıkları; devletin, sınıfların, özel mülkiyetin ve paranın olmamasıyla belirgin, herkesin yeteneğine göre üretime katkıda bulunduğu, gereksinimine göre toplumsal üretimden pay aldığı kusursuz toplum; komünist toplum."⁸³ "İşte Şeyh Bedreddin isyanı" da, yazara göre, "Müslüman-hıristiyan ve yahudi zemininde, 'ezilenlerin' iktidarı alıp insanlığı esenliğe çıkaracak 'kâmil toplumu' kurmak için yaşama geçirdiği bir 'devrim' hareketidir."⁸⁴ Korkmaz Şeyh Bedreddin'in İslam âlimi kimliği ile hiçbir şekilde alakadar değildir. Onun kurgusuna göre birbirinden ayrıışmayan Alevî-Bektaşî-Bedreddinî düşünce "genelde şeriatçı dinsel değerlere, özelde feodal despota ve onun uşaklarına baş kaldırdığında, burjuva sınıf kimliğinin henüz ufukta gözükmediği bir toprakta; ilksel eşitlikçi toplum değerlerini bayraklaştırarak, tasavvuf bağlamında ancak sezgiyle ulaşılabileceğini

79 Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin*, s. 28-29.

80 Eyüboğlu'nun kitabı hakkında bk. Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 288-91.

81 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 13.

82 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 299.

83 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 17.

84 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 47.

var saydığı insanlığın *son kurtuluşunu* tarihin gündemine taşıyiverdi.”⁸⁵ “Bu toprağın Bedreddinler’i” hümanizmi tanrı bilimin (kelam ?) karşısına koymuşlar, “metafizik Tanrı”ya, yani her şeyin kaynağı olan zatiyla münezzehten Tanrı anlayışına isyan ederek doğa ile özdeş Tanrı anlayışına ulaşmışlardır. Bu Tanrı anlayışını yazar “biliyoruz ki Bâtınlık’te Tanrı, ‘sonuç’ üretmek zorundadır. Ürettiği sonucu da kucaklayacak biçimde tanımlarsak Tanrı ‘evrensel madde ve biçimdir’”⁸⁶ şeklinde açıklar. Kitabının bütününde Şeyh Bedreddin bânî, materyalist, hümanist, komünist bir ideolojinin mümessili olarak takdim edilir ve bu yapılırken Bedreddin’in ait olduğu ilim ve kültür geleneği hiçbir şekilde dikkate alınmaz. Yazarın Şeyh Bedreddin’in düşüncelerini kendi yazılarından aktarmak gibi bir kaygısı olmadığı için, mesele şöyle diyebilmektedir: “Bu anlayış en net ve en boyutlu anlamını; Şeyh Bedreddin’in, ‘*Yarin dudağından gayri her şey her yerde ortak olmak için*’ ileri haykırışında buluyordu.”⁸⁷ Kitabın büyük bölümü *Vâridât*’ın yorumudur. “Yorumlarım vahdet-i mevcutçu tasavvuf anlayışının diliyle yapıldığı için tümüyle ‘özgündür’ denebilir”⁸⁸. Bu “özgün” yorumlara göre, “Sünniliğin anladığı/algıladığı anlamda bir ‘Tanrı vahyi’ yoktur; ne yazılmış, ne söylenmişse tümü insanların eseridir; bu nedenle bilimsel açıdan ele alınıp incelenebilir. (...) Peygamber dönemindeki 6666 ayet, Halife Osman dönemindeki düzenlemeyle 6234’e inmiş oldu; daha önceki belgeler yakıldığı ya da yok edildiği için eksik olarak gözüken 432 ayetin ne olduğu tam olarak bilinmiyor.”⁸⁹ Eser bu tarz “özgün”, Bedreddin’in *Vâridât* dışı eserlerini olduğu kadar, İslamî ilimlere dair literatürü de dikkate almayan yorumlarla dolu olup, tarihî bir şahsiyeti modern bir ideolojiye uygun olarak ve tamamen serbest biçimde inşa etmenin tipik bir örneğidir.

2. Liberal Demokrat Bir Devrimci Olarak Şeyh Bedreddin

Son yıllarda Şeyh Bedreddin’e dair neşredilen kitaplar arasında en dikkat çekenlerden birisi, Ahmet Güner Sayar’a ait olan ‘*Velâyet’ten ‘Siyâset’e Şeyh Bedreddin* adlı eserdir. Sayar’ın kolay bulunamayan bir profile sahip olmasının, yani tasavvufi irtibatı olan bir iktisat tarihçisi olmasının, şeyhi çok yönlü olarak ele almasını sağlayan bir etken olduğu söylenebilir. Kitabın konuya dair daha önceki bütün çalışmaları kuşatma çabasının yanı sıra, Şeyh’in hem tasavvufi hem de hukukî cihetini ele almayı denemesi, onun fıkıhla ilgili

85 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

86 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 51.

87 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

88 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 96.

89 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 242.

eserlerinin hakkını veremese bile en azından bunu önemli bulup böyle bir teşebbüste bulunması da son derece kıymetlidir. Ayrıca bu kitabın özelliği, “liberal Bedreddin” tasavvurunun tek mümessili olmasıdır.

Kitabın meziyetleri arasında en başta şeyhin komünizm ile, iştirâk-i emvâl fikriyle hiçbir alakası olmadığını sarih bir şekilde ortaya koyması, bu tarz isnatların ideolojik yakıştırmalardan ibaret olduğunu doğru bir şekilde ifade etmesi sayılmalıdır. Yine onun hakkındaki bilimsel olmayan, birinci el kaynaklara istinat etmeyen yakıştırmaların yanlışlığına dikkat çekmesi de önemlidir. Gelgelelim, yazar şeyh hakkındaki sol düşüncenin ürünü olan ideolojik isnatları, anakronik yaklaşımları eleştirirken, şeyhin siyasi meşruiyeti seçime dayandıran demokrat, serbest piyasacı, zekât dışında liberal, timar sistemi karşıtı bir ideoloji (norm) sahibi olduğunu iddia etmektedir.⁹⁰ Şeyh Bedreddin’in bir isyan hareketi içerisinde bulunmuş olduğunu kesin bir tarihî hakikat olarak kabul etmeyen, bu hususta haklı olarak “belge ve bilgilerin yarattığı boşluğa” atıf yapan⁹¹ Sayar’ın eseri, bu şüpheliğe rağmen varlık sebebinin isyan gerekçesini kurgulamakta buluyor ve Şeyh’e bir ideoloji (“norm”) atfediyor.

Sayar, ana fikir olarak “Osmanlı hukuk muhiti” adını verdiği hukukçular çevresinin nizâm-ı devlet için Kur’an hükümlerini askıya aldığını, şeyhin ise buna karşı çıktığını söylüyor. Ona göre Şeyh Bedreddin Osmanlı toplumunun gidişatını beğenmiyor, toplumu İslamî bulmuyordu. Fukahanın açmazını yakalamıştır şeyh; bu açmaz ise zorun (reel), oyunu (norm) bozması, yani realitenin hukukî-ahlakî bir yapı olarak şeriatın sınırlarının aşılmasını gerektirmesidir. Bu sebeple Orhan Bey zamanında, “şeriatı aşan bir hukuk düzeninin geliştirilmesine duyulan ihtiyaç”, Osmanlı hukuk muhitinin doğuşunu hazırlamıştır.⁹² “İhtimaldir ki” diyor Sayar, “Şeyh Bedreddin (...) ayrı bir örfi

90 Bir yerde şöyle diyor: “Kurguladığı ‘norm’ -ki böylesi bir norm’u o kurmuş değil, biz kurguluyoruz- somut gerçekte hayat bulsaydı, ihtimaldir ki başta toprak nizamında özel mülkiyetçi eğilimler başlayacak ve giderek ekonomik düzlemde serbest piyasaya işlerlik kazandırılacaktı. Bu uygulamaya geçilmesiyle birlikte, derebeyleşme eğilimleri de kırılmış olacaktı” (Sayar, *‘Velayet’ten ‘Siyaset’e*, s. 274).

91 Sayar, *‘Velayet’ten ‘Siyaset’e*, s. 60.

92 Hukukçu olmayan Cumhuriyet dönemi tarihçilerinin, İslam hukukunun mahiyetini ve işleyiş biçimini eksik, çarpık ve yanlış tasavvur etmelerinden kaynaklanan problem, Osmanlı hukukunun yapısına ve daha spesifik olarak da şer’î hukuk-örfi hukuk münasebetine dair tasavvurlarına yansımaktadır. Sayar’ın “şeriatı aşan bir hukuk düzeni” ifadesinin kaynağı Halil İnalçık’tır: “Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise, *örf*, yani özel anlamda hükümdarın kendi iradesine dayanarak şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda kanun koyma yetkisidir” (İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, I, 227). Örfi hukukun, şer’î hukuku aşmak değil, bilinçli boşlukların tamamlanması esası üzerinden meşruiyet sahası bulduğu ve klasik Osmanlı düşünürlerinin zihninde bu anlamda bir ikilik bulunmadığı hakkında bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (2020), s. 99-139.

hukukun varlığını meşru saymıyordu” (s. 78). Bu nihayetinde bir ihtimalden ibaret olduğuna göre, herhangi bir kaynağı yoktur. XVI. yüzyılda Osmanlı âlimleri arasında hukuk ve siyaset ilişkisine dair ciddi bir tartışma vardır, mesela Şehzade Korkut ve Taşköprizâde örfî hukuku açıkça eleştirir ve karşı oluş gerekçelerini ortaya koyarlar. Fakat taraflardan hiçbiri bu hususta Şeyh Bedreddin’i anmadıkları gibi, şeyhin fıkıh kitaplarında da örfî hukuka karşı olduğuna dair bir ima yoktur. Bedreddin gibi bu hususta bir kelam etmemiş bir âlime söylemediği fikirleri nispet etmek ise ilmî bir tavır olmasa gerektir. Ayrıca Sayar’ın bir “Osmanlı hukuk muhiti” kurgularken, hukuk alanının kendi metinleri yerine, temelde ulema sınıfına mesafeli tevârih-i Âl-i Osmân literatürünü kullanması da kaydedilmesi gereken bir husustur. Nihâî tahlilde “norm-reel çatışması” varsayımı kapsamında bütün ulemayı reel kefesine atıp norm ile açıkça çatıştıklarını varsaymak; hem şer’îliğin doğasını, hem de tarihî vâkıyıyla layıkıyla değerlendirmekten kaynaklanan hakkaniyetsiz bir hükümdür.

Sayar, şeyhin timar sistemine ve narha karşı olduğunu söylüyor (mesela bk. s. 73-74). Ancak bunları delillendirmek için fıkıh kitaplarından yaptığı iktibaslar, narha dair hususi bir atıf yapmayan, genel olarak şeyhin özel mülkiyetçi olduğunu gösteren alıntılardan ibarettir. Yani herhangi bir fıkıh kitabında, mesela XV. yüzyıl Osmanlı âlimi Molla Hüsrev’in *Dürerül-hükkâm*’ı ve XVI. yüzyıl Osmanlı âlimi İbrâhim el-Halebî’nin *Mültekâ*’sında da rahatlıkla muadilleri bulunabilecek türden alıntılardır bunlar. Zira fıkıh, bir hukuk sistemi olarak özel mülkiyeti kabul eder, mülkiyet anlayışı fıkıhın en karakteristik özelliklerinden biridir. Bu noktadan hareketle Şeyh Bedreddin’e mahsus bir yaklaşım, onu diğer fukahanın karşısına çıkararak bir hususiyet bulmak mümkün değildir.

Sayar, *Câmiu’l-fusûleyn*’de geçen devrin kadılarına yönelik eleştirileri iddiaları için delil kabul ediyor. Her asra ait fıkıh kitaplarında bulunması mümkün olan bu tarz eleştirilerden hareketle, “Osmanlı hukuk muhiti” karşısında bir Şeyh Bedreddin kurgularken, Barkan ve İnalcık’ın Osmanlı hukuk-siyaset ilişkisine dair yeterince eleştirilmiş ve kısmen çürütülmüş görüşlerine dayanıyor. Fıkıh ilmiyle iştigal etmemiş iktisat ve siyaset tarihçilerinin (Ö. Lütfi Barkan’ın bu hususta özel bir yeri vardır) düştüğü temel yanlışlardan birine Sayar da düşerek, klasik devirde mevcut olan hem mezhepler arası hem mezhep içi çoğulculuğu dikkate almaksızın her meselede tek bir hükme sahip keskin bir şer’î hukuk anlayışı kurguluyor ve gerçekte ilgisi olmayan bu kurgudan hareketle de mesela timar sisteminin kökten gayriislamî olduğunu iddia ediyor (mesela bk. s. 79-80). Bunu yaparken de haliyle timarın İslamî köklerini Hz. Ömer’e kadar götüren ve bu konuda farklı ve hepsi de İslamî

olan içtihatlarla değinmiyor. Şeyhin kazaskerlik dönemindeki uygulamaları (bazı timarları eski sahiplerinden alıp tasarrufunu başkalarına (mesela uç beylerine) vermesi ile bazı vakıfları fukaraya dağıtması), onun timar sistemine kökten karşı olduğunu değil, nihayetinde mevcut uygulamada bazı suistimaller olduğunu veya Bedreddin'in belirli bir timar dağıtma stratejisi olduğunu gösterir. Mesela Birgivi timar sistemine karşıdır ve bunu açıkça yazar. Bedreddin de karşı olsaydı, hem de yetkili bir makamda iken bunu yazması beklenirdi. Narha karşı olduğuna dair ise ortada kayda değer bir delil yoktur. "Fiyatların oluşumu akit meclisi, yani alıcı ve satıcı tarafından tayin edilir" alıntısı satım akdine ait genel bir kural olup herhangi bir fıkıh kitabında bulunan standart bir bilgidir, buradan narha yönelik hususi bir muhalefet çıkartmak mümkün değildir.

Kitapta yer yer şeyhin kullandığı "hürriyet" terimi siyasi hürriyet gibi yorumlanıyor ki, bu doğru değildir. Fıkıh kitaplarında hürriyet, çok sonraları Batı'da gelişen siyasi hürriyet olmayıp, hukuki anlamdaki hürriyettir. Mesela "Şeyhin yaptığı vurgu şudur: 'Hürriyet, Allah'ın haklarındandır.'"93 Şeyh Bedreddin'in bu ifadesinin yer aldığı bağlam gayet tekniktir: Hürriyet Allah haklarından olduğu için hususi bir hakkın konusu yapılamaz, mesela kişi kendini köleleştiremez. Bu cümlenin muadilini Hanefiler başta olmak üzere farklı ekollerden yüzlerce fıkıh eserinden bulmak mümkündür. Yine yazar, şeyhe "Kazancın ihtiyaçlara harcanmasından arta kalan miktar tasadduk edilecektir" (s. 232) görüşünü nispet ediyor ki, bu ifadeyi dayandırdığı hiçbir kaynak bulunmuyor.

Sayar'ın bir başka iddiası da Bedreddin'in hanedan sistemini meşru kabul etmediğidir. Buna dair delil kabilinden yaptığı alıntılar ise, şeyhin başka kaynaklardan yaptığı, herhangi bir ahkâm-ı sultâniyye kitabında da bulunabilecek ifadelerden ibarettir. Bunlar hukuk dili ve mantığı çerçevesinde, hilafetin hukukî meşruiyetiyle ilgili Mâverdî gibi birçok müellif tarafından da dile getirilen hususlardır. Esasında Şeyh Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'nin yanında görev alması, hanedanlık sistemine yönelik köklü bir meşruiyet problemi olduğu iddiasını güçleştirir. Sayar, *Câmiu'l-fusûleyn*'in 44 ve 45. sayfalarına referans yaparak, "Bu zamanlar bâgî olanlar şimdi iktidarı ellerinde tutuyorlar" şeklinde bir cümle aktarıyor, bu cümle ilgili sayfalarda bu şekilde yer almamakla birlikte, 45. sayfada şöyle bir cümle var: "Çünkü bâgî, zorbalıkla (kahır ve galebe ile) sultan olmuştur." Bu cümlenin ait olduğu bağlam ise, Sayar'ın kurgulamak istediğinden bambaşkadır. Yazarın, *Câmiu'l-fusûleyn*'de yer alan "ehl-i bağy" ve "ehl-i adalet" terimlerini, ait oldukları bağlamın dışına

93 Sayar, *Velayet'ten Siyaset'e*, s. 21; Bedreddin Simâvî, *Letâifü'l-işârât Şerhi*, I, 155'ten.

çıkarmak suretiyle kullandığını görüyoruz. “Bâgî” terimi, klasik fıkıh eserlerinde meşru bir yönetime, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın isyan eden kimseleri ifade eder (ki Bedreddin de bunu aynı yerde ifade ediyor). Bu isyancılara “ehl-i bağı”, bunların kontrol altına aldıkları bölgeye “dârü'l-bağı”, meşru yönetimin hâkim olduğu yere “dârü'l-adl”, bu bölgede yaşayanlara ise “ehl-i adl” denirdi.⁹⁴ Esasında Şeyh Bedreddin bu sayfalarda, muteber Hanefî kaynaklarından bir araya getirdiği alıntılarda zalim bir yöneticinin ve meşru yönetime karşı isyan ederek iktidarını tesis eden “bâgî”nin atamasıyla kadılık görevini üstlenmenin caiz olduğunu söylemektedir. Sayar *Câmiu'l-fusûleyn*'de yer alan, “Bizim zamanımızda hüküm galebeye (güce) göredir...” (s. 46) ifadesini şeyhin kendi sözü gibi aktararak devrine yönelik bir eleştiri olduğu çıkarımını yapıyor (s. 264), fakat bunun şeyhin *Tehzîbü'l-Kalânisi* adlı eserden (bu eserin de “bazı âlimler demişlerdir ki...” ibaresiyle) yaptığı bir aktarım olduğu görülüyor. Bu alıntının bağlamı ise, sahabe devrinden farklı olarak ehl-i adl ile ehl-i bağıın tespitinin artık çok zor hale gelmesi sebebiyle, otoritesini tesis edenin yönetimine uyulması gerektiğini dolaylı olarak ifade etmektir ki, zalim yöneticinin hukukî muamelelerini meşru kabul eden önceki sayfayla birlikte okunduğunda, Sayar'ın arzu ettiği neticenin tam aksi ifade ediliyor demektir.

Bütün bu zorlamalar ve yanlış isnatların temelinde bir fıkıh kitabının nasıl okunacağına ve ait olduğu geleneğe nasıl yerleştirileceğine dair bir usul problemi kendini gösteriyor. Bir defa adalet-bağı, hürriyet, mülkiyet, icap-kabul, kıymet ve semen gibi terimlerin (ve Bedreddin'e mahsus gibi gösterilen açıklamaların) belli başlı bütün fıkıh kitaplarında yer aldığı ve bir bütün olarak da fıkıhın siyasi ve iktisadi yaklaşımları dikkate alınmadığı için, Sayar'ın kitabında bir fakih olarak Bedreddin'in de yer verdiği bu terimlerden hareketle kendisine diğer Osmanlı hukukçularından farklı bir ideoloji atfedilmeye çalışılmış olup bunun gerçekte irtibatı olmayan zorlama bir nispet olduğunu ifade etmiş olduk. Şeyh Bedreddin'in fıkıh kitaplarında yer verdiği görüşler özeldir Hanefî ve genelde Sünnî siyaset yaklaşımının karakteristikleri ile, Osmanlı dönemi hukuk-siyaset ilişkisine dair düşünceler bağlamına yerleştirilmediği için, gerçekte irtibatı zayıf, güya diğerlerine karşı tek kalan kurgusal bir Bedreddin portresi üretilmiş oluyor. Şu cümle, bir XIV ve XV. yüzyıl Hanefî fakihinin, üstelik mezhep içinde kendine özgü görüşleriyle temayüz eden bir fakihin, fikhî hüküm üretme sürecini tamamen yanlış yansıtıyor: “Fikhî kararlarında, âyet ve hadise dayandığı, icmâ-yı ümmet ve kıyasla birlikte örf ve âdetin yanında, özgür, özerk ve özgün bir hukuk adamı olarak, toplumsal ihtiyaçların giderilmesinde çözümler üretmesi ve yeni

94 Daha geniş bilgi için bk. Şafak, “Bağı”, IV, 451-52.

hükümler koymuş olması şaşırtıcı değildir” (Sayar, s. 68-69). Mezheplerin yerleşik hale gelip yaygınlaşmasından sonra bir fakihin hukukî akıl yürütme süreciyle hiçbir alakası olmayan bu satırlar, Bedreddin’in yaşadığı çağda hâlâ hukuk üretiminde doğrudan Kur’an, sünnet, icmâ ve kıyasa dayanıldığı tasavvurunu yansıtıyor ki bunun hiç de böyle olmadığını anlamak ve mezhep içi üretimin mahiyetini görmek için mesela İbn Âbidîn’in *Şerhu Ukûdi resmi’l-müftî* (*Hanefîlerde Mezhep Usûlü* ismiyle tercüme edildi) adlı eseri incelenebilir.

Bedreddin hakkındaki mevcut bilgilerin köpürtüle köpürtüle nasıl çoğaltıldığı, hakkındaki spekülasyonların nasıl inşa edildiğine bir örnek, şeyhin Kahire günlerinde 1391 yılından itibaren “teorik olarak kurguladığı normun billurlaşmaya başladığı”nın iddia edilmesidir. Z. Fahri Fındıkoğlu zikredilen tarihin, Şeyh’in kişisel hayatında “içtimâî ve siyasî bir mistisizme” geçişin tarihi olduğunu ileri sürer (elbette dayandığı bir kaynak yoktur): “1391 tarihinin, kendisini asıl tasavvuftan sosyal tasavvufa, içtimâî ve siyasî bir mistisizme sevketmesi yönünden büyük bir ehemmiyeti olduğuna işaretle kalacağız. Ahlâtî ile temasın Mısır’da vâki olduğu o sene, ‘ulema’ zümresinden ‘mütesavvıfa’ grubuna geçmiş, bu geçiş ve istihalenin gerektireceği hareket ve aksiyon psikolojisi yavaş yavaş örülmeğe başlamıştır. 1391-1416 arasındaki psikolojik değişme, panteist kâinat görüşünün bir bakıma tabii neticesi olan panteist ve âlemşümül bir din ve cemiyet telakkisini doğurduğu, bu telakkinin de derhal realiteye geçmeyi arzulayan gergin bir ütopyizm temyülüne meydan vermektedir.”⁹⁵ Fındıkoğlu’nun “asıl tasavvuf-sosyal tasavvuf” gibi mesnetsiz ayırım ve kavramlardan örülü bu cümlelerinin hiçbirinin dayandığı sağlam bir kaynak yoktur. Bu tarz yakıştırmaların genel olarak metodu ise, Bedreddin hadisesine dair belirli bir ön kabulün geriye doğru yansıtılarak onun hayatını bu ön kabul doğrultusunda kurgulama metodudur.

Ahmet Yaşar Ocak, Fındıkoğlu’nu takip ederek şöyle söylüyor: “Bizce Şeyh Bedreddin, daha Kahire’deyken kafasında bir toplumsal düzen projesi oluşturmuş, bu projenin ancak toplumsal bir ayaklanma hareketiyle gerçekleşebileceğine kendisini inandırmış olmalıdır.”⁹⁶ Ocak bu hususta yeni kaynaklara ulaştığı için mi bu kanaati böylesine kendinden emin biçimde ifade etmektedir? Hayır. Sayar’ın da söylediği gibi bu bir “varsayımsal çıkarsama”dan ibarettir. A. Güner Sayar ise kendi varsayımsal çıkarsamasını şöyle dile getiriyor: “Şeyh Bedreddin, fikirlerle hadiselerin, irtibat ve uyumunu sağlamak için, farklı bir metafizik sistem kurmaya çalışmış ve bu sistem ile yeni bir ahlak telakkisini kurgulama ihtiyacını hissetmişti. Şeyhin tasavvufî anlayışını,

95 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 59.

96 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 166.

ahlakî boyutla eklemleştirmesi ve mücadeleyi bir hareket noktası olarak alması kaçınılmazdı. Dolayısıyla fıkıh ekollerinin kabul ettiği din anlayışına bir tepki olarak, ancak İslam'a ters düşmeyen, müslüman-bireyi somutlaştırmak, buradan hareketle, düşünen bir toplum kurmak düşüncesindeydi. Bu konuda, şeyhin teorik olarak kurguladığı normun billurlaşmaya başladığı ya da tohumun toprağa düştüğü tarih, Kahire günlerindedir” (s. 71-72). Diğer iki yazara nazaran daha da kendinden emin ve kesin hükümlerle ifade edilen bu cümlelerden maalesef hiçbirinin mesnedi yoktur. Benzer şekilde, kitapta farklı biçimlerde defalarca ifadesini bulan “Şeyh Bedreddin, piyasaya müdahale etmekten elini çekmeyen, siyasette de bireysel iradeyi devre dışı bırakan Osmanlı uygulamasının dinî hayatı da kemirdiği inancındadır” (s. 233) tarzındaki hükümler, müdellel olmayıp indî kanaatler olmaktan öteye geçememektedir.

Son olarak, Sayar'ın “İşin hazin tarafı, müteakip asırlarda, Osmanlı toplumu, Şeyh Bedreddin gibi duyarlı bir münevverini bir daha üretmedi” (s. 297) hükmü bağlamında genel bir soruna değinmek istiyorum. Bu sorun genel olarak “Şeyh Bedreddin'i biricikleştirmek” şeklinde ifade edilebilir. Buradaki biricikleştirme eylemi her zaman olumlu bir anlam taşımaz, mesela sol ideolojinin Bedreddin'i sahiplenişini kabullenen milliyetçi ve/veya muhafazakâr birçok yazara göre Şeyh Bedreddin, Osmanlı tarihinde benzeri görülmemiş bir hain, Nazım Hikmet ve onu takip edenlere göre ise benzersiz bir hak ve özgürlük savaşçısıdır. Yahya Kemal ise, muhtemelen *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan önce, Mizancı Murad'dan bahsederken şunları yazmıştı:

Bu devirde Murad Bey, şan ve şerefının en yüksek noktasında bulundu. Bedreddin Simâvî istisna edilirse, denilebilir ki, mütefekkir sınıfından hiçbir Türk, Murad Bey'in bir inkılab hareketine bizzat baş olmak talihine mazhar olmamıştır. Bu talih Paris'te onun hümâ gibi geldi, başına kondu. Fakat o zaman o derhâl acz ve fütur gösterdi.⁹⁷

Şu halde Murad Bey de bu “talih”in hakkını veremediğine göre, Yahya Kemal'e göre tarihte Şeyh Bedreddin dışında bir inkılab hareketine baş olabilen ilim-fikir erbabı bir Türk yoktur. Şeyh Bedreddin'i bir Türkçü-sosyalist olarak kurgulayan Bezmi Nusret Kaygusuz'a göre ise “(Şeyh Bedreddin'in) Osmanlı tarihi içerisinde hiçbir benzeri yoktur. Bilhassa idealinin yüksekliği ve samimiyeti itibariyle bütün İslam âleminde eşsizdir.”⁹⁸ Z. Fahri

97 Beyathı, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, s. 66.

98 Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simanevi*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957'den nakleden Ceyhan - Koç, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridâtı*”, s. 277.

Fındıkoğlu'na göre Bedreddin, "Müslüman Şark kültür tarihinin çığır açmış bir uzvudur."⁹⁹ Bedreddin'in sosyalist, liberal, materyalist olmadığı kesindir, bir isyan/huruç hareketinin içinde bulunmuş olduğu da son derece şüphelidir. Fakat onun Osmanlılar devrinde yetişmiş, metafiziğin ezeli-ebedî meselelerinin yanı sıra toplumsal hayatın değişken ve güncel meseleleriyle de ilgilenen seçkin bir fakih ve sûfi olduğu kesindir ve bu yönüyle de biricik ve eşsiz olmayıp Fenârî'den Elmalılı'ya kadar birçok emsali bulunan bir topluluğun üyesi, her asırda yetişmiş çok sayıda seçkin simadan yalnızca biridir.

Sonuç

Nazım Hikmet, Şerefettin Yaltkaya'nın eserinden aldığı ilhamla yazdığı *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın girişinde, "Bu İlahiyat Fakültesi müderrisinin (Yaltkaya'nın) sülüs yazısından, kamış kaleminden, dividinden ve rihından Bedreddinimi kurtarmak lazım, diye düşünüyorum" yazmıştı.¹⁰⁰ Bugün, özellikle de *et-Teshîl*'in neşrinden sonra, Şeyh Bedreddin'i ideojilerden, kendisine yamayan anakronik isnatlardan, heterodoksiden, asılsız spekülasyonlardan kurtarmak ve bu seçkin Osmanlı fakih ve sûfisini bilimsel titizlik ve objektifliğin gerektirdiği şekilde ve ait olduğu ilim ve düşünce gelenekleri bağlamında incelemek bir vecibe haline gelmiştir.

Bibliyografya

- Ateş, Ahmet, *Vesiletü'n-necat: Mevlid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.
- Ahmed Dede, Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, trc. Ahmed Nedim, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul: YKY, 2014.
- Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr: Dördüncü Rükûn (Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Anooshahr, Ali, "Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer", *Journal of Near Eastern Studies*, 69/1 (2010): 43-62.
- Apaydın, Hacı Yunus, "Sunuş", Bedreddin Simâvî, *Letâifü'l-işârât Şerhi: et-Teshîl Şerhu Letâifü'l-işârât* içinde, I, 5-32.
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, nşr. Âlî Bey, İstanbul, 1332.
- Babinger, Franz, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yayınları, 2013.

99 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 83.

100 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 225.

- Balivet, M., *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl Şerhu Letâifî'l-işârât*, nşr. Mustafa Bülent Dadaş, I-III, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı – İSAM Yayınları, 2019.
- Bedreddin Simâvî, *Yargılama Usûlüne Dair: Câmiu'l-fusûleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın, trc. M. Selim Aslan v.dğr., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Bedreddin Simâvî, *Letâifü'l-işârât Şerhi: et-Teshîl Şerhu Letâifî'l-işârât*, ed. Hacı Yunus Apaydın, trc. M. Selim Aslan v.dğr., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1986.
- Börklüce Mustafa, *Tasvirül-kulûb*, haz. H. Dursun Gümüsoğlu, Ankara: Barış Kitap, 2015.
- Burak, Guy, *The Second Formation of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University, 2015.
- Ceyhan, Semih - Muhammed Akif Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: TALİD*, 16/31-32 (2018): 233-329.
- Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı – İSAM Yayınları, 2018.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-V, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971-72.
- Er, Şaban, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2018.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Şeyh Bedreddin: Vâridât*, İstanbul: Derin Yayınları, 2014.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1965.
- Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Âli*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Genç, Vural, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi: İdris-i Bidlisî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Sınavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Halil b. İsmâil, *Menâkıbnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 157.
- Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi*, çev. Mehmed Atâ, I-X, İstanbul: Keteon Bedrosyan Matbaası, 1329-37.
- Hira, Ayhan, *Şeyh Bedreddin: Bir Süfî Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, I-II, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279-80.
- İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihîşt*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3541; Esad Efendi, nr. 2197.
- İnalçık, Halil, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I-IV, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009-16.

- İnalçık, Halil, "How to Read Āshık Pasha-zāde's History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998, s. 31-50.
- İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, Phoenix: London, 1997.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, İstanbul: YKY, 2016.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I-II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût - Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-V, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931.
- Kiras, İbrahim, "Soğuk Savaş Yıllarında 'Stalin'in Şeyhi'", *Karar*, 16.08. 2019.
- Korkmaz, Esat, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2015.
- Köksal, Asım Cüneyd, "16. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Siyaset Tasavvuru", *Millî Mecmua*, 11 (2019): 25-33.
- Köksal, Asım Cüneyd, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 50 (2017): 29-72.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017(2.bs.), 2020(3.bs.).
- Köksal, Asım Cüneyd, "Taşkoprızâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih", *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017): 233-247.
- Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977.
- Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, nşr. Âli Bey, İstanbul, 1341.
- Matrakçı Nasuh, *Târih-i Âl-i Osmân*, haz. Göker İnan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1924.
- Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşrî Tarihi*, haz. F. Reşit Unat - M. Altay Köymen, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Mir'âtü'l-kâinat*, İstanbul, 1290.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Oruç Beğ Tarihi, Manisa İl Halk Ktp., nr. 5506.
- Özmen, Kerim, *Bâyezid Halife (er-Rûmi) ve Fâtiha Tefsiri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, I-XIV, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977-79.
- Ran, Nâzım Hikmet, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, İstanbul: YKY, 2020.
- Sayar, Ahmet Güner, 'Velâyet'ten 'Siyaset'e: Şeyh Bedreddin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Şafak, Ali, "Bağy", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, IV, 451-452.
- Şahin, Kaya, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celâlzâde Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

- Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *eş-şakâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhi's-sâade*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3390; Rağıb Paşa Ktp., nr. 1029.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Yasar, Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 18/95 (1927): 368-383; no. 19 (96), s. 148-158.
- Yelkenci, Raif, "şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 18 (1950): 751-753; 19 (1951): 800-802; sy. 20, s. 841-843, 873; sy. 21, s. 889-891; sy. 22, s. 933-934, 954; sy. 24, s. 1025, 1030.
- Yuvalı, Abdülkadir, "İbn Arabşah", *DİA*, 1999, XIX, 314-315.
- Yüksel, Müfid, *Simavna Kadısioğlu şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

Kitâbiyat Book Reviews

Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı

S. Frederick Starr, çev. Yusuf Selman İnanç

İstanbul: Kronik, 4. bs., 2020, 682 sayfa

ISBN 9789757635013

Tek çizgi halinde ilerleyen bir tarihsel süreç yerine dünyanın farklı yerlerindeki gelişmelere tarih içinde hak ettikleri konumu vermeyi vaat eden çalışmalardan biri S. Frederick Starr'ın *Kayıp Aydınlanma* adlı eseridir. Bu eserin tezi VIII. yüzyıldan XIII. yüzyılın ortalarına kadar olan yaklaşık 500 yıllık bir dönemde dünyanın entelektüel merkezinin Orta Asya olduğudur. Orta Asya yaklaşık olarak Mâverâünnehir ve Horasan olarak tanımlanır. Bu argümanı yazar kronolojik olarak düzenlenmiş on beş bölümde savunur. Fikir verebilmek için bu bölümleri verelim: 1. Dünyanın Merkezi, 2. Dünya Düşkünü Kentliler, Kadim Topraklar, 3. Meziyetler, İnançlar ve Fikirler Kazanı, 4. Araplar'ın Orta Asya'yı Fethi, Orta Asya'nın Bağdat'ı Fethi, 5. Bağdat'ta Doğu Rüzgârı, 6. Seyyah Âlimler, 7. Horasan: Orta Asya'nın Yükselen Yıldızı, 8. Orta Asya'da Açan Bir Çiçek: Sâ mânî Hanedanlığı, 9. Çölde Bir An: Me'mûnîler Döneminde Ürgenç (Gürgenç), 10. Sahneye Türkler Çıkıyor: Kâşgarlı Mahmut ve Yûsuf Has Hâcib, 11. Bir Yağmacının İdaresi Altında Kültür: Mahmut'un Gaznesi, 12. Selçuklu Kubbesi Altında Çalkantılar, 13. Moğol Asrı 14. Timurlenk ve Halefleri, 15. Retrospektif: İstiridye ile Kumun Hikâyesi. İçindekilerden de anlaşılabilir gibi kitap uzmanlardan ziyade genel okuyucuyu hedefler.

Eserde dile getirilen yaklaşık beş yüzyıllık bir dönemde dünyanın entelektüel merkezinin Orta Asya olduğu tezi, İslam'ın altın çağının Abbâsî

Halifeliği döneminde yaşandığı, Gazzâlî sonrasında ise çöküşe geçildiği iddiasının yeni bir versiyonu gibi görünüyor. Yeni ve çarpıcı tarafı şu: Klasik “İslam altın çağı” argümanının coğrafi alanı bütün halifelik toprakları, yani Ortadoğu, İran ve ötesidir. Starr ise aslında entelektüel canlılığın neredeyse tamamen Orta Asya’ya mahsus olduğunu, Ortadoğu’yu da bu açıdan Orta Asya’nın beslediğini söylüyor. Bu iddiayı düşünürler ve bilim adamlarının geldikleri yerleri inceleyerek ileri sürüyor. İslam dünyasının da ötesinde Orta Asya’nın entelektüel, kültürel ve ekonomik performansını dünya çapında değerlendirip global ölçekte eşsiz olduğunu ispatlamaya girişiyor.

Starr bu entelektüel hikâyenin gerçek hayattan beslendiğini söylüyor: Orta Asya (özellikle de Hârizm), Hindistan, Çin’den gelen ve Batı’ya giden İpek yolunun üstündeki farklı topluluklar ve kültürlerin buluşması için en zengin buluşma noktası idi. Bu özellik benzersiz bir zenginlik doğurdu. Zamanında Merv, Belh ve diğer şehirler eşi görülmemiş büyüklük ve zenginliğe ulaştılar. Maddi şartlar da, özellikle bölgenin çok ileri sulama teknolojisi, bu nüfusun müreffeh bir şekilde hayatta kalmasını sağlarken bilimin gelişmesini de sağladı. Mesela hayatının sonraki zamanlarında Bağdat’ta göreceğimiz Hârizmî eğitiminin önemli kısmını Hârizm’de almıştı ve cebiri geliştirirken yaptığı şey bölgenin ileri sulama teknolojisinin problemlerini çözmekti.

İşin entelektüel tarafında ise dünya üstünde başka hiçbir yer bu bölge kadar farklı temaslar kurmak zorunda kalmıyordu. Bu temas gözlem zenginliğini getirdi; soruları, kültürel entelektüel meydan okumaları doğurdu ve sonuçta bir düşünce patlaması yaşandı. Bölgenin zenginliği sayesinde hamiler de bütün bu gelişmeyi gerçekleştirebilecek zekâlara alan açtılar (bk. İbn Sînâ, Bîrûnî vd.). Metinden bu temas zenginliğinde Hindistan’ın Çin’e göre daha besleyici olduğu sonucu çıkıyor. Starr bunun üzerine biraz daha gitse Orta Asya-Hindistan bağlantısının vazgeçilmezliği üzerine ilginç sonuçlar çıkabilirdi.

Çöküşün sebepleri olarak Starr’ın öne sürdüğü çeşitli sebepler arasında ikisi diğerlerine göre öne çıkıyor. Birincisi, yukarıda bahsedilen Şii-Sünnî kamplaşması. Diğeri ise Moğol istilaları, çünkü bu istilaların getirdiği katliamlar ortada insan bırakmadı, tahribatlar da alt yapıyı geri dönülmez şekilde yok etti.

1000’lere kadar farklı fikirlere, sınırlandırılmamış aklî sorgulamanın mümkün olan her türüne açık olan İslam dünyasında (özellikle Gazzâlî sonrası dönemde) Şii-Sünnî kamplaşmasından dolayı her iki kampın üyeleri için düşünce sınırları çizilmiş oldu ve artık eskisi kadar çeşitli düşünce yolları takip edilmemeye başlandı. Yine de Starr’ın öne sürdüğü hiçbir sebep üzerinde mutlak mânada ısrarcı olmadığını söyleyelim.

Gazzâlî sonrasında daha az görkemli parlamalar vardır ve bunların sonuncusu Uluğ Bey çevresidir (matematik ve astronomi). Timurlular'ın XV. yüzyıl parlaklığı esas olarak kitap ya da dil sanatları parlaklığıdır (yüzyılın başında Baysungur, sonunda Nevâî ve Câmî). Timurlular'dan sonra gelen Osmanlılar, Safevîler, Özbekler ve Bâbürlüler muhteşem eserler ortaya koymuşlarsa da bu özellikle sanat alanında olmuş, düşünce alanında eskisi ile kıyaslanabilecek bir performans gösterememişlerdir.

Starr'ın tezine karşı ne denebilir? Özellikle 2000'lerde bu "altın çağdan sonra çöküş" tezine (kimilerine göre oryantalist yaklaşım) kuvvetli bir cevap, "XII. yüzyıldan sonrasını bilmiyoruz, çalıştıkça pek de çöküş olmadığı ortaya çıkıyor" diyenlerden geldi. "Çöküş yok" kampı Amerika, Avrupa ve İslam dünyasında faal araştırmacıların çalışmalarıyla iddiasını savunabiliyor gibi görünüyor.

Ayrıca yazarın entelektüel canlılıktan anladığı öncelikle bugün pozitif bilim dediğimiz rasyonaliteye dayalı bilim ve serbest, akla dayanan sorgudur (felsefe). Burada iki problem var. Birincisi, entelektüel tarihin tanımı değişti. Artık düşünceye konu olan her şey, üretildiği bağlamıyla beraber alınmak şartıyla entelektüel faaliyet olarak görülüyor. Dolayısıyla tasavvuf, gizli ilimler, edebiyat, şerh yazma vb. gördüğümüz her yerde entelektüel canlılıktan bahseder hale geldik.

Bir de Starr'ın yaklaşımıyla sanki 'İslam'ın etkisi' diye bir şeyden bahsetme anlamını biraz kaybediyor. *Kayıp Aydınlanma*'da birbirleriyle kavga etmekte olan az sayıda Arap fatih ve İslam'ı yavaş kabul eden, ama ederken de onu kendine uyduran Orta Asyalılar (zaten dışarıdan gelenleri dönüştürmeyi iyi biliyorlardı, bk. İskender tecrübesi) haricinde İslam pek etkisi olan bir şey değil. Bu tavır İslam tarihine İran kimliği, antik İran'dan gelerek bakan yaklaşımda da vardır. O halde İslamî kurumlar, dinamikler ve kavramların yeri ne? Starr'ın yaptığı gibi "İlim talep etmek her müslümana farzdır" hadisi ile kitaba başlamanın anlamı ne? Kitaba böyle başlayıp -rivayet (hadis) toplama eskiden beri Orta Asyalılar'ın yapageldikleri şeydi; mesela Budist, Zerdüşť geleneklerini de Orta Asyalılar böyle derlediler- yaklaşımıyla olayı anlamaya çalışırken İslam tarihinin bazı iç dinamikleri gözden kaçıyor olabilir.

Bu hacimdeki bir kitapta ele alınan her konuda uzman olmak ve her zaman eleştirel bakış sahibi olmak mümkün değil. Eser metot olarak literatür derlemesine bazan fazlaca dayanıyor. Bunun sonucu olarak analiz derinliğinin literatür derlemesine kurban edildiği ve olabildiğince eleştirel davranılmadığı hissi zaman zaman oluşuyor. Bazan tercih edilen literatür bu sonucu kolaylaştırıyor. Mesela Barthold'a bakınca Timurlu "dar ortodoksluğu",

Nakşibendiyye'nin şeriat taassubu gibi manzaralar görünebilir ama bu Timurlular ve Nakşibendiyye üzerine gelişen 1990'lar sonrası literatürü dikkate almamak demektir. Benzer bir şekilde Pax Mongolica'yı reddetmek kışkırtıcı bir düşüncedir ama kışkırtıcı olduğu ölçüde desteklenebileceğinden emin değilim.

Göründüğü kadarıyla yazar Rusça'ya hâkimdir. Problem Rusça literatürün önemli bir kısmına hâkim olan Sovyet etkisine (yani Feodal Ortaçağ'ın geri olduğu ve devrime yaklaşımdan ilerici olunmayacağı argümanına) yeterince eleştirel yaklaşmadığında başlıyor. Buna benzer bir başka literatür problemi Sovyetler'in dağılmasından sonra kuvvetlenen ve zaman zaman ulus devlet gururu ile de üst üste düşen Orta Asya'nın yüceliği paradigmasıdır. Starr'ın kullandığı kaynakların bu açıdan eleştiri süzgecinden geçirildiğini görmek iyi olurdu. Sovyet ve Orta Asya akademisinde en üst düzey araştırmacılar olagelmiştir ama bu alanın belirttiğimiz illet ile malul olmadığı anlamına gelmez.

Starr'ın fikir akışı Orta Asya'nın yegâneliğine (kitabın ana fikri!) doğru giderken başka çatı fikirler sahneden çekilebilir, mesela Hodgson'un İslam ekümeni gibi. M. Hodgson *İslâm'ın Serüveni*'nde neredeyse bütün müslüman dünyayı bir tarihî ve kültürel çatıda birleştirmeyi başarmıştı. Biri bir bölgenin yegâneliğini vurgulayan, diğeri bütün incelenen olguyu tek çatı altında toplamaya çalışan bu iki farklı yaklaşımın özlerinde gerilim içinde olduklarını görmek gerekir.

Kayıp Aydınlanma'nın kolay eleştirilebilecek yönlerine bakarak yazarın başarılarını gözden kaçırmayalım. Kendini tarihteki tek bir döneme sınırlandırmadan bir coğrafyanın neredeyse 1500 yıllık tarihine bakar. Bu, farklı dönemleri (İslam öncesi ve İslam) bir arada ele almasını gerektirir. Bir arkeolog gözüyle baktığında bu iki dönem arasındaki devamlılıkları (sulama sistemleri, objeler, paralar) çok kolay farkedebilir. Galiba ondan sonra şu yaklaşımı geliştirmesi başka araştırmacılara göre daha kolaydır: eğer bu iki dönem arasında maddi alanda bu devamlılıklar varsa kültürel devamlılık niçin olmasın? Bu kabul kitaba damgasını vuran önemli kabullerden biridir ve hesaplaşılması özellikle İslam tarihi ile ilgili araştırmacılar için gereklidir.

Kitabın arkeoloji, nümismatik gibi tarih için destekleyici disiplinlerden beslenmesi esere sağlam bir zemin ve farklı bir perspektif kazandırmıştır. Tarih metodu açısından bu nitelik özellikle bu tercümenin hitap ettiği coğrafyada gereklidir. Bu coğrafyada tarih araştırmaları neredeyse ezici bir şekilde metin üzerinden yürür ve bu artık aşılması gereken bir eksikliklerdir.

Starr'ın kendisi de eserin birçok yönünün eleştiri ve iyileştirmeye açık olduğunun farkındadır. Eserinin sonunda bakışını geleceğe çevirir ve şu tespiti yapar: Günümüzde tekrar belli bir ekonomik birikim ve genç, eğitilmiş, geçmişte ne olduğunu bilen insanların ortaya çıkmaya başladığı bölgede eski alışkanlıklar ve beklentiler (aydınlanma) canlanabilir ve gelecek buna göre hazırlanabilir. Bu vizyon akademik eleştirilere kurban edilmeyecek kadar değerlidir. Bir Timurlu tarihçisi olarak ilgili bölümde metin kenarına koyduğum soru işaretlerinin fazlalığı beni düşündürse de günümüz Herat'ının eski seviyesine yaklaştığını görmek çok daha fazla soru işaretine değerdi.

Son olarak kitabın şekil özellikleri ve tercüme hakkında da birkaç şey söylemek iyi olur. Başta bahsedilen tarihî kişiler hakkında kısa bilgi veren "Sahnedekiler" ve kronolojiyi veren "Tarih Cetveli" bölümleri özellikle alana âşina olmayanlar için faydalıdır. Böylesine kapsamlı bir kitaptaki sadece iki harita için kâfi demek zorsa da çoğu metin ortasında bir bölüm olarak toplanmış seksene yakın görsel doyurucudur denilebilir. Tercüme edilmiş hali ile 682 sayfalık bir eseri oldukça başarılı bir şekilde Türkçeye aktaran tercüman, editör (Can Uyar) ve bütün ekibe teşekkür etmek gerekir. Az da olsa cümle düşüklükleri ve tercüme problemlerine rastlanmaktadır. Sonlara doğru bazı sayfalardaki baskı kalitesindeki düşüş okumayı zorlaştırmaktadır; ayrıca bazı fotoğrafların siyah-beyaz kullanılması bu fotoğraflardaki içeriğin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Sonraki baskılarda bu noktaların iyileştirilmesi çok iyi olur.

Ertuğrul Ökten, Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
ORCID 0000-0001-9349-2646
DOI 10.26570/isad.846712

Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi

Mutlu Gül

İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,
2018, 328 sayfa

ISBN 9789755484556

Müelliflerinin çoğunlukla Şâfi mezhebine mensup âlimler olması sebebiyle hadis usulü eserlerinde Şâfi yaklaşımının hâkim olduğuna dair görüşlerin, Hanefî mezhebinin hadis tenkit anlayışına yönelik akademik çalışmaları arttırdığı görülmektedir. Mutlu Gül tarafından yayımlanan *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* adlı kitap bu kapsamda yapılmış yeni çalışmalardan biridir. Söz konusu çalışma, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde aynı başlıklı 2014 yılında tamamlanan doktora tezinin gözden geçirilip düzeltmeler yapılarak kitaplaştırılmış halidir. Çalışma, rivayetleri sened ve metin açısından ele alması yönüyle hadis ilminin, Hanefî mezhebinin hadis anlayışını işlemesi cihetiyle de usûl-i fihhın kapsamına girmesi sebebiyle disiplinler arası bir mahiyet arz etmektedir.

Eser giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun bağlamı ve kapsamı ile takip edilen yöntem ve kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilirken, birinci bölüm Hanefîler'in isnad tenkidi, râvi ve sened tenkidi başlıklarını içermektedir. Râvi tenkidi başlığı altında râvide aranan şartlar ile haberi delil olarak kullanılan râviler; sened tenkidi başlığı altında ise rivayetlerin taksimi, rivayette inkıta ile haber alma ve aktarma yolları işlenmiştir. Muhteva tenkidinin ele alındığı ikinci bölümde fukahânın muhteva tenkidi olarak arz konusu, arz usulü ile kriterleri başlıkları altında ele alınmıştır. Arz kriterleri Kur'an'a, sünnete, Selef'in icmâna ve akla arz ile umûmü'l-belvâda haberin âhâd olarak nakli, sahabenin rivayetle amel etmemesi ve râvinin rivayetine muhalefeti başlıkları altında ve de ilk dönem Hanefî usul eserlerinde zikredilen örnek haberler rivayet usulü açısından tahlil edilerek incelenmiştir. Hanefî fakihleri ile muhaddislerin hadis anlayışının mukayesesinin yapıldığı üçüncü bölümde, hadisçinin ve fakihin rivayet algısına dair değerlendirmelerin ardından isnad ve metin yönünden mukayeselere yer verilmiştir. Kitap, çalışmanın genel bir özeti mahiyetindeki sonuç kısmıyla tamamlanmaktadır.

Yazar bu araştırmadaki amacını "hadis tenkidi faaliyetinin sadece muhaddislere veya sened kritiğinin muhaddislere, muhteva kritiğinin ise daha ziyade fukahâyâ ait olduğu şeklindeki bir ön kabulden uzak durarak, Hanefî fakihlerinin hem sened hem de metin açısından hadis tenkidine yaklaşımının

değerlendirilmesi ve hadis ilmine yapacağı katkıların tespiti” şeklinde açıklamıştır (s. 13). Kapsamını da Hz. Peygamber‘den aktarılan ve daha ziyade fikhî hükümler içeren rivayetler konusunda, Hanefî mezhebi usulcülerinin hadislerin sübutu ve anlaşılması noktasında belirttikleri tenkit kriterleri, erken dönem usulcülerinden Cessâs (ö. 430/1039), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1086) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usule dair eserleri çerçevesinde ele almak; ayrıca teorik olarak belirtilen bu kriterlerin pratikteki karşılığını göstermesi açısından, bu eserlerde yer alan rivayetler üzerinden fukahanın hadise yaklaşımını tahlil etmek olarak ortaya koymuştur (s. 20). Kullandığı yöntemle ilgili olarak da araştırmada yer alan başlıkları sözü geçen usul eserlerindeki bilgilerden hareketle tespit ettiğini, ancak her bir başlık altında konu işlenirken sadece Hanefîler'in görüşleriyle yetinmeyerek varsa o konuda hadis usulündeki genel yaklaşıma da mutlaka değinmeye çalışacağını ifade etmiştir. Sened ve metin tenkidi için belirlenen esasları izah ettikten sonra Hanefî usulcülerinin tenkit uygulamasını örnekler üzerinden göstereceğini ve mukayese imkânı vermesi için o konuda muhaddislerin kanaatlerine de işaret edeceğini belirtmiştir (s. 20).

Hanefî usulündeki hadis tenkit kriterlerinin erken dönem eserlerinden Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usule dair eserleri çerçevesinde tespit edileceğinin belirtilmesi önem arzetmektedir. Yazarın inceleyebildiği eserler -ve tabii ki isimlerini anmamasından hareketle incelemediği anlaşılan çalışmalar- böylece belirtilmiş olsa da bu dört usul eserin hangi gerekçelerle seçilip diğerlerinin dışarıda bırakıldığının açıklanmaması bir eksiklik olarak gözükmemektedir. Adı geçen eserlerin Hanefî hadis tenkit usulünü temsil kabiliyetleri üzerinden bir gerekçelendirme yapılarak okuyucuya da bunu sorgulayabilme imkânı tanınması daha uygun olurdu.

“Yöntem” başlığı altında yer alan “Araştırma, rivayetlerin değerlendirilmesinde daha ziyade metne yönelik vurguları ön plana çıkan Hanefî usulcülerinin, metin ve muhteva tenkidinin yanında sened ve râvilerle alakalı kriterlere de sahip oldukları gerçeğinden hareket etmektedir” şeklindeki ifade, kastını aşmadıysa, araştırmada Hanefî usulcülerinin sened ve râvilerle ilgili kriterlere sahip olduğuna dair belli bir ön kabulle yola çıkıldığı izlenimi vermektedir. Ayrıca yazarın bu yaklaşımı kendisiyle de çelişen bir durum arzetmektedir. Zira o, yukarıda da geçtiği üzere hadis tenkidi faaliyetinin sadece muhaddislere veya sened kritiğinin muhaddislere, muhteva kritiğinin ise daha ziyade fukahaya ait olduğu şeklindeki bir ön kabulden uzak duracağından söz ederken burada başka bir ön kabule takılmış görünmektedir.

Zengin bir kaynakçaya sahip olsa da alanda yakın zamanda çıkan Mehmet Özşenel'in *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* adlı

eserinin bibliyografyada yer almayı dikkati çekmektedir. Ayrıca Leknevî'nin *Zaferû'l-emânî* isimli eserinin çok sayıda hata içeren Takıyyüddin en-Nedvî neşrinde olduğu gibi bazı eserlerin problemlili tahkiklerinin kullanıldığı da görülmektedir.

Bölüm başlıkları kapsayıcı ve dengeli olmakla beraber, bazı alt başlıklar arasında kimi uyumsuzluklar göze çarpmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, birinci bölümün "B" kısmında "Haberî Delil Olarak Kullanılan Râviler" üst başlığı altındaki "1. Ma'rûf Râvî"nin alt başlıkları hem kendi aralarında hem de üst başlıkla uyumlu değildir. Zira "1. Ma'rûf Râvî"den "a) Fakih Râvî"ye nasıl geçildiği bir tarafa "c) Habere Tercih Edilen Kıyas"ın ma'rûf râvî ile hiyerarşik ilişkisi açık değildir. Genel olarak kitabın bölümlerine bakıldığında ise bunların kitabın adını karşıladığı ve kapsadığı, dolayısıyla da isimle müsemmanın örtüştüğü görülmektedir.

Bölümleri ayrı ayrı değerlendirmek gerekirse isnad tenkidini ele alan birinci bölümün tezin esas bölümünü teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Zira bu bölüm Hanefiler'in yeterince isnad tenkidiyle meşgul olmadıkları yönündeki genel kanaatin doğru olmadığını ispat amacı da güden eserin en önemli bölümüdür. Burada Hanefiler'in isnad tenkit kriterleri başarılı bir şekilde tespit ve tasnif yanında genişçe izah edilmiştir. İkinci bölümün başlığını "metin tenkidi" değil de "muhteva tenkidi" şeklinde koymuş olmasını yazar, hadisin Kur'an, sünnet ve akıl gibi asıllara arz noktasında "metin tenkidi" kavramının kastedilene karşılamadığı, bu tabirin (textual criticism) Batı menşeli olduğu ve kaynak kritiği, nüsha karşılaştırması, edebî eleştiri gibi daha şümüllü bir alana hitap etmesiyle gerekçelendirmiştir (s. 143). Günümüz akademisinde çokça kullanılan fakat farklı şeylerin kastedilmesi sebebiyle açık ve net olmayan bu tabir yerine, yazarın muhteva tenkidi tabirini kullanması isabetli olmuştur. Tez formatında olmadığı halde sonradan eklenen üçüncü bölüme gelince bunun, tezin ikinci bölümünün başında yer alan "I. Hadisçinin ve Fakihin Metin Algısı" başlıklı kısmın alınıp başka başlıklar da eklenerek genişletilmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bölümün girişinde yazarın, esas olarak Hanefî fukahasının sened ve metinlere dair belirledikleri kriterlerin hadis ilmine yapabileceği katkılar üzerinde duracağını, fakat bunun için öncelikle hadisçilerin ve fukahanın rivayetlere bakışlarını mukayeseli olarak ele almayı uygun bulduğuna dair ifadeleri (s. 267) ile bölüm başlığı uyuşmamaktadır. Zira "Hanefî Fakihleriyle Muhaddislerin Hadis Anlayışının Mukayesesi" şeklinde bölüm başlığı katkılarının değil mukayesenin esas olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Zaten bölümün içindeki başlıklar da mukayeseyi esas alır bir yaklaşımla düzenlenmiştir. Sonuç kısmı kitabın kısa bir özeti mahiyetindedir. Kitap içerisinde yeterince tartışılan

meselelerin vardığı nokta ile ulaşılan sonuçlar yanında konuya emek vermiş birinin kurabileceği cümlelere yer vermesi ve alana ilgi duyan araştırmacılara yol gösterici tavsiyeler sunması beklenen bu kısmın söz konusu beklentiyi karşıladığını söylemek güçtür.

Üsluba değinilecek olursa yazarın genel olarak akıcı bir dil kullandığı görülmektedir. Bu, konusu itibariyle teknik yönü ağır basan böyle bir çalışmayı yorulmadan okunabilir kılmıştır. Bununla birlikte kimi kapalı ifadelerin bulunduğu da belirtilmelidir. Mesela “Râvinin Rivayetine Muhalefeti” ile “Aslen Muhalefet” başlıklarından tam olarak neyin kastedildiği açık değildir. Bu ifadeler yerine “râvinin kendi rivayetine muhalefeti” ve “rivayetin kendisine aidiyetini inkâr etmesi” denilebilirdi. Kitapta göze çarpan kimi yazım hatalarının ise genel ortalamanın altında olduğu söylenebilir. Yine İlahiyat çalışmalarında yaygın bir şekilde görülen Arapça orijinal metin nakillerindeki imla problemleri yanında harekelemedeki tutarsızlığa bu çalışmada da rastlanmaktadır.

Çalışmanın biri esas, diğeri tâli olmak üzere iki iddiasının olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Hanefiler’in hadislerin kabulünde isnad tenkidine de önem verdikleri şeklinde özetlenebilir. Yazar bu iddiasını ispatta başarılı olmuş gözükmektedir. Zira kitabın Hanefî isnad tenkidini ele alan birinci bölümdeki bilgiler, bunu ispat için yeterli ve ikna edicidir. Ancak bu iddia ile bağlantılı olarak yazarın bir taraftan Hanefî usûlcülerin hadislerin “sübutundan ziyade metin ve muhtevasına yoğunlaştığı”na dair yaygın kanaati doğru bulmayarak karşı çıkarken (s. 19) diğer taraftan söz konusu yaygın kanaati onaylarcasına Hanefî fıkıh usulünün muhteva merkezli olduğuna dair ifadeleri (s. 269, 270) çelişkili bir durum arz etmektedir.

Kitabın tâli derecedeki iddiası ise “hadis usulü içerisindeki pek çok alt başlığın, fıkıh ilminin bu birikiminden istifade ederek, içinde bulunulan zamana, mekana ve şartlara göre revize edilebileceği, geliştirilebileceği” (s. 279) şeklindedir. Yazar bu iddiayı bir adım daha ileriye götürerek “her iki (hadis ve fıkıh) yöntemin kullandıkları usullerin, günümüz hadis meselelerini tek başına çözmeye yeterli bir niteliğe sahip olduğunu söylemenin zor gözüktüğü”nü, bu sebeple de “hadislerin tespit ve değerlendirilmesi konusunda her iki usulün birbirini tamamlayacak şekilde memzûc/eklektik bir metodun geliştirilmesi gerektiği”ni savunmuştur (s. 295). Kitapta ele alınışı itibariyle tâli olarak nitelendirdiğimiz ama gerçekte oldukça büyük bir iddia taşıyan bu yaklaşım konusunda eserde iki yöntem arasında belli bir mukayese yapılmakla birlikte, söz konusu revize ve/veya mezcin nasıl yapılacağı üzerinde yeterince durulmadığını söylemek yerinde olacaktır. Zira fıkıh usulünden sadece, yapılabilecek sınırlı sayıda katkıya işaret edilmekle yetinilmiş,

bunların gerçekte katkı sunup sunamayacağı tartışılmadığı gibi pratikteki yansımaları üzerinde hemen hiç durulmamıştır. Diğer taraftan aslında yazarın ifadesiyle “iç tutarlığa ve nispeten bütüncül bir yaklaşıma sahip olan” (s. 295) bu ayrı iki yöntemin mezcedilmesiyle ortaya nasıl bir yapının çıkacağı ve bu durumda söz konusu iç tutarlılık ve bütünlüğün nasıl korunabileceğine dair de çalışmada yeterli bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Bunlar, yazarın söz konusu metodun imkân ve sınırlarını göstermeyi hedeflediğini söylediği bu çalışmasının ilgili bölümünde belki de en çok merak edilen ve cevabı beklenen soruları teşkil etmektedir. Esasen, üçüncü bölümde yer verilen temellendirilmeye muhtaç bu büyük iddianın, müstakil bir çalışmayı fazlasıyla hak ettiği söylenebilir.

Çalışmada tenkide medar olduğunu düşündüğümüz bazı hususlara da temas etmek gerekir ki, bunlardan dikkati çeken bazı tespitler şöyledir: Yazarın “tâbiîn dönemi olarak bilinen II. (VIII.) yüzyıl..” (s. 18) ifadesinin tam olarak doğru olduğunu söylemek zordur. Zira tâbiîn dönemi ağırlıklı olarak 65-135 (684-752) yılları arasını kapsamaktadır. Dolayısıyla tâbiîn dönemini II. (VIII.) yüzyıl olarak tavsif etmek, I. (VII.) yüzyılın bu kapsama girmesi gereken yaklaşık son üçte birini dışarıda bırakacağı gibi, II. (VII.) yüzyılın kapsam dışı kalması gereken ikinci yarısını bu döneme dahil etmek anlamına geleceğinden isabetli değildir. Ayrıca fikhî mezheplerin teşekkül sürecinin II. (VIII.) asırda tamamlandığına dair ifade de (s. 18) problemlidir. Çünkü bilindiği gibi dört mezhep imamından İmam Şâfiî 204’te (820), Ahmed b. Hanbel ise 241’de (855) vefat etmiştir. Kaldı ki mezheplerin teşekkülü bir süreç olup sadece mezhebin imamı ile de tamamlanamamaktadır. Bundan başka, adaletin tarifinde geçen “mürûet” kelimesinin “erdem(li olmak)” (s. 40) şeklinde çevrilmiş olması yerinde değildir. Kanaatimizce erdem kelimesi Arapça’da “fazilet” kelimesinin karşılığı olmaya daha uygundur. Adaletin tarifindeki mürûet kelimesi ise, râvinin kişiliğini zedeleyen iş ve davranışlardan uzak bulunması anlamında kullanıldığı için bunun “şahsiyet/kişilik(li olmak)” şeklinde çevrilmesi daha isabetli olacaktır. Son olarak “fakih/fukaha” ile “usulcü/usulcüler” tabirlerinin kullanımında problem gördüğümüzü belirtmeliyiz. Yazarın çalışma boyunca genellikle bu ikisini aynı anlamda ve dolayısıyla birbirinin yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Oysa fukaha ile usulcülerin her konuda aynı fikirde olduğunu söylemek zordur. Zira diğer meselelerde olduğu gibi hadise dair konularda ayrı düştükleri pekâlâ olmuştur.

Hatalı gözükten bu noktalardan başka tartışmalı veya teyide muhtaç olduğunu düşündüğümüz bazı hususlar da bulunmaktadır. İmam Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinin usûl-i fıkıh alanına giren konuları sistematik olarak işlediği (s. 21), Arap dünyasında yapılan veya Arapça basılan eserlerde bir sonuç

kısımının yer almamasının genelde bir usul olarak benimsenmiş olduğu (s. 26), yukarıda sözü geçen Hanefî usûl-i fıkıh eserlerinde Kur'an'a arzın gerekçesi olarak zikredilen haberlere, sıhhati ile ilgili herhangi bir değerlendirilmede bulunmadan yer vermelerinin onları sahih kabul ettikleri anlamına geldiği (s. 169), Hanefî fakihlerinin amel etmedikleri haberlerin sened açısından bir kusuru varsa bunu mutlaka belirttikleri (s. 173) gibi değerlendirmeler bunlar arasındadır. Kanaatimizce sayılanlar tartışmalı veya en azından teyidi gereken bilgiler olup delillere yahut yeteri derecede örneğe muhtaç hususlardır.

Kitabın alana katkısı meyanında şu hususun ifade edilmesi gerekir ki, yazar fıkıh ilminin terminolojisini iyi ve yerinde kullanması yanında Hanefî usul kaynaklarını başarılı bir şekilde kullanarak değerlendirmiştir. O, bu çalışmasıyla erken dönem Hanefî usul kaynaklarında hadis tenkidine dair dağınık halde yer alan teorik bilgileri tespit ve tasnif etmekle kalmayıp aynı zamanda söz konusu eserlerde geçen rivayetler üzerinden buradaki bilgilerin pratikteki karşılığını göstermeye çalışmıştır. Daha önceki çalışmalarda pek görülmeyen bu uygulama ile yazar bir taraftan Hanefîler'in hadis tenkit anlayışını başarılı bir şekilde tasvir ederken, diğer taraftan onların bu yaklaşımını hadisçiler açısından değerlendirmeye tâbi tutmuştur. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, okuyucuların istifade edebileceği, akademik alana katkı sağlar nitelikte bir çalışmadır.

Muhammet Beyler, Dr. Öğr. Üyesi
Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ORCID 0000-0003-4088-0981

DOI 10.26570/isad.846715

Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar

M. Nedim Tan

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, 261 sayfa

ISBN 9786057768186

Son yıllarda ÷lkemizde tasavvufun teşekköl sürecine yoğunlaşan çalışmalarda nicelik ve nitelik yönünden bir artışın olduğu gözlemlenmektedir. IV. (X.) asrın sonlarına kadar uzatılabilecek bu döneme dair özellikle belli bir kavrama,¹ şahsa² ya da bölgeye³ dair yapılan mikro çalışmalar olduğu gibi, Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekköl Süreci* adlı kilometre taşı niteliğindeki eserinde⁴ olduğu gibi şeriat-hakikat ikilemi, velayet problemi ya da tasavvufi bilginin imkânı gibi belli problematikler ekseninde makro çalışmalar da yapılmaktadır.

Geçtiğimiz aylarda bu çalışmalar zincirine yeni bir halka daha eklendi. M. Nedim Tan'ın erken dönem zühdünü ve züht hareketinden bir Sünnî din ilmi olarak tasavvufa geçişi anlamada kritik bir isim olan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) üzerine odaklanan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* başlıklı çalışması erken dönem çalışmalarının çok önemli bir halkası olmaya aday görünüyor.

Tan'ın kitaptaki temel iddiası, sonraki yüzyıllarda oluşan tasavvufi literatürde Basra züht mektebine dair saptanan özelliklerin bu ekölün merkezindeki figürlerden biri olarak Râbia üzerinden aktarıldığıdır. Bu yüzdendir ki

- 1 Erken dönemde açıklık ve evlilik gibi konuları tasavvuf ilmi açısından ele alan şu çalışmalar örnek olarak verilebilir: Sultan Adanır Salihoğlu, *Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, İstanbul: HayyKitap, 2019; Emrah Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, 2019.
- 2 Örnek olarak bk. Fatma Gedik, *Sehl b. Abdullah et-Tüsteri ve Tasavvufi Görüşleri* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 2019; Neşet Bodur, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufi Görüşleri* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 2018; İslim Gümüştekin, *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Tasavvuf Anlayışı* (yüksek lisans tezi), Yalova Üniversitesi, 2018; Tuğba Başer, *Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı* (yüksek lisans tezi), Yalova Üniversitesi, 2017.
- 3 Erken dönemde belli bölgelerde teşekköl eden tasavvuf ekollerine dair henüz tamamlanmamış bazı tez projeleri yürütüldüğünü İSAM'ın ilgili veri tabanından öğreniyoruz. Örnek olarak devam eden şu üç doktora çalışmasını sayabiliriz: Hicret Karaduman, *Teşekköl Döneminde Nişabur'da Tasavvuf*, Bursa Uludağ Üniversitesi; Mehmet Akif Damar, *Tarikatler Öncesi Dönemde Horasan'da Tasavvuf*, Dokuz Eylül Üniversitesi; Mahmut Öztekin, *Memlükler Döneminde Tasavvuf*, Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- 4 İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

bir ideal dindarlık tanımını olarak züht, Râbia'da cisimleşmiş ve Râbia ideal bir dindar prototipi olarak sunulmuştur. Yazar bu çözümlemesini kitabın adına da başarılı bir şekilde taşımıştır: *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri*.

Kitap Türkçe tasavvuf araştırmaları literatüründe yeni bir yazın türü sayılabilecek kadar özgün bir forma sahip. İçerik olarak da II. (VIII.) yüzyıl Basra tasavvufu üzerine alanda bir ilk olma özelliğini taşıyor. Eserin yayımlanmasından kısa bir süre önce Rkia Elaroui Cornell'in Râbia üzerine şimdiye kadarki en kapsamlı çalışma olan kitabı çıkmış olsa da iki eser merkeze aldıkları disiplinler ve vardıkları sonuçlar açısından farklılaşıyor.⁵ Cornell'in çalışması çok başarılı bir teorik zemin sunuyor, ancak anlatı bilim ve mitoloji kapsamında değerlendirilmeye daha uygun bir çalışma hüviyetine sahip. Tan'ın eseri ise özelde tasavvuf genelde İslam ilimleri bağlamında değerlendirilmeye daha müsait bir çalışma görünümü arz ediyor. Ulaştığı sonuçlar da Râbia üzerine oluşturulan anlatı, mit ya da ikonlardan ziyade II. (VIII.) asır Basra ve çevresinin tasavvufunu anlamaya dönük izler taşıyor.

Tan'ın çalışmasının Türkiye'deki tasavvuf araştırmaları açısından metot anlamında bir ilk olduğunu söylemeliyiz. Zira Tan eserinde Râbia üzerinden tasavvuf tarihini okumaya çalışırken diğer taraftan da tasavvuf tarihi üzerinden Râbia'yı anlamaya çalışıyor (s. 20). Eserin amacını da bu eksenle ifade edebiliriz: Râbia üzerine oluşan literatürden kavramsal "motif"leri tespit ederek tasavvuf tarihindeki zihniyet sürekliliğini ortaya koymak (s. 22). Burada her ne kadar interdisipliner bir çalışma yapmış olsa da yazarın esas analitik çözümlerini tasavvuf ilminin kavramsallaştırmaları ve metotlarıyla gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bunun için de kitapta ilk başvuru kaynaklarının tasavvufi eserler olduğu görülüyor. Fakat yazarın dil, edebiyat ve tarih kaynaklarını da argümanlarını desteklemek için yerli yerince kullandığını eklemeliyiz.⁶

Giriş ve sonuç dışında yedi bölümden oluşan eser literatür değerlendirmesinin ardından Basra çevresinde oluşan tasavvufi hareketler ve özellikle de züht ve muhabbet gibi kavramların arkeolojisiyle başlayıp kronolojik olarak tasavvuf tarihi literatürünün değerlendirilmesiyle devam ediyor. Râbia'nın II. (VIII.) asrın hemen hemen başından sonuna kadar yaşadığı düşünüldüğünde yazar, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) neredeyse Muhâsibî'ye (ö. 243/857) kadar olan dönemi Râbia üzerinden ele alıyor. Züht bu dönem tasavvufunu

5 Bk. Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya*, London: Oneworld Academic, 2019.

6 Cornell'in anlatı bilim disiplini üzerine inşa ettiği Râbia anlatılarını analiz ettiği bahsi geçen eseriyle, kendi yapmaya çalıştığı şeyi karşılaştırırken Tan açıkça naratoloji ve mitoloji gibi alanlara girmediğini, çalışmasını tasavvuf tarihi literatürüyle sınırlandırdığını ifade ediyor (s. 133).

anlamak için merkezî ve kuşatıcı bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Önceleri “dünyayı terk” anlamında selbî bir tazammuna sahipken, Râbia anlatılarında gördüğümüz üzere kavram bu dönem Basra’sında ideal dindarlığı işaret eden, bütün güzel ahlakları kuşatıcı bir kavram haline geliyor. Tasavvuf literatüründeki züht anlatıları halihazırda mevcut olan ideallere yaşantılarıyla yeni bağlamlar kazandıran Râbia gibi zâhitler aracılığı ile yaygınlaşıyor (s. 34-39). Bu noktada yazarın, zühdün sadece tasavvuf ilmini değil, bütün dinî disiplinleri ilgilendiren bir kavram olduğunu söylemesi dikkate değer bir nokta olarak kaydedilmeli. Nitekim bir kelam ekolü olarak Mu’tezile de zühdü önemseyen tutumuyla Basra’da ortaya çıkıyor (s. 47).

Yazara göre Râbia dönemin Basra’sında mevcut dinî arayışları yapılandırılan veya yeni bağlamlara taşıyan kimliği ile tezahür ediyor (s. 63). Râbia’dan sonra oluşan literatürde onunla ilişkilendirilen isimlerin tamamının Basra ve çevresinden olması da önemli bir nokta olarak karşımıza çıkıyor. Anlatılarda Râbia’nın Süfyân es-Sevrî’yi (ö. 161/778) tedip eder şekilde temsil edilmesi ise ehl-i tasavvufun diğer ilim sahiplerine yol gösteren bir sûfi tipolojisi çizmek istediklerinin göstergesidir (s. 78). Yazarın en önemli iddialarından birinin Râbia’nın süreç içerisinde sûfi hafızayı taşıyan bir nitelik kazandığıdır (s. 88). Bu da tasavvuf tarihinin onun üzerinden okunmasını mümkün kılar. Sûfi müelliflerin tarihsel olarak gerçek olamayacak -mesela Hasan-ı Basrî’nin Râbia’ya öğrenci olması gibi- verileri nakletmeleri ise onların genel olarak nakli ilimlerde mânaya odaklanan mütesahil tutumlarıyla izah edilebilir. Nitekim hadis rivayetinde de sûfiler mâna âleminde Hz. Peygamber’den işittiklerini hadis olarak nakletmelerinin yanı sıra hadislerin mânen rivayetini caiz görmüşler, lafzın ve olayların tam olarak öyle olup olmadığından ziyade kıssadan çıkarılacak hisseye odaklanmışlardır.

Râbia anlatılarında bir dönüm noktasını teşkil eden Ferîdüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü’l-evliyâ’sı* kendisine kadar Râbia üzerinden anlatılagelelen motiflere ve onun üzerinden taşınan tasavvufi hafızaya estetik bir boyut katmıştır (s. 124). Tan’a göre Attâr, önceki anlatılara tamamen hayal ürünü veriler katmamış, Râbia’nın biyografisindeki boşlukları dönemin Basra’sında olduğu düşünülen tasavvufi motiflerle estetik bir biçimde doldurmuştur. Ayrıca o, bu anlatılarında Râbia’yı dönemin Basra tasavvufunun bir temsilcisi olarak görüp tasavvufi kavramları onun üzerinden anlattığı gibi, Hasan-ı Basrî’yi Râbia’nın irtibatlı olduğu bütün isimlerin bir temsilcisi olarak seçip meseleleri onun üzerinden anlatmayı tercih etmiştir (s. 145).

II. (VIII.) asır Basra tasavvufu üzerine literatürde henüz oluşmuş bir ikincil kaynak silsilesi olmadığından eserde daha ziyade birincil tasavvuf literatürünün kullanıldığını görüyoruz. Bunu yaparken yazar, Râbia’dan bahseden

özellikle edebiyat ve dile dair birincil kaynakları da ihmal etmemiş. Eserde kaynak kullanımının çok başarılı olduğu, Râbia üzerine mevcut en kapsamlı çalışmayı yapan Cornell'in tespit edemediği noktaları tespit etmiş olmasından da anlaşılıyor. Örneğin Cornell Attâr'ın Râbia anlatısında daha evvel hiçbir kaynakta yer almayan uydurma verilerin olduğunu savunurken, Tan bu noktalardan dördünü önceki müelliflerden olan Câhiz (ö. 255/869), Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. asrın ilk çeyreği), Ebû Ca'fer et-Tabesî (ö. 480/1087) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) eserlerinde tespit ediyor. Yazarın Arapça birincil kaynakların yanı sıra Farsça literatürü de çok başarılı şekilde kullanabilmesini, Cornell'in özellikle Attâr'la ilgili verdiği sathî yargılar gibi yargılara ulaşmasını engelleyen bir olumlu özellik olarak zikredebiliriz.

Kitap tasavvuf ilminin kavramsal gelişimini kronolojik bir seyirde Râbia ve ona atfedilenler üzerinden okuması yönüyle oldukça güçlü bir analitik inşa sunuyor. Bundan sonra tasavvufun teşekkül dönemine dair yapılacak çalışmalara çok ciddi bir katkı olarak kuşkusuz ilk başvuru kitapları arasında yerini alacaktır. Yazar araştırmasını tasavvuf tarihi literatürüyle sınırlandırdığını açıkça ifade etmiş olsa da döneme ve bölgeye dair tarih çalışmalarıyla desteklenmesi eserin yaptığı katkıyı arttıracak bir husus olarak zikredilmeli. Eserde bölümlerin numaralandırılmamasını okurun fikrî takibini zorlaştıran, geliştirilebilecek basit bir nokta olarak ekleyelim. Sonraki baskılarda bölümlerin alışlageldik şekilde numaralandırılması okurun belli bir mantık-bilgi inşası içinde ilerlediği hissini pekiştirmek için kolaylaştırıcı bir unsur olacaktır. Bu haliyle okurun birbirinden ayrı müstakil deneme ya da makalelerin bir araya getirildiği bir metni okuduğu hissine kapılması muhtemeldir.

Yoğun dipnotlara ve kitabın kullandığı kavramsal dile bakıldığında eserin sadece konunun uzmanlarına hitap ettiği akla gelse de İslam düşünce tarihinin erken dönemlerini, bir ilim olarak tasavvufun teşekkül sürecini ya da sadece İslam tarihinde meşhur bir kadın olarak Râbia el-Adeviyye'nin temsil ettiklerini merak eden herkesin kitaptan alabileceği şeylerin olduğu söylenebilir. Bunu söylerken okurun asgari düzeyde de olsa tasavvuf kavramlarına aşina olmasının kitabı anlamak adına önemli olduğunu ekleyelim. Eser, İslam düşüncesinin erken dönemine dair literatüre mühim katkılar yapan, bu alanla ilgilenen akademisyenler için de son derece faydalı bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Abdullah Taha Orhan, Dr.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0001-5055-4712

DOI 10.26570/isad.846719

Vefeyat Obituary

**Hadis ve Sünnete Adanmış Bir Ömür:
Prof.Dr. Nûreddin Itr
(1937-2020)**

Muhaddis, müfessir ve fakih Prof.Dr. Nûreddin b. Muhammed b. Hasan Itr, 28 Nisan 1937 (17 Safer 1356) tarihinde Halep'te doğdu. Annesi Dürriyye Sirâceddin Hanım, babası Muhammed Itr'dır. Soyu anne tarafından Hz. Hüseyin'e, baba tarafından da Hz. Hasan'a dayanmaktadır. Adını Hz. Peygamber'in Ehlibeyt'i mânasındaki "itra" kelimesinden alan Itr ailesi, Halep'te ilim ve maneviyatla temayüz etmiştir. Babası Muhammed Itr, âlim bir zat olup dedesi Necib Sirâceddin (ö. 1954) ve dayısı Abdullah Sirâceddin (ö. 2002) Halep'in ileri gelen ilim ve maneviyat önderlerindendi. Nûreddin Itr, kendisi gibi dinî ilimler sahasında gayretleriyle tanınan, Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ni bitirdikten sonra Ezher Üniversitesi'nde tefsir alanında doktora yapmış Hasan Ziyâeddin Itr'ın da (ö. 2010) ağabeyidir. Halep'in önde gelen dinî şahsiyetlerine ev sahipliği yapan Bostan mahallesindeki evlerinde ilim ve zikir meclisleri kurulur, mevlit merasimleri düzenlenir, şehrin tanınmış âlim ve sûfileri bu programlara davet edilirdi.

Nûreddin Itr, Halep'te Seyfûddeve İlkokulu'nda okudu, 1954 yılında Hüsreviyye Medresesi'nde orta ve lise tahsilini birincilikle tamamladı. Bu dönemde yetişmesine katkı sağlayan hocaları arasında dedesi Necib Sirâceddin ile dayısı Abdullah Sirâceddin'in yanı sıra Muhammed Es'ad el-Abacı, Abdülvehhâb Sükker, Muhammed es-Selkinî, Muhammed Necib Hayyâte,

Muhammed Ebü'l-Hayr Zeynelâbidîn, Bekrî Receb ve Muhammed el-Mel-lâh sayılabilir. Daha sonra Mısır'a giderek Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne kaydoldu. 1958'de üniversiteden birincilikle mezun oldu. Mısır'daki hocaları arasında Mustafa Mücâhid, Muhammed es-Semâhî, Muhammed Abdülvehhâb el-Buhayrî, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Abdülvehhâb Abdüllatîf ve Muhammed Ebû Şehbe yer almıştır. Ardından aynı üniversitenin Tefsir-Hadis Bölümü'nde hadis ilmine dair *Tarîkatü't-Tirmizî fi Câmiih ve'l-muvâzene beynehû ve beyne's-Sahîhayn* başlığı altında yaptığı doktora çalışmasını pekiyi (mümtaz) derece ile 1964 yılında bitirdi. Suriye'ye dönerek kısa bir müddet Halep'te dinî tedrisata ağırlık veren ortaokul ve liselerde (sâ-neviyye şer'iyye) öğretmenlik yaptıktan sonra Medine İslam Üniversitesi'ne hoca olarak kabul edilip 1965-1967 yılları arasında bu üniversitede hadis dersleri okuttu. Daha sonra 1967'de Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. Aynı fakültenin Kur'an ve Hadis İlimleri bölüm başkanlığında bulundu. Gösterdiği gayret, çalışmalarındaki ciddiyet ve yaptığı ilmi araştırmalar sonucu yazdığı eserlerle dikkati çeken Itr, 1979 yılında profesör unvanını aldı. Bu fakülte'deki öğretim üyeliği 2007 yılında emekli oluncaya kadar yaklaşık kırk sene sürmüştür. Itr bu zaman zarfında Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde hadis, tefsir, fıkıh ve akait dersleri vermekle kalmadı, aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi'nde de merkezini Kur'an ve sünnetin oluşturduğu İslamî ilimlere dair dersleri büyük bir gayret ve heyecanla okuttu.

Halep Üniversitesi'nde Şeriat Fakültesi kurulmadan önce aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi'nde İslamî ilimlere yönelik dersler vermek üzere her hafta memleketi Halep'e giderdi. Bu şekilde cumartesiden başlamak üzere haftanın ilk üç günü Dımaşk'ta olur, son dört gününü ise Halep'te geçirirdi. Aynı zamanda Ezher Üniversitesi ile Ümmü'dürman İslam Üniversitesi'nin Dımaşk şubelerinde dersler vermiş, bu şubelerin Hadis ve Tefsir bölüm başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Sonra Dımaşk el-Fethu'l-İslâmî Birleşkesi'nin bir kolu olan Şam Yüksek İslam Enstitüsü Usûlüddin Fakültesi'nde bölüm başkanlığı yapmıştır.

Nüreddin Itr, yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yaptığı danışmanlıkların yanı sıra katıldığı tez jürileriyle başta Suriye üniversiteleri olmak üzere çeşitli İslam ülkelerindeki üniversitelerde görev yapan öğretim üyelerinin bilimsel çalışmalarının değerlendirilmesinde de aktif rol üstlenmiştir. Gerek konferanslar vermek gerek üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak dersler okutmak gerekse tez savunmalarına iştirak etmek üzere pek çok İslam ülkesine seyahatlerde bulunmuş, bu ülkelerde katıldığı muhtelif radyo ve televizyon programlarında hadis üzerine konuşmalar yapmıştır.

Sempozyumlara katılmak veya çeşitli eğitim kurumlarının davetlisi olarak dersler vermek üzere sık sık Türkiye'ye de gelen Itr'ın bu özverili çalışmalarından, Türkiye'den Hindistan'a kadar pek çok İslam ülkesindeki binlerce öğrenci ve ilim adamı istifade etmiştir.

1991 yazında Araştırma İnceleme Enstitüsü'nün davetlisi olarak İstanbul'a gelen Nüreddin Itr, kaldığı bir aylık süre içerisinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ini okutmuş ve bir konferans vermiştir. Bir yıl sonra İhya Araştırma Merkezi'nin davetlisi olarak tekrar İstanbul'a gelen Itr, içlerinde İlahiyat fakültesi hocaları, yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin de bulunduğu kalabalık bir topluluğa İbn, Hacer el-Askalânî'nin hadis usulüne dair meşhur eseri *Nüzhetün-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*'i okutmuştur. İslamî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) 18-20 Kasım 1995 tarihleri arasında tertip ettiği "Milletlerarası Sünnetin Dindeki Yeri" konulu sempozyuma iştirak ederek, "Âhâd Hadislerin İtikatta Delil Olması" başlıklı bir tebliğ sunan Itr, en son İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı'nın (İSAR) davetlisi olarak İstanbul'a gelerek 19-28 Temmuz 2011 tarihleri arasında, tahkikli neşrini yaptığı İmam Nevevî'nin *İrşâdü tullâbi'l-hakâik* adlı hadis usulü eserini ve Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inden bazı bölümleri okuttu. Katılımın yoğun olması sebebiyle Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) konferans salonunda gerçekleştirilen bu derslerin sonunda katılımcılara kendisi tarafından icazet verilmiştir.

Nüreddin Itr sadece tedris ve telif faaliyetleriyle uğraşmamış, oldukça başarılı bir idarecilik de yürütmüştür. Öğretim üyesi olarak çalıştığı Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nin Kur'an ve Sünnet bölüm başkanlığı görevini uzun seneler deruhte etmiş, katıldığı toplantılarda bölümünü idari ve ilmî yönden tam bir vukufla temsil etmiştir. Yüksek lisans ve doktora programlarını hazırlayıp uygulamaya koyması, bölümü ilmî ve idari birikimiyle maharetle kuşatıp düzene sokması ve böylece onu diğer üniversitelerin alıp o minvalde bir benzerini yapmayı arzu ettikleri bir örnek bölüm haline getirmiş olmasıyla Kur'an ve Sünnet Bölümü'ne büyük katkı sağlamıştır.

Nüreddin Itr'ın ilim hayatında, akademik çalışmaların dışında Dımaşk ve Halep'teki camilerde yaptığı halka dersleri de önemli bir yere sahiptir. Seksen ve doksanlı yıllarda mevsimine göre kimi zaman akşam ile yatsı arası kimi zaman da yatsı namazından sonra Dımaşk'ın Muhâcirîn semtinde evine yakın Nâfiz Efendi ve Şemsiyye camilerinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ini, Zabyân Camii'nde tahkiklerini yaptığı *Şerhu İleli't-Tirmizî* ile *Nüzhetün-nazar*'ı, yine 2000'li yılların başında Şemsiyye Camii'nde İbn Hacer'in ahkâm hadislerini topladığı meşhur eseri *Bulûgu'l-merâm*'a yazdığı *İ'lâmü'l-enâm şerhu Bulûgi'l-merâm* şerhini, Halep'te Seyfüddeve Çarşısı'na yakın Şit Camii

ile İzâa bölgesinde evine yakın Reşîd Camii'nde *İ'lâmü'l-enâm* ve *Tefsîru sû-reti'l-Fâtîha* isimli eserleriyle, hocası Abdullah Sirâceddin'in başta *Seyyidünâ Muhammed Resûlullah (s.a.v.)* adlı kitabı olmak üzere muhtelif eserlerinden bölümleri okutmuştur. 1990 yılında Dımaşk'taki Nâfiz Efendi Camii'nde katıldığımız *Sahîh-i Buhârî* derslerine başlamadan önce sayılarını belirterek öğrencilerine Fâtihalar, İhlâslar, salatüselamlar okutur, ardından hadisleri senetleriyle birlikte ağır ağır okuyup izahlarda bulunurdu.

Nüreddin Itr İslam ilimlerinin farklı alanlarında elliden fazla telif ve tahkik çalışması yapmıştır. Telif eserleri arasında *Ulûmü'l-Kur'âni'l-kerîm*, *Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *üslûbühü'l-mu'ciz*, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dîl*, *Lemehât müceze fî usûli ileli'l-hadîs*, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmiihi ve beyne's-Sahîhayn*, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-hadîsiyye*, *İ'lâmü'l-enâm şerhu Bulûgi'l-merâm* (dört cilt), *es-Sünnetü'l-mutahhara ve't-tehaddiyât*, *el-Hac ve'l-umre fî'l-fikhi'l-İslâmî*, *el-Muâmelâtü'l-masrafiyye ve'r-ribeviyye ve ilâcühâ fî'l-İslâm*, *el-İtticâhâtü'l-âmmе li'l-ictihâd ve mekânetü'l-hadîsi'l-âhâdiyyi's-sahîh fîhâ*, *en-Nefehâtü'l-itriyye min sîreti Hayri'l-beriyye sallallâhu aleyhi ve sellem*, *Mâzâ ani'l-mer'e*, *Fikrül-müslim* ve *te-haddiyâtü'l-elfi's-sâlis* ve *Safahât min hayâti'l-imâm şeyhi'l-İslâm eş-Şeyh Abdillâh Sirâciddin el-Hüseynî radiyallahu anh* sayılabilir.

Nüreddin Itr teliflerinin yanında önemli hadis kaynakları üzerine yaptığı tahkikli neşir çalışmalarıyla da öne çıkmıştır. Neşrettiği eserlerin başında hadis usulünün üç temel kaynağı olan İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*, İmam Nevevî'nin *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik sallallâhü aleyhi ve sellem* ve İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* adlı eserleri gelir. 1965-1967 yılları arasında Medîne-i Münevverede İbnü's-Salâh'ın muhallet eseri *Ulûmü'l-hadîs* üzerinde yaptığı tahkikli neşir çalışması, onun bu alandaki en meşhur eserlerinden biri sayılmaktadır. Itr'in tahkik ederek yayımladığı eserler arasında, ilelül-hadis konusunda önemli bir eser olan İbn Receb el-Hanbelî'nin *Şerhu İleli't-Tirmizî'si* (iki cilt), Zehebî'nin zayıf râviler hakkındaki *el-Muğni fî'd-duafâ* adlı eseri (iki cilt), Hatîb el-Bağdâdî'nin muhaddislerin hadis öğrenmek için yaptıkları yolculukları anlatan *er-Rihle fî talebi'l-hadîs'i* ve İbn Cemâ'a'nın hac ve umre ahkâmına dair *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaa fî'l-menâsik* (üç cilt) isimli eseri de sayılabilir.

İslâmî eserlerin tahkik edilmesinde önde gelen isimlerden biri olan Nüreddin Itr, öğrencilerini bu konuda yetiştirmeye özen göstermiş, onlara el yazması eserleriyle meşhur Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki yazma eserlere yönelik ödevler vermek suretiyle çalışmalar yaptırmış ve bu yolla yazma eserlerin tahkikli neşri konusunda uzman ilim adamları yetiştirmiştir.

Nitekim 1991 yılında Dımaşk dârülhadisleri konusundaki yüksek lisans tezime dair ön çalışma yapmak üzere Şam'a ikinci gidişimde tez danışmanım Prof.Dr. Raşit Küçük hocam beni kendisine göndermişti ve araştırmalarımda Nureddin İtr'in yakın desteğini görmüştüm. Ayrıca Zâhiriyye Kütüphanesi'nden bir yazma hadis risalesi tayin eden Nûreddin İtr, bana bir eserin tahkikinin nasıl yapılacağını bu eser üzerinden göstermişti.

Nûreddin İtr, yazdığı eserler ve sahip olduğu görüşler bakımından geleneksel çizgiye bağlı, muhafazakâr bir ilim adamı profili çizmiştir. O, yetişmesine katkı sağlayan başta kendilerinden ilmî icazetname aldığı Abdullah Sirâceddin, Muhammed es-Semâhî, Muhammed el-Mekkî el-Kettânî, Alevî Mâlikî el-Mekkî, Muhammed İbrâhim el-Hutenî, Habîbürrahman el-A'zamî, Muhammed Yâsîn el-Fâdânî gibi âlimler olmak üzere geleneksel çizgiye mensup hocalarının usul ve fikirleri doğrultusunda ders okutmak, talebe yetiştirmek ve icazetnameler vermek suretiyle o yolun hem takipçisi hem de devam ettireni olmuştur. Bu sebeple İslamî ilimler sahasında oryantalist anlayış ve modernist yaklaşımlara sıcak bakmamış ve onlara karşı muhalif bir duruş sergilemiştir.

Yazdığı eserlerde sahanın kaynaklarına tam bir vukuf, derin tahlil ve mütalaalar, konuların tertip ve tasnifinde sistematik yapı ile akıcı üslup ve ifadelerinde fesahat dikkati çekmektedir. Konuları anlatırken öncelikle kavramlardan okuyucuyu haberdar edip sonra basitten mürekkebe doğru tedricen mevzuyu işlemesi, meselenin zorlanmaksızın kavranmasını sağlamıştır. Bu da eserlerini orijinal ve kolay anlaşılır hale getirmiş, dolayısıyla onlara olan rağbeti arttırmıştır. Çalışmalarında çoğu zaman tek bir görüşle yetinmemiş, konuya dair ulemanın fikirlerini serdettikten sonra tercih edilen görüşü belirtmek suretiyle okuyucuyu mevzu hakkındaki farklı düşüncelerden haberdar etmeyi hedeflemiştir. Bazan o, mesela hadis usulüne dair bir konuda meşhur kaideyi vermekle yetinmez, delillerini ortaya koyarak kaideyi tartışır, "Bu Meseleye Dair Araştırmamız" başlığı altında vardığı sonuçları sıralar. Yine pek çok müellifin yaptığı gibi geçmiş kaynaklarda geçen bir konuyla ilgili misalleri olduğu gibi vermek yerine geniş araştırmalar sonucunda elde ettiği o mevzuya dair kendine has orijinal örnekler getirmeyi tercih eder.

Nûreddin İtr'in eserlerine bakıldığında, zaman zaman geçmiş ve günümüz ilim ehlinin hatalı bulduğu fikirlerini ilmî üslup içerisinde bazan isim vermeden bazan isim vererek ama hakaret edip incitmeden veciz biçimde tenkit ettiği görülür. Ayrıca onun bir bilgiyi, muahhar dönemlerde yazılmış kitaplarla yetinmeyerek ulaşabildiği en eski kaynağa müracaat edip oradan tahkik ettikten sonra kitabına alması da eserlerinde dikkat çeken hususların başında gelir. Çalışmalarında güvenilir hadis eserlerini kullanması, kaynak

gösterirken de hadislerin sıhhati hakkındaki değerlendirmelerde bulunması ilmî dikkat ve titizliğinin bir göstergesidir. Bütün bunlar onun muhakkik ve müdekkik usul ve üsluba sahip, ciddi ve gayretli çalışmalar yapan velut bir ilim adamı olduğunu göstermektedir.

Nüreddin Itr, hayatı boyunca Resûlullah'ın sünnetine, onun ahlakıyla ahlaklanmaya âzami titizlik göstermiş, ilim ve hal sahibi örnek bir âlim olmuştur. Kendisi kibarlık, tevazu, halim selim kişiliği ile ahlaken temayüz etmiş bir şahsiyetti. Hiçbir diyalog ve münakaşada sesini yükselttiğine şahit olunmamıştır. Allah Teâlâ'nın haramlarına karşı olan dikkat ve titizliği sebebiyle sözlerinde ve konuşmalarında gösterdiği infialde asla kötü, çirkin ifadeler kullanmadığı gibi gybet ve dedikodudan da daima uzak durmuştur.

Gözlemediğimiz üzere gerek üniversitede gerek üniversite dışında verdiği hadis dersleri, ilim ve maneviyat bakımından dolu dolu geçirdi. Derslerinde Hz. Peygamber'i andığında duygulanır ve gözleri yaşardı. O, âdeta yaşayan bir sünnet gibiydi. Dolayısıyla bir İslam âlimine yakışır şekilde vakur ve görende saygınlık uyandırır. Otururken, yürürken müeddep bir biçimde daima önüne bakar, konuşurken, sohbet ederken fuzuli söz söylemez, dilinde âyet, hadis, dua, zikir hiç eksik olmazdı. Nebevî vasıflardan vefa ve cömertlikte en üst seviyede idi. Türkiye'yi ve Türk halkını çok severdi. Türkiye'den Suriye'ye okumaya gelen öğrencileri Osmanlı torunları olarak görür, gerek Şam'da gerek Halep'te evine her zaman davet eder, ikramlarda bulunur ve onlara yazdığı eserlerden hediye ederdi. Bununla da kalmaz onların yetişmesi için âzami gayret gösterirdi. 1989-1990 öğretim yılında Dımaşk Üniversitesi'nde katılma imkânı bulduğumuz derslerinin başında sınıftaki Türk öğrencileri selamlar ve onlara iltifat ederdi.

Nüreddin Itr, dayısı olan Halep'in meşhur âlimlerinden, muhaddis, mürebbi ve davetçi Şeyh Abdullah Sirâceddin el-Hüseynî'nin kızıyla evlendi. Bir kız, üç erkek çocuğu oldu. Onları İslam terbiyesi üzere dindar ve ahlaklı olarak yetiştirdi. Büyük oğluna teberrüken Mısır'daki meşhur hocası Mustafa Mücâhid'in adını verdi. Mücâhid Itr, Tıp Fakültesi'ni bitirdi, ardından dahiliye ihtisasını da tamamladı. Helep'e dönüşü esnasında geçirdiği elim bir trafik kazası sonucu vefat etti (Haziran 1995). Nüreddin Itr, oğlunun vefatını müslüman bir âlime yakışır şekilde Allah Teâlâ'nın kaza ve kaderine rıza göstererek büyük bir sabırla karşılamıştır.

Gerek telif ettiği pek çok eser ve yetiştirdiği binlerce talebe gerekse İslam'a davet yolunda yaptığı irşat faaliyetleriyle seksen üç yıllık hayatını Kur'an ve sünnet çizgisinde yine onlara hizmetle dolu dolu geçiren Nüreddin Itr, Suriye'nin içine düştüğü savaş ve kaos ortamında çeşitli İslam ülkelerinden gelen

davet ve tekliflere iltifat etmemiş, “Şam’ı nasıl bırakıp giderim! Onu biz de terkedersek kimlere kalır?” diyerek Allah resulünün methettiği ulema, şüheda ve evliya yurdu topraklara, canını hiçe sayarak vefa göstermiştir.

Hayatının son yıllarını iç savaş ve yakalandığı hastalık sebebiyle sıkıntıyla geçiren Nüreddin İtr, 23 Eylül 2020 (5 Safer 1442) Çarşamba günü Dımaşk’ta dâribekaya irtihal eyledi. Rislân Camii’nde kalabalık bir cemaatin kıldığı cenaze namazının ardından naaşı, Bâbütü mâ semtinde yer alan Şeyh Rislân ed-Dımaşkî’nin türbesine defnedildi.

Abdullah Hikmet Atan, Doç.Dr.
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0003-4971-9377

DOI 10.26570/isad.846721

Vefeyat Obituary

وميض الذكريات مع أستاذ الأجيال العلامة المحدّث د. نور الدين عتر

فُجع العالم الإسلامي صباح يوم الأربعاء الخامس من شهر صفر الخير سنة ١٤٤٢هـ، الموافق (٢٣ أيلول ٢٠٢٠م) برحيلٍ قلَّ من أقرانه مثأله، وعزَّ بين أترابه نظيره، قد آلم فقده الموافق والمخالف، فأثنى عليه الناس بلا نزاع، وكانت الإشادة بمكانته العلمية محلَّ إجماع. تشرَّف بالتلمذة عليه فقام كثيرون، وكان بحق أستاذ الأجيال، في ستة عقود، إنه شيخنا العلامة الجليل، والمحقق النبيل، المفسِّر المحدّث، فضيلة الأستاذ الدكتور نور الدين بن محمد بن حسن عتر، الحلبي مولدًا ونشأة، الحنفي مذهبًا، الأزهري دراسة، نزيل دمشق والمتوفى بها، تغمده الله بالرحمة والرضوان، وطيب ثراه، وأدام ذكره.

والعالم إنما يُبقي الله تعالى ذكره بعد وفاته بالعلم الذي أفاده ودَّرَّسه ونشره وصنَّفه وانتفع الناس به، كما روى الإمام مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^١، وهذا العلم النافع يكون بقاءه وبركته ونماؤه في وعائين: وعاء التلاميذ، ووعاء التصانيف.

أما وعاء التلاميذ

فقد تخرَّج بشيخنا رحمه الله في علوم القرآن الكريم والحديث الشريف ما يزيد على خمسين دفعة من الطلاب والطالبات الجامعيين في كلية الشريعة وكلية الآداب بجامعة دمشق، وكلية الآداب بجامعة حلب، وفرع دمشق لجامعة أم درمان الإسلامية، وفرع دمشق لجامعة الأزهر، وقبل ذلك في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقبلهم طلاب المدارس الثانوية بحلب، وغيرهم من طلاب العلم ممن لازموا دروسه، وحرصوا على صحبته،

^١ صحيح مسلم، (١٦٣١).

واستفادوا من مجالسته ومجالسه في دمشق وحلب وسائر ما زاره من البلدان، وفي سنواته الأخيرة عقدت له مجالس في حرم الجامع الأزهر، فدرّس فيه وانتظم في سلك مدرسيه.

وهؤلاء جميعًا في قرابة ستين عامًا يشكلون أجيالًا قد تختلف خصائص كل جيل منها عن الجيل قبله والجيل بعده، وهم اليوم قد ورّعهم الدهر في أقطار الأرض، ولو أراد متتبع إحصاءهم لعجز عن إحصاء المبرزين من خواص تلاميذ الشيخ رحمه الله تعالى خلال خمسين عامًا، ممن استفادوا منه ونهلوا من علمه، وتحلقوا حول مائدته، وتأسسوا بكتبه، فظهر أثره جليًا واضحًا في بحوثهم وتصانيفهم ودروسهم، فضلًا عن عامة الطلاب من المارة في طريق العلم والجامعات.

ومن إكرام الله تعالى للعالم في حياته وبعد مماته: أن يجمع له خصلتين مما ذكر في الحديث الشريف: «علم يُنتفع به» و«ولد صالح يدعو له»، فيكون من جملة تلامذته: أولاده الذين نشأهم على التدين والاستقامة، وعلى طلب العلم وتحصيله، وقد أكرم الله شيخنا رحمه الله بذرية صالحة تحمل اسمه النسي والعلمي معًا.

وأما وعاء التصانيف

فقد أربت مؤلفاته المبتكرة مع تحقيقاته الرصينة رحمه الله على الستين - من كتاب ذي مجلدات إلى رسائل لطيفة - في مجالات علوم القرآن الكريم، وعلوم الحديث الشريف، والسنة المطهرة، والسيرة الشريفة، والفقه، والدعوة إلى الله تعالى، وهي كتب معتمدة في بابها، تلقاها العلماء بالقبول، اعتمد كثير منها مقررًا دراسيًا في جامعات العالم الإسلامي ومدارسه ومعاهده العلمية.

فمن مؤلفاته على سبيل المثال لا الحصر

- **علوم القرآن الكريم**، وهو كتاب لطيف مختصر، اعتمده كثير من الجهات مقررًا دراسيًا لهذه المادة.

- **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعيه وبين الصحيحين**، وهو الأطروحة التي نال بها الدرجة العلمية: العالمية (الدكتوراه) سنة (١٩٦٤م)، وأثنى عليها كبار الأساتذة، وكان هذا الكتاب هلال البشائر للأمة بظهور عالم جديد يحمل أمانة العلم ورايته.

- **منهج النقد في علوم الحديث**، كتب مقدمته في رمضان ١٣٩٢هـ، (١٩٧٢م) وهو ترتيب مبتكر للعلوم والأنواع الحديثية، بأسلوب سهل رصين، وحظي بشاء أجلاء العلماء.

- **الحج والعمرة في الفقه الإسلامي**، وهو من الكتب التي بدأ شيخنا نواتها في الديار المقدسة، عندما جاور في المدينة المنورة مدرسًا، وأكرمه الله بتكرار الحج وتدرّس أحكامه، وهو كتاب مُجَوِّد منوَّر، فيه رصانة قلم العالم، وفيه لواعج قلب المحب، وأورد فيه نصوص الحديث الشريف، وذكر مذاهب الفقهاء، بتناسق بديع وتحريير دقيق، وهذا الكتاب من أحب الكتب إلى شيخنا رحمه الله، فإنه قال عنه: «كتبت هذا الكتاب بدموعي»^٢ يشير إلى الأحوال التي وردت عليه عند تصنيفه له رحمه الله. واختصره بعد ذلك في منسك لطيف.

- **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام**: في أربعة مجلدات، وهذا أعظم وأكبر كتب الشيخ رحمه الله تعالى، أدى به عن الأمة دَيْنًا أرهقها في القرن الأخير لمَّا قَرَّ في الجامعات والمعاهد العلمية كتاب الصنعاني **سبل السلام**، أو كتاب الشوكاني **نيل الأوطار**، وفيهما روايب من آثار مذاهب الزيدية، إلى جانب شذوذات فقهية معروفة! فنهض شيخنا رحمه الله لشرح **بلوغ المرام** منذ أن أملى شرح بعض أحاديثه لما كان مجاورًا في بلد الحبيب صلى الله عليه وسلم على طلاب الجامعة الإسلامية ١٣٨٥هـ (١٩٦٦م)، ثم دَرَسَ مختارات منه في جامعة دمشق، في السنة الدراسية الثانية والثالثة والرابعة، وطُبِعَت شروح تلك المختارات في كتب جامعية: **دراسات تطبيقية في الحديث النبوي / ١** تضمن أول قسم العبادات، و**دراسات تطبيقية في الحديث النبوي / ٢** تضمن بقية قسم العبادات والمعاملات، و**دراسات منهجية في الحديث النبوي** تضمن قسم الأسرة والمجتمع، ثم شرح شيخنا رحمه الله ما تبقى من الكتاب ونظمه في سلك واحد هو **إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام** فخرج فريدًا في بابه، تضمن إضافة إلى شرح معنى الحديث: دراسة أسانيده واختلاف روايته، ومعاني غريبه، وأسباب وروده، وما يُستنبط منه من الأحكام، واختلاف أقوال العلماء من المذاهب الأربعة، مع ذكر أدلتهم، نقلًا عن الكتب المعتمدة في مذاهبهم، ولغة الكتاب تناسب الطالب الجامعي في بيانها وعدم تعقيدها وسلاسة أسلوبها، مما يجعل الكتاب حريًا أن يدرس في مادة "أحاديث الأحكام". وقد دَرَسَ شيخنا رحمه الله كتابه بدمشق في مسجد (الشمسية) بحي المهاجرين في سفح قاسيون، وكان مجلسًا يضم نخبة من طلاب العلم من أهل دمشق والواردين عليها عربًا وعجمًا إضافة لبعض جيران المسجد، فكان شيخنا رحمه الله يراعي الحاضرين جميعًا في شرحه وبيانه. ومما سمعت من شيخنا رحمه الله لمَّا جرى ذكر الصنعاني والشوكاني مرة -وقد دَرَسْنَا في الجامعة أبوابًا من نيل الأوطار- فقال ما معناه: إننا رغم الخلاف مع الصنعاني والشوكاني إلا أننا نُكبر موقفهما الجريء في بلدهما اليمن بإعلانهم تحولهم عن تشيعهم الزيدي إلى السنة والجماعة، رغم بعض الشوائب في تحولهم.

^٢ سمعت ذلك من الأستاذ رفعت بن عبد الرزاق الحمصي جار شيخنا في حيِّه رحمهما الله.

ومن تحقیقاته لكتب الأئمة الأعلام

تحقیقه لأهم الكتب في علوم الحديث لأساطين الأئمة الحفاظ:

- الرحلة في طلب الحديث للإمام الخطيب البغدادي.
- علوم الحديث للإمام ابن الصلاح رحمه الله، أم الباب في علوم الحديث، وطبعة شيخنا الأخيرة من هذا الكتاب هي أجود الطبعات إلى الآن.
- إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم للإمام النووي رحمه الله تعالى.
- المغني في الضعفاء للإمام الذهبي رحمه الله تعالى.

- شرح علل الترمذي للإمام ابن رجب الحنبلي رحمه الله تعالى، وهذا الكتاب كأنما فرّ من القرن الرابع الهجري ليكتب في القرن الثامن! حلّاه شيخنا بتعليقاته الشارحة الموضحة المكملة لفوائده وبدائعه. وقد سمعت من شيخنا رحمه الله أنه بعد أن شرع في عمله على الكتاب بلغه أن أحد الأفاضل قد تقدم به في أطروحة علمية، فأشار عليه بعضهم أن يتوقف عن عمله طالما أن غيره قد سبقه إليه وسيطع الكتاب!، لكن طريقة الشيخ رحمه الله أن لا يتوقف عن عمل بدأه مادام ممكناً، وأنهى الكتاب وطبعه في أوائل القرن الخامس عشر الهجري، بداية الثمانينيات الميلادية. ومما سمعته من شيخنا رحمه الله أنه رأى في ذلك الوقت الإمام الحافظ ابن رجب رحمه الله في الرؤيا، وقال له الحافظ: «ادع الله لأهل حلب!»، وكانت حلب -وسورية كلها- في ذلك الوقت تمر بمحنة مصغرة بالنسبة إلى محنتها الحالية...، وبعد عشرين عامًا أعاد الشيخ النظر في تحقيق الكتاب، وأضاف إليه فوائد، وجرى العزو إلى مطبوعات الكتب بعد أن كان العزو إلى مخطوطاتها، وكان شيخنا رحمه الله لا يقتصر في عمله على مراجعة المطبوعات بين يديه بل كان يرجع إلى المخطوطات إن تيسر ذلك. وقد شرفني شيخنا بتكليفني بضبط الكتاب بالشكل، وتصحيح تجارب الطبع، للطبعة الثانية ١٤٢١هـ (٢٠٠٠م).

- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، وهو من الأعمال التي أنجزها شيخنا رحمه الله في أيام مجاورته بالمدينة المنورة على صاحبها الصلاة والسلام، وبعد ربع قرن أعاد طباعته في دمشق بتحقيق جديد، ومقابلة بنسخ خطية نفيسة، وتكميل فوائد الكتاب بتعليقات تثرية مما يحتاجه المطالع والدّارس. وقد شرفني شيخنا رحمه الله بتكليفني بتصحيح تجارب الطبع، للطبعة الثالثة.

عود على بدء مع العلم من المههد إلى اللحد

ولد شيخنا رحمه الله تعالى في حلب الشهباء، مدينة العلماء والأولياء، لأبوين صالحين كريمين يرجعان في نسبهما إلى دوحة العترة الطاهرة، في ١٧ صفر ١٣٥٦ هـ (١٩٣٧/٤/٢٨ م).

جدّه لأمه هو سراج حلب: الشيخ محمد نجيب سراج الدين رحمه الله تعالى.

ترعرع في بيئة تحب العلم والدين، فدرس الثانوية الشرعية في المدرسة الخسروية الشهيرة بحلب، وتخرج منها بتفوق سنة (١٩٥٤م)، وكان تحت نظر خاله وأستاذه وصهره فيما بعد العلامة الجليل الشيخ عبد الله سراج الدين رحمه الله تعالى، والذي كتب إهداء إليه في فاتحة "منهج النقد".

قصد الأزهر بمصر، فدرس في كلية الشريعة، وتخرج منها، وكان الأول على زملائه (١٩٥٨م)، عاد بعدها إلى بلده حلب مدرسًا للتربية الإسلامية في ثانوياتها، إلى أن رجع إلى مصر ليتم مسيرته العلمية، وينال شهادة العالمية (الدكتوراه) بتقدير (ممتاز) سنة (١٩٦٤م)، وكان من شيوخه في مصر كبار علمائها، ومنهم:

- الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف.

- والشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، المشرف الأول على أطروحاته.

- والشيخ د. محمد محمد السماحي، المشرف الثاني على أطروحاته، وقد استفاد منه شيخنا إفادة عظيمة.

- والشيخ د. محمد محمد أبو شهبه، وكان شيخنا معظمًا لأستاذه، وأثبت تربيته لكتاب **منهج النقد في علوم الحديث**، الذي وصف فيه الأستاذ تلميذَه بالعلامة، وكان شيخنا آنذاك في السادسة والثلاثين من عمره.

- والشيخ مصطفى مجاهد، وكان له في قلب شيخنا مكانة عظيمة، فسمى ولده الأول رحمه الله (مجاهدًا) تيمناً به، وكتب له الإهداء في أول كتاب: **الرحلة في طلب الحديث**.

بعد حصول شيخنا على الدكتوراه تعاقد مع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة على ساكنها الصلاة والسلام (١٩٦٥ - ١٩٦٧م) رغبة في الجوار بها، ولا بد لمن يسكن المدينة محبة برسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينال قِراه، فنال القِرى، وكتب الله لكتبه القبول.

ثم انتقل إلى مدينة دمشق مدرسًا علوم القرآن الكريم والتفسير والحديث الشريف وعلومه في كلية الشريعة من جامعتها (١٩٦٧- إلى تقاعده). ورأس قسم علوم القرآن والسنة فيها. كما أسند إليه تدريس ما يتعلق بالقرآن الكريم والحديث الشريف في كلية الآداب من جامعة دمشق، وكلية الآداب من جامعة حلب. فكانت له رحلة أسبوعية بين دمشق وحلب يغتني ساعاتها في مراجعة بعض مهامه العلمية والتدريسية.

وفي أواسط الثمانينيات من القرن الماضي غضت السلطات السورية طرفها عن نشاطات المفتي العام لسورية الشيخ أحمد كفتارو في مجمع (أبي النور) بدمشق، في افتتاح فرع لكلية الدعوة الليبية، ثم فرع لكلية الأوزاعي اللبنانية، ثم فرع لجامعة أم درمان الإسلامية السودانية، وقد دُعي شيخنا إلى التدريس في بعض تلك الفروع، وخاصة أنها سبقت جامعة دمشق الرسمية في افتتاح أقسام الدراسات العليا في أصول الدين وفي الشريعة، فكانت موافقته على التدريس فيها -مع تحفظه من بعض الأمور- تغليبا لجانب النفع والفائدة للطلاب، وعملا بمشورة شيخه العلامة عبد الله سراج الدين رحمه الله وإذنه بذلك.

ثم خطا معهد "الفتح الإسلامي" خطوات صنوه "أبي النور" وغض الطرف عن نشاطاته، فافتتح فرعًا لجامعة الأزهر، درس شيخنا فيه أيضًا.

إلى جانب التدريس في الجامعات، كان شيخنا يدرّس في المساجد أيضًا، فدرّس في مساجد حي المهاجرين الذي يقطن فيه بدمشق، في جامع "نافذ أفندي" وجامع "ظبيان" وجامع "الشمسية"، وكان يدرّس ببعض مساجد حلب أيضًا، أذكر منها مسجد "الرشيد".

ولما استُحدث برنامج التدريس في "الجامع الأموي" بإشراف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكانت الدروس تصوّر لعرضها في الرائي "التلفزيون"، جعل لشيخنا درس في "موطأ الإمام محمد" وكان شيخنا لا يرغب بالتصوير، فزار الشيخ صادق حبنكة الميداني، ورجاه بأدب جم، وتواضع ينذر عند العامة أن يكلم د. البوطي كي يزيل عنه وعن زملائه الحرج بامتناعهم عن الظهور الإعلامي تورعًا وتقوى.^٣

استمر شيخنا رغم تقدم سنه، في مسيرته العلمية والتعليمية، وفي إفادة الطالبين إلى أن وافاه الأجل بدمشق الشام، ودفن إلى جوار ولي من كبار أوليائها وهو الشيخ أرسلان الدمشقي رحمه الله تعالى، في بقعة مباركة عسكرت فيها جيوش الصحابة رضي الله عنهم عند فتح دمشق بين باب توما والباب الشرقي، رحم الله شيخنا وأنزله في المقعد المقرب عنده.

* * *

ذكريات الصلّات

أول مرة رأيت فيها شيخنا رحمه الله تعالى كانت سنة (١٩٨١م) في صلاة جمعة، وكنت طفلاً يصطحبني والدي رحمه الله تعالى معه، فالتقى والدي في المسجد الذي صلينا فيه مع خطيب المسجد وثلة من أهل العلم والفضل من أساتذة كلية الشريعة بدمشق، هم: د. نور الدين عتر، ود. إبراهيم السلقيني رحمهما الله تعالى، ود. أحمد الحجّي الكردي حفظه الله تعالى، ثم خرجوا جميعاً لزيارة رجل جليل مُعَمَّر هو الشيخ الطيب رفيق السباعي رحمه الله من خاصة الملازمين لشيخ الديار الشامية المحدث الأكبر الشيخ محمد بدر الدين الحسيني رحمه الله، ومما جرى في تلك الزيارة: إجازة الشيخ رفيق للحاضرين عن شيخه البدر رحمه الله تعالى.

عدت إلى البيت بفوائد ثمينة كتبها علي ورقة آنذاك. وصار اسم شيخنا من الأسماء التي تشرفت بلقاء أصحابها، فصار يلفت انتباهي كلما رأيته على ظهر كتاب، ومن تلك الكتب في مكتبة والدي: الطبعة القديمة من علوم الحديث لابن الصلاح، والمغني في الضعفاء للذهبي.

بعد التخرج من الثانوية (١٩٨٨م): انتظمت في طلاب السنة الأولى من قسم اللغة العربية بكلية الآداب في جامعة دمشق، وكنت أرى شيخنا رحمه الله بقامته الممشوقة وعمامته السامقة يحمل حقيبته ويمر مسرعاً وسط خليط هائل من الطلاب، كانت دروسه لطلاب السنة الثانية في مدرج يتسع للمئات، وكان كالأسد الهصور في بيئة صعبة تنكرت للدين بعد أحداث الثمانينيات في سورية، التي كان من آثارها إغلاق المساجد والمصليات في الكليات الجامعية، وكان بعض الطلاب والطالبات يصلون خفية في الحدائق أو خلف الأبنية، وكنت أرى بعضاً من الطلاب يتبعون د. نور الدين عتر رحمه الله إلى مكتبه، حيث يتمكنون من الصلاة بطمأنينة!

ثم قدّر الله لي الجوار في المدينة المنورة على ساكنها الصلاة والسلام بضع سنين، وبعد عودتي إلى دمشق (١٩٩٥م) لازمت دروس الشيخ رحمه الله تعالى في مسجد صغير قرب داره | مسجد طيبان | حيث كان يدرّس بين المغرب والعشاء صحيح البخاري وشرح علل الترمذي، وكان الطلاب نخبة من المهتمين من طلاب الجامعات وغيرها، ثم بعد الفراغ من صلاة العشاء يأذن لبعض الطلاب بمرافقته ثم يستضيفهم في بيته.

في المرة الأولى التي كنت فيها من عداد أولئك الطلاب الذين يستضيفهم شيخنا: رأيت تواضعه بعد أن كنت أرى هيئته وجلالته رحمه الله. وفي تلك الزيارة الأولى علمت

^٣ ذكر ذلك الدكتور أحمد السعدي من تلاميذ الشيخ صادق حينكة رحمه الله.

كيف يشجع شيخنا طلابه ويسأل عن آرائهم، وربما طلب الاستفادة منهم. كان يومها لدى شيخنا "بحث مُحَكَّم" جاءه من إحدى الجامعات السعودية، وهو تحقيق مخطوط، وكانت فيه عبارة أشكلت، أثبتتها المحقق دون تنبيه عليها، وأشكلت على شيخنا، فعرض الأوراق على الطلاب الحاضرين لبتداولوها، لعل لدى أحد منهم توجيه لتلك العبارة، ولما وصلت الأوراق إلى يدي تجاوزت تلك العبارة المغلقة إلى صور المخطوط التي أرفقها المحقق، فإذا بإشارة إلى (لَحَق) كتب بخط دقيق في حاشية الورقة وسط طرر مزدحمة، فإذا بالكلمة التي أزالته الإشكال! كان فرحي بذلك عظيمًا، وسعادتني كبيرة، حينما تهلل وجه شيخنا لذلك. ثم قام من مجلسه، وعاد بعد قليل ويده نسخة من كتاب **علوم الحديث** لابن الصلاح، ناولني إياها مكافأة لقراءة ذلك اللحق. ومنذ تلك النفحة المباركة أُمسيت معروفًا لدى شيخنا، وبدأت صلة "التلمذة" تتوثق.

بعد ذلك (١٩٩٧م) تم افتتاح قسم للدراسات العليا "شعبة السنة وعلوم الحديث" في فرع دمشق من جامعة أم درمان الإسلامية في السودان ضمن "مجمع أبي النور"، وهو أسبق من مثله في جامعة دمشق، فسارعت إلى التسجيل، ثم انتظمت في الدروس، حيث كان شيخنا د. نور الدين عتر رحمه الله يدرسنا مادة "الحديث التحليلي" وهي أبواب مختارة من **نيل الأوطار** للشوكاني، وعلوم الحديث من **شرح علل الترمذي** لابن رجب، ومحاضرات في **علل الحديث** وأصول الجرح والتعديل أخرجها شيخنا رحمه الله بعد ذلك في كتابه: **أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال ولمحات موجزة في أصول علل الحديث**. وفي خلال ذلك العام الدراسي تمتنت الصلة بشيخنا أكثر فأكثر، (تلمذة) في المسجد ثم في الجامعة. وكان شيخنا رحمه الله يركز في محاضراته على نقطتين مهمتين، يوصي بهما الطلاب دائمًا:

- أن الشروع بالعمل مُلزم، وأن طريق العلم للطالب الجامعي يجب أن يصبر السالك فيه على المداومة والاستمرار حتى بلوغ غايته من الدرجة الجامعية العليا.

- عدم الانشغال بالنوافل عن الفرائض، والنوافل هنا هي الأعمال العلمية التي يستعجل بها بعض الطلاب من تحقيق مخطوط أو نشر كتاب أو نحو ذلك قبل إنجاز الفرائض وهي الأطروحة الجامعية في مرحلة الماجستير أو الدكتوراه، وقد اضطرت مرة إلى الانشغال بنافلة لكنها كانت فريضة وقت بالنسبة لي،^٤ فلم أجسر على تقديمها لشيخنا رحمه الله، فكتبت له الإهداء على النسخة، ثم دفعتها إلى ولده ليدسها في مكتبة والده.

ومما كان يحرص عليه شيخنا رحمه الله في دروسه: أن يتيح للطلاب فرصة القراءة بين يديه، سواء في ذلك دروسه الجامعية أو دروسه المسجدية أو دروسه المنزلية.

وكان يؤكد على ضرورة مراجعة المصادر والاعتماد عليها، وعدم الاكتفاء بالذاكرة. كما كان يرشد إلى الأخذ عن المصدر الأقدم وعدم الاكتفاء بالمراجع المتأخرة التي نقلت عنه.

لم تكن دروس شيخنا رحمه الله دروساً جافة لا تلقى فيها إلا المعلومات المرصوفة؛ بل كانت دروساً مفعمة بالروح والتزكية، وكم كانت بعض الأحاديث الشريفة تثير لدى شيخنا رحمه الله الوجد الكامن في قلبه فيفيض عبرات رقراقة تنحدر من عينيه على وجنتيه، وما زلت أذكر من ذلك قراءته لحديث جمل جابر، واستغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم له ليلة البعير خمساً وعشرين مرة.^٥

* * *

تشرفت في الأعوام (١٩٩٩-٢٠٠٥م) أن كان شيخنا رحمه الله هو المشرف على أطروحتي العلمية لنيل درجة الماجستير: منزلة مدار الإسناد التي طبعت فيما بعد باسم: معرفة مدار الإسناد، وقد انتهيت فيها إلى كثير من النتائج التي تخالف ما هو مقرر في كتب مصطلح الحديث المتأخرة، فلم يأمرني شيخنا رحمه الله بتغيير شيء من تلك النتائج. ثم كتب لي تقديمًا لها.

ثم كان مشرفاً على أطروحة الدكتوراه (٢٠٠٧-٢٠١١م): أحاديث التفسير من الأقوال المرفوعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كانت تلك السنوات (١٩٩٧-٢٠١٢) سنوات متميزة عرفت فيها شيخنا رحمه الله عن كُتُب لا عن كُتُب، عرفته أستاذًا عالمًا متمكنًا، وعرفته أبًا مشفقًا حانيًا، وعرفته متواضعًا زاهدًا عابدًا. والحديث عن تفاصيل ذلك مما تضيق عنه هذه العجالة.

وبعد أن قام الحراك الشعبي في وجه الظلم الجاثم فوق أنفاس الشعب السوري، كان د. نور الدين عتر ممن وقع على بيان علماء حلب الشهير (٢٠١١م)، مع العلم أن شيخنا رحمه الله كان ينأى بنفسه عن الخوض في الأمور السياسية، ويتحرز أشد التحرز أن يظفر مجالسه

^٤ وهي إنجاز كتاب دار السنة دار الحديث النورية تاريخها وتراجم شيوخها دفاعًا عنها في ظروف صعبة.

^٥ سنن الترمذي، (٣٨٥٢).

^٦ يوجد نص البيان في مواقع كثيرة على الشابكة.

بكلمة ينقلها عنه في ذلك، وقد استنكر ذلك البيان سفك الدماء وهتك الأعراس، وطالب بإطلاق سراح معتقلي الرأي.⁶

ثم اختار شيخنا رحمه الله العزلة عن الخوض فيما يجري، والبقاء على ثغره في البلاد، ورغم أن عددًا ممن اختاروا الاصطفاف مع الطغاة الظالمين كانوا يحيطون بشيخنا ويتجحون بصلتهم به إلا أنهم عجزوا خلال ثمانية أعوام أن يظفروا منه بكلمة واحدة أو موقف واحد ينتشي به باطلهم.

وإنما تطرقت إلى ذكر هذا إشفافًا على الحقيقة أن يلبسها على الناس من ارتضى لهم دينهم وعقلهم أن يكونوا من جنود الباطل.

* * *

زرت شيخنا رحمه الله في عيد الأضحى ١٤٣٣ هـ (٢٠١٢ م) ولم أكن أدري أن تلك الزيارة ستكون هي اللقاء الأخير! قدّر الله وما شاء فعل.

وفي غربتي ... من بعيد: بين الحين والحين كنت أرسل السلام إلى شيخنا رحمه الله وأطلب دعاءه، ويصليني كذلك سلامه ودعاؤه.

وكان آخر إكرامه لي: إهداؤه لي في غربتي النسخة الجديدة من إعلام الأنام، ثم الطبعات الأخيرة من شرح علل الترمذي، والنخبة، والإرشاد، والرحلة، وأصول الجرح والتعديل.

جزى الله عني أستاذي د. نور الدين عتر خير ما جزى أستاذًا عن تلميذه.

رحمه الله آنسه الله عوضه الله الجنة وجمعنا به في زمرة أهل الحديث تحت لواء الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم.

Muhammed Mücîr el-Hatîb, Dr.

د. محمد مجير الخطيب الحسني

شيخ دار الحديث النورية بدمشق

ORCID 0000-0001-8454-9903

DOI 10.26570/isad.846724